Il dovere coercitivo esterno, come *remedium peccati*, nel giusnaturalismo di Christian Thomasius

di ***Vanda Fiorillo***

In queste pagine si intende riflettere sulla natura e la funzione attribuite al *dovere* nella teoria etico–politica di Christian Thomasius.

Punto di partenza di tale riflessione è il quesito circa la consistenza teorica o meno della tesi, ormai consolidata, che fa di Thomasius «il fondatore della teoria del dovere giuridico, come "dovere coercitivo" esterno»[1]. Per tale orientamento critico, con la sua nozione di 'dovere coercitivo' Thomasius avrebbe aperto un'insanabile cesura in quel modo di intendere eticamente la natura della *obligatio*, che costituiva, invece, caratteristica distintiva della linea tedesca del giusnaturalismo, che da Pufendorf conduce a Wolff, sfociando nel criticismo.

Per di più, secondo autori come Hans Welzel, la stessa *communis opinio*, ancor oggi largamente sostenuta, che ravvisa nel diritto una regolamentazione coercitiva eteronoma e nell'etica, invece, «una legislazione autonoma della coscienza»[2], sarebbe da ascriversi al successo sortito dalla categoria thomasiana di *Zwangspflicht* presso i pensatori positivisti otto-novecenteschi. Quest'ultimi – trascurando l'elaborazione etica del dovere, compiuta dalla corrente giusnaturalistica tedesca – avrebbero dato luogo alla contaminazione concettuale (tuttora condivisa) fra dovere e coazione, interpretando in chiave thomasiana la stessa *Rechtslehre* di Kant[3].

Per tale indirizzo critico, insomma, sarebbe proprio nel passaggio da Pufendorf a Thomasius che verrebbe segnata la svolta fondamentale nel modo di concepire il dovere, ma anche il diritto oggettivo e lo stesso rapporto fra ordine coercitivo dello Stato e libertà dell'individuo.

Nel ridiscutere tale consolidata tesi interpretativa, va innanzitutto considerato che Thomasius è autore complesso, il cui pensiero – lungi dallo svilupparsi in progressione omogenea – attraversa varie fasi, esperendo crisi e rotture anche radicali.

Difatti, nella sua fase giovanile, espressa dalle *Institutiones jurisprudentiae divinae* del 1687-1688, egli si mostra ancora del tutto in linea con la prevalente 'corrente

---

1 Cfr. H.-L. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudien zu seiner Geschichte*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966, p. 23 (*ora e di seguito tutte le citazioni da testi stranieri, riportate in italiano, sono state tradotte, salvo diversa indicazione, dall'autrice*). Risponde in maniera innovativa a tale quesito la recente monografia di G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia. *Il concetto di* dovere *nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, con prefazione di Vanda Fiorillo, Lecce, Pensa Multimedia, 2009, la quale fornisce un'originale contributo alla ridefinizione della collocazione teorica di Thomasius all'interno del filone del giusnaturalismo tedesco dell'età moderna.

2 H. Welzel, *Gesetz und Gewissen*, in Id., *Abhandlungen zum Strafrecht und zur Rechtsphilosophie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975, p. 299.

3 Per questa tesi cfr. ancora H. Welzel, *Über die ethischen Grundlagen der sozialen Ordnung,* in Id., *Abhandlungen,* cit., pp. 241-249.

razionalistica' del giusnaturalismo tedesco. In tale opera l'antropologia di Thomasius – di palese ispirazione pufendorfiana – si incentra su un'immagine dell'uomo, quale essere creato da Dio in forma di *animal rationale*[4], dotato di volontà libera[5]. In quanto razionale, l'uomo è anche necessariamente sociale[6], poiché la sua ragione non può svilupparsi al di fuori di un contesto sociale, il quale costituisce, di per sé, una dimensione comunicativa, ossia caratterizzata dallo svolgersi di un «discorso» (*sermo*) interindividuale[7]. In sostanza, il Thomasius delle *Institutiones* «po[n]e a frutto la lezione pufendorfiana», anche con riferimento «all'elaborazione del principio di socialità (ora basato sull'idea dell'"essenza comunicativa dell'uomo": prima vera fonte per l'origine della società)»[8].

Su tali basi, in coerenza con il riconoscimento dell'uomo, come soggetto razionale e libero, il giovane Thomasius opera una fondazione teologico-volontaristica del dovere: è la volontà del legislatore divino a vincolare in ultima istanza l'essere umano a conformare la propria condotta alla legge naturale, la quale altro non è che la manifestazione della *voluntas* di un superiore. Tant'è vero

---

[4] C. Thomasius, *Institutiones jurisprudentiae divinae*, Neudruck der 7. Auflage, Halle, 1730, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1963, liber I, caput III, par. 74, p. 70: «Voluit ergo Deus, ut homo sit animal rationale». Sul giusnaturalismo thomasiano delle *Institutiones* si rinvia per tutti alle osservazioni di W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970, pp. 167-171.

[5] Cfr. *Institutiones*, cit., liber I, caput III, par. 82, p. 70: «Eo ipso vero, quo homo libertate voluntatis suae gaudet, […]».

[6] Riprendendo l'idea di *custodia socialitatis* dal suo maestro Pufendorf, Thomasius pone, infatti, come prima legge di natura il principio, che recita: «Fac ea, quae necessario conveniunt cum vita hominis sociali, et, quae eidem repugnant, omitte»: ivi, caput IV, par. 64, p. 85.

[7] Cfr. ivi, par. 54, p. 83: «ratio absque sermone non est, sermonis extra societatem nullus est usus, nec ratio citra societatem se exerit». La stretta connessione tra *socialitas* e *sermo* costituisce uno dei punti teorici che il giovane Thomasius mutua da Pufendorf, per il quale l'uso della parola da parte dell'uomo costituiva argomento sufficiente per provare che questi fosse «ad socialem vitam a natura destinatum»: S. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, libri octo, Lausannae et Genevae, 1744, liber IV, caput I, par. I, p. 433. Del resto, questa posizione rappresenta una costante del pensiero di Pufendorf, il quale già negli *Elementa* giovanili aveva individuato nella parola lo strumento più adeguato per istituire e conservare la società fra gli uomini. Cfr. S. Pufendorf, *Elementorum Jurisprudentiae Universalis*, libri duo, Jenae, 1669, liber II, observatio III, par. 2, p. 398: «Soli inter animantia datum articulato sono animi sensa aliis posse exponere, quo nullum aptius instrumentum societati contrahendae aut servandae».

[8] C. De Pascale, *Giustizia*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 92. A proposito del linguaggio e della comunicazione in Thomasius è qui da ricordare, sulla scorta del recente studio di Michael Kahlo, l'annunzio, che il pensatore fece nel 1687 all'Università di Lipsia di voler tenere una lezione di filosofia in lingua tedesca, anziché nel tradizionale latino. Con ciò Thomasius mostrava, infatti, di considerare «la propria lingua madre, in quanto elemento dell'identità secolare di [ogni] persona, non più soltanto come mezzo di comunicazione nella vita quotidiana», ma anche come strumento adeguato «a mediare e a dibattere problemi scientifici, anche pretenziosi, in questa lingua»: M. Kahlo, *Deutsch als Rechtssprache. Überlegungen im Rückblick auf Christian Thomasius' Ankündigung einer deutschsprachigen Philosophievorlesung in Leipzig*, in *Festschrift der Juristenfakultät zum 600jährigen Bestehen der Universität Leipzig*, hrsg. von Mitgliedern der Juristenfakultät, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, p. 37.

che «lex est jussus imperantis obligans subjectos, ut secundum istum jussum actiones suas instituant»[9].

Sulla base di tali presupposti – in adesione a Pufendorf, che aveva fatto rientrare il dovere nella quadripartizione degli *entia moralia*[10] – Thomasius definisce tale nozione come «qualitas moralis passiva», discendente da una legge che mira a limitare, in un quadro sociale, la libertà del debitore, vincolandolo ad una prestazione nei confronti di colui, che può vantare il corrispettivo diritto[11]. Infatti, «correlatum juris est obligatio»[12]. Con ciò Thomasius mostra di condividere una tesi costante nel giusnaturalismo tedesco, la quale fa prioritario riferimento al dovere e alla conseguente *reciprocità* fra questo e il diritto soggettivo in ambito sociale; tesi, peraltro, che rimarrà centrale nel suo stesso trattato giusnaturalistico della maturità[13].

In tal modo definiti, i doveri vengono poi tripartiti – del tutto in linea con la tradizione della *caritas ordinata* – in obblighi *erga Deum*, *erga seipsum* ed *erga alios*[14]. Tra le obbligazioni verso gli altri uomini particolare importanza è rivestita, infine, dal dovere di eguaglianza, la cui formulazione, evidentemente allusiva alla dignità umana e al rispetto della persona, ricorda dappresso la definizione pufendorfiana del medesimo concetto[15].

---

[9] *Institutiones*, cit., liber I, caput I, par. 28, p. 6. È qui evidente la ripresa della definizione volontaristica di legge, data da Samuel Pufendorf, per il quale «lex […] videtur definiri per decretum, quo superior sibi subiectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat»: *De Jure Naturae*, cit., liber I, caput VI, par. IV, p. 89.

[10] Più precisamente, il dovere viene definito da Pufendorf come qualità morale operativa di carattere passivo, che – a differenza dalle qualità formali o titoli – non si esaurisce in una pura modificazione valorativa dell'ente fisico, ma ha come obiettivo un atto ulteriore: quello di vincolare moralmente un soggetto ad una prestazione, commissiva od omissiva, nei confronti del titolare del corrispondente diritto soggettivo. «Obligatio est, per quam quis praestare aut admittere vel pati quid necessitate morali tenetur»: ivi, liber I, caput I, par. XXI, p. 21. Sulla categoria pufendorfiana di dovere e sul problema, ad esso connesso, del rapporto fra etica e diritto mi sia consentito di rinviare a V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, Jovene, 1992, pp. 169-212.

[11] Cfr. *Institutiones*, cit., liber I, caput I, par. 134, p. 24: «Obligatio est qualitas moralis passiva, personae a lege injecta, ejusque libertatem restringens ad dandum aliquid vel faciendum ei, cum quo quis in societate vivit».

[12] *Ibidem*.

[13] Con riferimento ai *Fundamenta iuris naturae et gentium*, Wolfgang Röd rileva, infatti, l'impossibilità di realizzare la prima legge di natura individuata da Thomasius in quest'opera, vale a dire il conseguimento di una vita felice, «senza il riconoscimento [del] principio […] di reciprocità fra doveri e diritti»: W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 231, nota 210.

[14] Cfr. *Institutiones*, cit., liber II, capita I-III, pp. 87ss. Sulla divisione dei doveri nelle *Institutiones* di Thomasius si rimanda per tutti a K. Luig, *Von Samuel Pufendorf zu Christian Thomasius*, in F. Palladini-G. Hartung (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, pp. 142-143 e a W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., pp. 170-171.

[15] Al pari di Pufendorf, Thomasius costruisce l'eguaglianza in forma di *aequalitas juris*, facendola derivare dal precetto generale, che orienta e dirige tutti i doveri *erga alios*, vale a dire quello che recita: «alium hominem tanquam aeque hominem tracta»: *Institutiones*, cit., liber II, caput III, par. 19, p. 116. Pufendorf aveva definito il dovere di eguaglianza in termini simili: «ut quisque alterum hominem aestimet atque tractet, tanquam naturaliter sibi aequalem, seu ut aeque hominem»: *De Jure Naturae*, cit., liber III, caput II, par. I, p. 314. Sul concetto pufendorfiano di eguaglianza mi permetto di rimandare a

La revisione a cui Thomasius sottopone la categoria di dovere nella sua opera giusnaturalistica della maturità, i *Fundamenta iuris naturae et gentium* del 1705, è molto probabilmente da ricondursi all'influenza che il sensismo lockiano[16] e l'allora nascente movimento pietistico[17], con il suo «convincimento che il cristianesimo non consista nel sapere, ma nell'operare con amore»[18], avevano sortito sull'antropologia, che in questo scritto fonda la sua *Pflichtenlehre*.

Nei *Fundamenta* Thomasius ribalta, infatti, il rapporto fra *ratio* e *voluntas*, reinterpretando le due principali *potentiae* dell'animo umano in chiave sensistica, e ponendosi sostanzialmente l'ambizioso obiettivo di determinare i limiti della razionalità umana[19].

Più in particolare, delle due facoltà, che si muovono in un campo di forze interne o esterne all'uomo[20], la ragione si presenta in forma di *intellectus*[21], mentre la volontà[22] viene concepita non come facoltà morale, bensì come *potentia activa*, forza naturale e necessaria[23]. Per queste sue caratteristiche, dunque, la volontà

V. Fiorillo, *L'altro, "ut aeque homo": eguaglianza e "dignitas individui" nell'antropologia politica di Samuel Pufendorf*, in V. Fiorillo-F. Vollhardt (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 105-138; parzialmente ripubblicato, in versione tedesca, in D. Hüning (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 16 (in corso di stampa).

16 Agli inizi del Settecento Thomasius aveva intrapreso la lettura di Locke, ed in particolare del suo *Saggio sull'intelletto umano*, subendone fortemente l'influsso. Per una biografia intellettuale di Thomasius si rinvia per tutti a F. Battaglia, *Christiano Thomasio, filosofo e giurista*, Roma, Società Editrice del «Foro Italiano», 1936, pp. 21-127 ed al recente contributo di P. Schröder, voce *Thomasius, Christian (1655-1728)*, in H. F. Klemme-M. Kuhen (eds.), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, London-New York, Continuum, 2010, vol. 3, pp. 1170-1175.

17 «Dalla fine del 1689 [Thomasius] inizia sempre più a seguire quei pii teologi del declinante XVII secolo, che vengono in generale designati come "pietisti": Spener, Francke ed Arnold»: W. Schneiders, *Naturrecht und Liebes-ethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1971, p. 229. Thomasius si allontana però dal pietismo, quando tale movimento degenera con Francke «in una pratica di bigotteria e di formalismo»: F. Battaglia, *Christiano Thomasio*, cit., p. 74. Sui rapporti fra Thomasius ed August Hermann Francke si diffonde il volume di F. Tomasoni, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 223-243. Lo stretto intreccio in Thomasius di pietismo ed illuminismo è messo in luce, infine, da A. Villani, *Christian Thomasius, illuminista e pietista*, Napoli, Arte Tipografica, 1997.

18 F. Battaglia, *Christiano Thomasio*, cit., p. 53.

19 Sulla stessa linea interpretativa cfr. ivi, p. 26.

20 Cfr. C. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori*, Halae et Lipsiae, 1718, 2. Neudruck der 4. Auflage Halle, 1718, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1979, liber I, caput I, par. XXXVIII, p. 39: «Scilicet potentiae humanae vel moventur ab aliis potentiis extra hominem, vel una potentia humana movet alteram».

21 L'intelletto viene definito dall'autore come «facultas animae humanae cogitandi in cerebro»: ivi, par. XVII, p. 33.

22 Thomasius determina, invece, la volontà quale «facultas ejusdem animae concupiscendi in corde»: *ibidem*.

23 Cfr. ivi, par. LVI, p. 44: «Ipsa tamen voluntas non est potentia voluntaria, alias enim daretur voluntas voluntatis, neque adeo spontanea, neque moralis; sed & ipsa in se naturalis potentia hominis est & necessaria».

non è libera[24]. Secondo Thomasius, sbaglierebbe, perciò, la dottrina scolastica nell'attribuire libertà alla *potentia volendi*, reputando libera ogni azione volontaria dell'uomo[25]. Assumendo una posizione presente anche nell'antropologia meccanicistica di Hobbes[26], Thomasius ritiene, però, che la volontà possa qualificarsi come potenza morale soltanto in considerazione dei suoi effetti. Ciò perché essa è «fons omnis moralitatis»[27], ovvero la scaturigine di tutte le azioni dell'uomo che, in quanto comandate dal volere stesso, si dicono volontarie e morali[28].

In tale quadro, nella dialettica intelletto-volontà il pensatore dà prevalenza al secondo termine: è il volere, in quanto «primum agens animae humanae»[29], a muovere l'intelletto[30]. Con ciò Thomasius si fa assertore di quella «sottocorrente volontaristica dell'illuminismo tedesco, che giunge fino a Kant»[31].

Nonostante il pronunciato volontarismo dei *Fundamenta*, va tuttavia sottolineato che le due principali *potentiae* dell'animo umano instaurano tra loro

---

[24] A questo proposito, Frank Grunert precisa che la volontà dell'uomo thomasiano mancherebbe di «libertà deliberativa, nel senso della capacità o possibilità di scegliere liberamente»: F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 206. Dello stesso autore cfr. *Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus. Der Streit zwischen Hector Gottfried Masius und Christian Thomasius über Ursprung und Begründung der* summa potestas, in F. Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 51-77.

[25] Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput II, par. CV, p. 95: «Ut enim errarunt [Scholastici], quod actionem omnem voluntariam dixerunt esse liberam, & voluntati libertatem attribuerunt».

[26] Cfr., fra i tanti luoghi testuali in cui ricorre questa tesi, T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino* (*De cive*), a cura di N. Bobbio, Torino, Tea, 1988, cap. V, par. 8, p. 147: «Benché poi la volontà non sia di per se stessa volontaria, ma sia soltanto origine di azioni volontarie (infatti non vogliamo «volere», ma vogliamo «fare»), […]». In merito alla nozione di *volontà* nei due autori messi qui a confronto, si deve tuttavia precisare che, in linea generale, nell'uomo-macchina di Hobbes l'atto del volere *è* istinto, identificandosi esso con quell'appetito o quell'avversione che prevale nella mente umana, ponendo fine al processo deliberativo (sul punto cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, cap. sesto, spec. pp. 48-49). Viceversa, nell'uomo di Thomasius la volontà *non è* istinto, ma viene *dominata* da esso, e più precisamente dai tre affetti primari, sussumibili sotto il concetto di amore irrazionale (su tale punto teorico cfr., in questo stesso lavoro, *infra*, note 34 e 35). Tant'è vero che nella filosofia morale thomasiana la mancata assimilazione della *potentia volendi* all'istinto è ulteriormente dimostrata dal fatto che negli *affectuum intervalla* tale facoltà non è sottoposta all'influenza delle passioni, ma segue piuttosto la guida della ragione. In questo caso, insomma, la volontà è libera (a tal proposito cfr., in questo stesso saggio, *infra*, pp. 19-22, spec. p. 21).

[27] Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput I, par. LVI, p. 44: «dicitur tamen voluntas potentia moralis, quia est fons omnis moralitatis».

[28] Cfr. ivi, par. LV, p. 44.

[29] Cfr. ivi, par. LIV, p. 43.

[30] Cfr. *ibidem*: «at voluntas […] movet intellectum».

[31] W. Schneiders, *Vorwort* a C. Thomasius, *Ausübung der Sittenlehre*, Neudruck der Ausgabe Halle, 1696, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968 (pagine non numerate).

un rapporto di reciprocità, di «mutua relatio et cohaerentia»[32]: ciò fa sì che l'intelletto non si limiti ad attuare ciecamente i comandi della volontà[33].

Per comprendere il margine di operatività che Thomasius accorda all'intelletto, bisogna premettere che la volontà, in quanto potenza necessaria e non libera, è costantemente mossa da forze ad essa esterne – come la coazione arbitrariamente applicata dagli uomini – o da *potentiae* ad essa interne, e più precisamente da ciò che il filosofo denomina *amore irrazionale*[34]. Quest'ultimo viene da lui suddiviso, in base agli oggetti principali di esso, nei tre affetti primari (*cupiditates*) dell'animo umano, ossia la tensione al piacere sensuale o *voluptas*, l'aspirazione al riconoscimento di sé o *ambitio* ed infine il desiderio di possesso o *avaritia*[35].

E soprattutto le dinamiche, che connotano la volontà, sono segno che l'uomo thomasiano nasce corrotto dal peccato originale[36] o – come lo definisce l'autore – *stultus*[37]. Il suo volere è dominato dall'amore irrazionale, che – in quanto

---

32 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput I, par. XXXVII, p. 38.

33 Concordo qui con K. Luig, *Christian Thomasius*, in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt/Main, Alfred Metzner Verlag, 1987, p. 231. Sugli aspetti specificamente privatistici del pensiero thomasiano si rinvia ad Id., *Thomasius als Praktiker auf dem Gebiete des Privatrechts*, in F. Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728)*, cit., pp. 119-138.

34 Com'è noto, l'etica thomasiana – inserendosi a pieno titolo nella tradizione della dottrina morale cristiana – viene strutturata come *teoria dei doveri* e nel contempo come *teoria degli affetti*: scopo comune ad entrambe è il disciplinamento dei moti irrazionali della volontà. Più in particolare, la dottrina degli affetti viene articolata da Thomasius in una parte teorica, esposta nella *Einleitung zur Sittenlehre*, ed in una parte pratica, contenuta invece nella *Ausübung der Sittenlehre*. Nella prima opera si insegna l'arte dell'amore razionale che, quale suprema virtù, è primariamente amore verso gli altri uomini e, solo in seconda istanza o in maniera indiretta, amore di sé o amore di Dio (su questo aspetto dell'etica thomasiana si rinvia a W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., spec. pp. 156-163). L'*Ausübung*, viceversa – facendo da contraltare alla *Einleitung* – illustra la teoria del vizio dell'amore irrazionale, indicando allo stesso tempo la terapia per guarirne, vale a dire una sorta di cura secolarizzata dell'anima, medica e morale insieme. Nel panorama critico italiano sulla teoria thomasiana degli affetti sono di imprescindibile riferimento gli studi di Raffaele Ciafardone. Di tale autore si rinvia in particolare alla traduzione italiana, da lui curata, della *Einleitung*, contenuta in C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, Pescara, Sigraf Editrice, 2005. Nell'ambito della più recente letteratura sul tema si rimanda, infine, a G. Dioni, *L'*affektenlehre *nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, in A. Cesaro (a cura di), *L'angelo e la fenice. Percorsi di ermeneutica simbolica*, Napoli, Luciano Editore, 2007, pp. 121-140; rifluito, poi, in Id., *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., spec. pp. 80-96.

35 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput II, par. III, p. 74. A tal riguardo si rinvia per tutti a W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., pp. 211ss.

36 A proposito del rapporto fra peccato e delitto in Thomasius è stato osservato che per questo pensatore «avere concepito l'idea di frapporre una linea di demarcazione fra il peccato – che si commette nei confronti della divinità – e il reato – di cui si è responsabili di fronte ai nostri simili e alla comunità politica – fu un gesto culturale e politico di importanza epocale»: C. De Pascale, *Giustizia*, cit., p. 93. Sempre sul rapporto fra peccato e delitto, così come definito da uno dei modelli teorici della filosofia politico-giuridica del giovane Thomasius, da Samuel Pufendorf**,** cfr., invece, V. Fiorillo, *Delitto e peccato nel giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXXII, 1 (gennaio-marzo 1995), pp. 3-24; ripubblicato, in versione tedesca, in B. Geyer-H. Goerlich (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und seine Wirkungen bis auf die heutige Zeit*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, pp. 99-116.

37 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput III, par. IV, p. 102: «Homines omnes natura sunt insipientes & stulti, certe si hoc durius forte sonet, non sapientes».

rovesciamento e negazione dell'amore razionale[38] – lo ostacola nel conseguimento dell'autentica felicità su questa terra, consistente nel soddisfare la tendenza prevalente dell'organismo vitale dell'essere umano: l'istinto d'autoconservazione[39]. Tant'è vero che lo scopo supremo di ogni sforzo dell'uomo risiede nella felicità derivante dal possesso del bene, ossia di ciò che «potentias corporis alicujus conservat»[40]. In tal senso, «buono sarà […] ciò che aumenta le possibilità di vita; cattivo ciò che le diminuisce o annienta l'essere umano e le sue forze»[41].

Nonostante la sua naturale tensione a conservare la propria vita in una condizione di felicità[42] quanto più a lungo è possibile, l'uomo coltiva però in sé inclinazioni contraddittorie: a causa dell'inquietudine del suo animo egli è anche in grado di autodistruggersi, soggiacendo alla passione in lui dominante. A tal riguardo, uno fra i tanti luoghi testuali, che ben fa comprendere il modo thomasiano di concepire l'intima natura, pervasa dal male, dell'uomo stolto, è la seguente osservazione tratta dalla *Aus-übung*: «la tua inquietudine d'animo (*Gemüths-Unruhe*), il tuo amore irrazionale, che è accanto a te, con te e dentro di te, che ha lavorato l'intera essenza della tua volontà, come il lievito fa con la pasta, che è la causa della tua infelicità […]»[43]. Se la volontà è dunque «l'origine di ogni male»[44], al fine di depurarla e divenire in grado di attingere il vero bene[45], lo stolto deve

---

[38] L'amore razionale viene definito da Thomasius come «un *desiderio della volontà umana di unirsi o di rimanere in questa unione con ciò che l'intelletto umano ha conosciuto come buono*»: *Introduzione alla dottrina dei costumi*, a cura di R. Ciafardone, cit., sez. quarta, par. 7, p. 159. È stato, a tal riguardo, opportunamente osservato che in Thomasius «l'amore è il segno distintivo dell'uomo, poiché proprio attraverso esso egli è uomo. Non la conoscenza della verità (come affermavano Spinoza e Tschirnaus), bensì l'amore del prossimo rappresenta, dunque, lo scopo ultimo dell'uomo»: R. Ciafardone, *Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant*, in «Studia Leibnitiana», Bd. XIV (1982), p. 130.

[39] Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput I, par. LXXVII, p. 48. Su tale punto teorico si rimanda a K. Luig, *Christian Thomasius*, cit., in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, cit., p. 231 e a W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., spec. p. 172.

[40] *Fundamenta*, cit., liber I, caput I, par. LXXVI, p. 48.

[41] R. Ciafardone, *Introduzione* a C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, cit., p. IX. Sul rapporto tra bene e felicità in Thomasius cfr. anche W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., il quale precisa che in tale giusnaturalista «il bene è […] ciò che rende realmente felici»: ivi, p. 151.

[42] Com'è noto, nei *Fundamenta* Thomasius abbandona il principio della *custodia socialitatis*, su cui riposava il suo sistema giusnaturalistico delle *Institutiones*, perché reputato ormai inadeguato a distinguere tra i vari campi dell'attività pratica dell'uomo: cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. XIX, p. 171. In suo luogo, egli pone a base della sua etica il principio eudemonistico, che prescrive: «facienda esse, quae vitam hominum reddunt & maxime diuturnam & felicissimam; & evitanda, quae vitam reddunt infelicem & mortem accelerant»: ivi, par. XXI, p. 172.

[43] C. Thomasius, *Ausübung der Sittenlehre* (Halle, 1696), con introd. di W. Schneiders, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, I Hauptst., Par. 55, p. 34: «deine Gemüths=Unruhe/deine unvernünfftige Liebe/die bey dir/an dir/und in dir ist/ die das gantze Wesen deines Willens durcharbeitet hat/wie der Sauerteig den Teig/ die ist deines Unglücks Ursache […]».

[44] Cfr. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 204.

[45] Il vero bene – che Thomasius identifica con il bene dell'intero, il *bonum totius* – viene da lui distinto dal bene apparente o vero male, che, coincidendo con il bene della parte, inficia quello della totalità.

compiere un tragitto di *emendatio*, che possa condurlo ad approssimarsi alla *sapientia*. Ciò potrà avvenire soltanto per mezzo della disciplina dei moti irrazionali del suo animo, vale a dire mediante ciò che Thomasius denota, con accenti epicurei[46], *Gemüthsruhe* o *tranquillitas animi*.

E a ben guardare, la tranquillità dell'animo rappresenta l'obiettivo comune alla *teoria dei doveri*, esposta nei *Fundamenta*, così come alla *teoria degli affetti*, trattata nelle opere di *Sittenlehre*. È in altri termini sostenibile che entrambi i versanti dell'etica thomasiana ravvisino il loro «scopo ultimo nel mutamento dell'uomo per mezzo della regolamentazione o dominio [degli] affetti»[47].

In tale quadro, lo stolto – a causa della malvagità del volere e della corruzione dell'intelletto – non è in grado di assolvere autonomamente il dovere, imbrigliando i suoi affetti nocivi. A tal fine egli abbisogna di un'istanza coscienziale che, posta al di fuori del proprio animo, lo indirizzi e lo guidi sulla via dell'eticità: quest'istanza è il *sapiens*.

Il saggio – per la cui individuazione Thomasius «indica soltanto caratteristiche meramente empiriche»[48] – è colui che, in virtù dell'opportuna mescolanza di due tra i suoi affetti primari, la voluttà e l'ambizione, raggiunge l'equilibrio della volontà e l'indipendenza dell'intelletto. Da tale *mixtura* hanno origine capacità di giudizio pratico, tolleranza ed amore per i deboli. L'animo tranquillo del *sapiens*, divenuto «dominus passionum suarum»[49], consente all'intelletto di operare liberamente negli *affectuum intervalla*, recuperando in questo caso la sua rettitudine e la sua capacità di giudicare del bene e del male. A tal proposito il giusnaturalista afferma che «omnes affectus habeant sua intervalla, adeoque nullum sit dubium, quin tempore intervalli ratio libera recte

---

Con le parole di Thomasius: «bonum igitur totius est verum bonum, bonum partis totum destruens est verum malum, seu bonum apparens»: *Fundamenta*, cit., liber I, caput I, par. LXXXVII, p. 51. Su tale distinzione cfr. anche ivi, caput III, par. XXII, p. 105.

46 A riprova dell'ispirazione epicurea dell'etica di Thomasius, Schneiders ricorda come il pensatore avesse scritto «nel 1688 una provocatoria difesa del filosofo Epicuro, che approva[va] il piacere sensuale»: W. Schneiders, *Vorwort* a C. Thomasius, *Einleitung zur Sittenlehre* (Halle, 1692), con introd. di W. Schneiders, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968 (pagine non numerate). Specificamente dedicato all'esame della recezione di Epicuro nella filosofia morale thomasiana è il contributo di D. Kimmich, *Lob der >ruhigen Belustigung<. Zu Thomasius' kritischer Epikur-Rezeption*, in F. Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728)*, cit., pp. 379-394.

47 W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 214.

48 H.-L. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht*, cit., p. 20. Ad esempio, facendo appello al senso comune, Thomasius argomenta che per l'acquisizione della saggezza si richiede all'uomo esperienza e meditazione razionale insieme o anche che scarso è il numero dei saggi, nutrito invece quello degli stolti. A questo proposito vd. *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, parr. VI e XXVII, pp. 123 e 128-129. Di quest'ultima argomentazione si era valso, peraltro, anche Pufendorf nel criticare il *consensus gentium*, quale principio di legittimità dell'ordinamento naturale. Secondo quest'autore, infatti, alla ragione, espressiva del consenso, può inerire o meno una *naturalis rectitudo*, nel senso che essa può essere o anche non essere criticamente esercitata. In tale contesto l'esperienza ci mostra – Pufendorf osserva – «quod plures sint stulti, quam sapientes»: *De Jure Naturae*, cit., liber II, caput III, par. VII, p. 185.

49 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. LXXV, p. 184.

judicare possit de bono & malo»[50]. In breve, la *ratio* del saggio, non più soggetta alle inclinazioni malvagie della volontà, diviene nuovamente *recta* grazie all'adeguato combinarsi di *voluptas* ed *ambitio* e dunque capace di fungere da istanza normativa dell'animo umano[51]. Altrimenti detto, nell'interiorità del *sapiens* «la mescolanza degli affetti dell'ambizione e della voluttà permette che il volere venga nuovamente guidato dalla conoscenza dell'intelletto»[52]. In sostanza, per Thomasius, «la *saggezza* purifica l'intelletto, cosicché esso conosce […] la vera felicità della tranquillità dell'animo e in tal modo dispone la volontà […] a tendere […] principalmente a questa»[53].

Su tali basi, il *sapiens* esemplifica la tipologia caratteriale più adatta ad indicare agli stolti le regole dell'attività pratica, sostenendoli in quel graduale processo di purificazione del cuore, mai pienamente conseguibile, affinché essi «ab insipientia […] per gradus perveniant ad sapientiam»[54].

Più in particolare, dal saggio vengono trasmesse le norme del diritto naturale in senso lato, vale a dire quelle dell'*honestum* (morale), del *decorum* (costume sociale) e dello *justum* (giustizia)[55]; tripartizione, questa, che è peraltro già presente *in nuce* nelle *Institutiones*[56]. Tali norme tracciano un percorso unitario di emendazione[57], segnato dalla progressiva acquisizione di tre differenti beni: la pace interiore o *tranquillitas animi*, che rappresenta il *bonum eminens* ed è assegnabile all'onesto, la benevolenza reciproca, richiesta dal decoro, ed infine la pace esterna che, basata sul principio del *neminem laedere*, viene imposta dalle regole del giusto[58].

---

[50] Ivi, caput I, par. XCI, p. 52.

[51] Cfr. ivi, par. XC, p. 51: «ratio […] ipsa, seu intellectus hominis, quando libera est, i.e. a voluntate non movetur, & ipsa cognoscit differentiam inter bonum verum & apparens, recta dicitur».

[52] F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, cit., p. 210. Sul punto cfr., inoltre, G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., p. 96, il quale rileva che la volontà del *sapiens*, «grazie ad una 'costellazione' favorevole di affetti, non corrompe l'attività dell'intelletto, ma è guidata piuttosto dalle leggi della *recta ratio*».

[53] *Introduzione alla dottrina dei costumi*, a cura di R. Ciafardone, cit., sez. seconda, par. 124, p. 111: «Die Weißheit reiniget den Verstand, daß er […] die wahre Glückseeligkeit der Gemüths-Ruhe erkennet und dadurch den Willen disponiret […] nach dieser […] hauptsächlich zu trachten».

[54] *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. LXXIV, p. 184.

[55] Sulle norme della tripartizione dell'agire pratico si rinvia all'intero caput VI dei *Fundamenta*. Sul diritto naturale in senso lato cfr. ivi, caput V, par. XXIX, p. 151: «Sumitur […] jus naturae vel late, prout comprehendit omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia, sive sint regulae justi, sive etiam honesti & decori».

[56] Con riferimento alla tricotomia dell'azione pratica, luogo teorico centrale della filosofia morale e giuridica di Thomasius, Christoph Link evidenzia la sostanziale continuità sussistente tra l'impostazione giovanile delle *Institutiones* e quella matura dei *Fundamenta*. Sul tema cfr. C. Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*, Wien-Köln-Graz, Hermann Böhlaus Nachf., 1979, spec. p. 122.

[57] Circa la sostanziale unitarietà fra gli ambiti dell'agire nella filosofia pratica thomasiana concordo con G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., in particolare pp. 153-165.

[58] Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, par. LXXXIX, p. 141. Su tale punto teorico si rinvia a K. Luig, *Von Samuel Pufendorf zu Christian Thomasius*, cit., in F. Palladini-G. Hartung (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, cit., pp. 143ss.

Come si può notare, le norme della tricotomia «non si trovano ad un'eguale elevatezza nel valore», essendo «la norma dell'*honestum* […] quella qualitativamente più elevata»[59]. Tuttavia, nonostante la sua «inferiorità assiologica» rispetto ai precetti dell'onesto, il principio di giustizia riveste senz'altro un'importanza maggiore sul piano della prassi, rendendo esso possibile la convivenza tra gli uomini[60]. Difatti, «regulae justi magis sunt necessariae, quia sine iis genus humanum interiret, & stulti non possent duci in viam sapientiae»[61]. Garantendo la pace esterna, le norme dello *justum* si pongono, insomma, come «la *conditio sine qua non* per la conservazione degli uomini» e, nel contempo, come «la condizione indispensabile per la moralizzazione degli irragionevoli»[62].

Comunicando agli stolti, in funzione moralizzatrice, le norme dell'etica in senso ampio (*honestum* e *decorum*) ed in senso stretto (*justum*)[63], il *sapiens* assume la specifica veste di *doctor*, siccome tali regole, definite da Thomasius *consilia*[64], possiedono, in quanto tali, una semplice *vis consulendi stultis*[65].

Su tali basi, l'obbligo, che scaturisce come effetto primario da queste norme[66], si configura come interno nel caso dell'*honestum* e come interno-esterno, se derivato dal *decorum* o dallo *justum*. Inoltre, i comportamenti adeguati ai doveri, che traggono origine dai primi due campi dell'agire (dall'onesto e dal decoro), vengono guidati dalla virtù in generale, rendendo lo stolto un *homo virtuosus*, mentre quelle azioni, che si conformano agli obblighi propri dello *justum* – da interpretarsi quale «minimo etico»[67] – richiedono nell'obbligato un sentimento di giustizia, facendone un *homo justus*[68].

---

59 W. Kersting, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts*, in «Studia Leibnitiana», Bd. XIV (1982), cit., p. 194.

60 Sul punto cfr. *ibidem*.

61 *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. LXXIX, p. 185.

62 W. Kersting, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit*, cit., p. 194.

63 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput V, par. XXIX, p. 151: «Sumitur […] jus naturae vel late, […]; vel stricte pro solis praeceptis justi, quatenus ab honesto & decoro distinguitur».

64 Infatti, «lex naturalis & divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia»: ivi, par. XXXIV, p. 152. Il binomio concettuale *consilium-imperium* è stato opportunamente interpretato da Luca Fonnesu come il fulcro dell'intera filosofia pratica thomasiana, attraverso il quale il pensatore sassone sarebbe giunto a tracciare la distinzione fra etica e diritto. Come osserva Fonnesu, infatti, i *Fundamenta* di Thomasius costituirebbero «la maggiore trattazione moderna della coppia comando/consiglio», fornendo in tal modo «il contributo più rilevante, prima di Kant, in vista di una differenziazione delle prescrizioni e degli ambiti normativi ai quali esse danno luogo»: L. Fonnesu, *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 59.

65 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. VII, p. 168.

66 Cfr. ivi, caput V, par. X, p. 147: «obligatio omnis fluit ex norma agendi, tanquam effectus primario ab eo intentus, qui normam praescribit».

67 Cfr. E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1944, p. 377. Dello stesso autore cfr. *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1927, su Thomasius pp. 97-124.

68 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput V, par. XXV, p. 150: «Fluit etiam ex dictis, quod quae homo facit ex obligatione interna & regulis honesti & decori, dirigantur a virtute in genere, & ab iis homo dicatur

Oltre che del *doctor*, il *sapiens* può, poi, talvolta rappresentare l'idealtipo del *princeps*[69]. In tale veste, egli è interpretabile come una riattualizzazione settecentesca del filosofo-governante platonico[70], con la quale Thomasius avrebbe delineato *in nuce* quella «dottrina dell'intelletto limitato dei sudditi»[71], tipica della teoria politica dell'Assolutismo illuminato, che presupponeva «in linea di principio una differenza tra sovrani sapienti e sudditi ignoranti»[72]. Tale dottrina troverà, poi, piena espressione nel giusnaturalismo di Christian Wolff, che si atterrà «all'unità immediata tra gli scopi della filosofia e quelli della politica (perfezionamento e perciò felicità per mezzo della rettitudine)»[73].

In tale quadro, il principe sapiente di Thomasius si vale nei confronti degli stolti non di *consilia*, bensì di *imperia*[74], vale a dire dei comandi posti dalla *lex humana* positiva[75], i quali producono, a loro volta, una *obligatio externa*.

Di per sé, infatti, il *consilium* – che qualifica le leggi naturali o regole della tricotomia – «sine imperio insufficiens est ad emendationem»[76]. Per questo motivo, lo *justum* – coincidente (come si è detto) con il diritto naturale in senso stretto, «quod prohibet laesionem aliorum»[77] – necessita di venire rafforzato dal diritto positivo, che gli accorda sostegno e difesa (*munimentum*) per il tramite della sanzione coattiva[78]. In tal senso, l'obbligazione esterna, che discende dallo *jus positivum*, può intendersi come la conversione in senso coercitivo dell'obbligo interno-esterno dello *justum*. Quest'ultimo insiste, infatti, su quello stesso campo delle relazioni intersoggettive, disciplinato anche dalla legge posta dallo Stato[79], fissando «un *minimum* di richieste etiche, nella misura in cui queste siano, seppur minimamente, necessarie a preservare la pace esterna»[80].

---

virtuosus, non justus; quae vero facit ex regulis justi seu obligatione externa, diriguntur a justitia, & ab ejusmodi actionibus dicitur justus».

[69] Cfr. ivi, caput IV, par. LXXIX, p. 139.

[70] Sulla stessa linea interpretativa vd. K. Luig, *Christian Thomasius*, cit., in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, cit., p. 233.

[71] Cfr. W. Dilthey, *Zur Preussischen Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1973, Bd. XII, p. 197.

[72] W. Schneiders, *Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus. Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, nicht nur im 18. Jahrhundert*, in H. E. Bödeker-U. Hermann (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung-Politisierung der Aufklärung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, p. 47.

[73] *Ibidem*.

[74] Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, par. XXXII, p. 129: «vel enim sapiens consilia dat insipientibus, vel iis imperat».

[75] Cfr. ivi, caput V, par. XXXIV, p. 152: «lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur».

[76] Cfr. ivi, caput IV, par. LXXVII, p. 139.

[77] Cfr. ivi, caput V, par. LIII, p. 156.

[78] Cfr. *ibidem*.

[79] Cfr. ivi, pp. 156-157. Sul rapporto fra diritto naturale e diritto positivo in Thomasius si rimanda ad H.-L. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht*, cit., pp. 21-23, le cui conclusioni in merito al dovere in tale autore non sono tuttavia condivisibili, benché esse siano tratte da un'analisi, pur molto lucida, di tale concetto, nonché della tricotomia dell'agire pratico.

[80] C. Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit*, cit., p. 122.

In tal modo, Thomasius circoscrive un campo dell'attività pratica, entro il quale l'etica in senso lato, data dai precetti della tricotomia, ed il diritto positivo operano in stretta consonanza, ad integrazione di un ordinamento giuridico, da intendersi – del tutto in linea con la tradizione giusnaturalistica d'area germanica – quale ordine *etico-giuridico*[81].

È a tal riguardo importante sottolineare che la funzione svolta dalla *divisio* thomasiana tra gli ambiti dell'agire pratico offra un carattere eminentemente *metodologico*[82]. Tant'è vero che il *sapiens* separa i campi di regolamentazione della condotta umana a mero fine didattico: «sed postulat tamen methodi ratio, ut haec tria intime unita sapiens iterum mente separet; i.e. ut principia honesti, decori, justi distincte proponat»[83]. Difatti, le norme della tricotomia non rappresentano «valori tra loro scissi, bensì tre gradini sulla via del conseguimento del supremo fine dell'eticità: la maggiore felicità possibile qui in terra»[84]. A questo proposito, precisando il rapporto fra i differenti settori dell'attività pratica, il pensatore osserva che «honesta, decora, justa, non [sunt] subordinanda & collidenda, sed coordinanda»[85].

Com'è chiaro, l'acquisizione della tranquillità dell'animo e della pace tra gli uomini, nonché delle relazioni amichevoli con il prossimo scandisce le tappe ineludibili di un processo unitario[86], seppur ampiamente articolato al suo interno, il quale è vòlto a realizzare il supremo valore dettato dal primo principio del diritto naturale thomasiano, basato sull'istinto d'autoconservazione: l'incentivazione di una vita quanto più è possibile lunga e felice[87].

Difatti, nonostante le svariate e contrastanti visioni che gli stolti hanno della felicità[88], tuttavia il comando della conservazione della vita è da essi unanimamente condiviso. Tale principio rappresenta, per così dire, «il minimo

---

81 Di contrario avviso sono, tra gli altri, G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1999, pp. 163-164, il quale ritiene che Thomasius e Gundling non condividano la visione – comune ai giusnaturalisti tedeschi moderni – dell'ordinamento giuridico, quale ordine minimale di valori e W. Kersting, *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit*, cit., p. 196, il quale afferma che per Thomasius «la coazione, il diritto e la vincolatività esterna divengano […] concetti, che si definiscono reciprocamente. Il diritto morale non trova più spazio in questa concezione. La coercibilità diviene un contrassegno analitico dello stesso concetto di diritto».

82 Sulla stessa linea interpretativa cfr. G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., spec. pp. 153-165 ed E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, cit., in particolare p. 376.

83 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. XXXIX, pp. 176-177.

84 H.-L. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht*, cit., p. 22. Sulla felicità, quale *primum principium* del diritto naturale thomasiano nella sua fase matura, cfr. *supra*, nota 42.

85 *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. LXVI, p. 182.

86 Cfr. ivi, caput IV, par. XCI, p. 141: «Haec tria bona […] non sunt separanda»; cfr., inoltre, ivi, caput VI, par. XXXVI, p. 176: «Neque tamen separanda haec tria, quia amica conspiratione natura sua unita sunt».

87 Sul principio primo del giusnaturalismo, secondo Thomasius, si rinvia per tutti a W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., spec. pp. 174-176.

88 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. XXVIII, pp. 173-174.

comune denominatore della capacità razionale umana»[89], dovendo esso presentarsi come logicamente coerente[90], immediatamente comprensibile, non soltanto per l'intelletto dei saggi, ma anche per il senso comune degli stolti[91], e soprattutto adeguato alla «summa hominum miseria»[92].

Non è dunque un caso che i *Fundamenta* siano percorsi dall'idea non tanto della superiorità dell'uomo, quale soggetto libero e razionale, sugli altri ordini della natura, quanto piuttosto dall'amara constatazione della miseria e dell'impotenza morale dell'essere umano, quale creatura corrotta dal peccato[93]. Ciò conferma che Thomasius, «nonostante tutte le sue lotte […] mosse, in nome della ragione, alla demonologia e alla credenza nelle streghe e negli eretici[94], [abbia sempre] conservato una viva sensibilità per il potere del male nel mondo»[95].

Su tali basi, il percorso di *emendatio* dello stolto thomasiano non va confuso con il processo, originato dal dovere di *cultura sui*[96], il quale muove l'uomo pufendorfiano – quale soggetto capace di scelte etiche mediante l'imposizione degli *entia moralia*[97] – alla realizzazione della *perfectio vitae humanae*[98]. Né tantomeno l'*emendatio* va senz'altro assimilata alla *Bildung*, teorizzata dagli illuministi tedeschi ed *in primis* da Wilhelm von Humboldt[99], la quale coincide – com'è noto – con il

---

89 G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., p. 97.

90 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. IV, p. 167: «Debet autem primum principium, quod quaerimus, esse primo verum, h.e. cujus praedicatum cum subjecto necessario connectitur».

91 Cfr. *ibidem*.

92 Cfr. ivi, caput IV, par. II, pp. 121-122.

93 Secondo Thomasius, infatti, la *necessitas normae*, il bisogno di normatività, insito nell'uomo, non ne rivelerebbe la «praestantiam […] prae reliquis creaturis», bensì la «summa […] miseria»: cfr. *ibidem*.

94 Sulla battaglia intrapresa da Thomasius ai crimini di magia e di eresia, da intendersi quale lotta contro i pregiudizi, si rinvia ancora a F. Tomasoni, *Christian Thomasius*, cit., spec. pp. 161ss. Di questo volume cfr. la discussione critica condotta da G. Dioni in «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica», V, n. 1-3 (gennaio-dicembre 2007), pp. 81-86.

95 E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, cit., p. 378.

96 Sul dovere pufendorfiano di *cultura sui*, quale matrice della *Bildung*, mi si consenta di rinviare a V. Fiorillo, *Politica ancilla juris. La radici giusnaturalistiche del liberalismo di Wilhelm von Humboldt*, Torino, Giappichelli, 1996, spec. pp. 137-142.

97 È noto che la *divisio*, che Pufendorf opera tra enti fisici ed enti morali, viene criticata da Thomasius come pregiudizio. Quest'ultimo sostiene, infatti, sia l'intima connessione fra la natura morale e quella corporea dell'uomo, sia la possibilità di rendere la prima dimostrabile al pari della seconda. Su tale punto teorico cfr. *Fundamenta*, cit., caput prooemiale, parr. VII e XXIV, pp. 5 e 19; ivi, liber I, caput I, par. LX, p. 44 ed ivi, caput III, par. XII, p. 103.

98 Sul punto cfr., ad es., *De Jure Naturae*, cit., liber II, caput IV, par. I, spec. p. 226.

99 Nell'ambito della sconfinata letteratura sulla nozione humboldtiana di *Bildung* si rimanda soltanto ai contributi di P. Giacomoni, *Formazione e Trasformazione. "Forza" e "Bildung" in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*, Milano, FrancoAngeli, 1988; di C. Menze, *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Ratingen bei Düsseldorf, A. Henn-Verlag, 1965; Id., *Storia e Bildung nella prospettiva di Wilhelm von Humboldt e di Hegel,* in *W. von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»,* con presentazione di A. Carrano, Napoli, Morano, 1993, pp. 219-269; e di F. Tessitore, *L'etica di Humboldt e l'idea di perfezione*, in Id., *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche*, Napoli, Guida Editori, 1979, pp. 95-111; Id., *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt,* Napoli, Morano, 1965, *passim*.

processo di formazione dell'insieme delle libere forze dell'individuo, costantemente teso al dispiegamento dell'umanità morale del *Mensch*.

L'*emendatio* thomasiana, intrisa dello spirito del pietismo[100], è piuttosto un processo di purificazione del cuore, e perciò della volontà dell'uomo corrotto dal peccato; volontà, che si può dunque figurare come «una bestia da soma»[101], cavalcata a volte da Dio, e a volte da Satana. In quanto sforzo, spesso vano, dell'uomo di risollevarsi dalla *Geworfenheit*, effetto del peccato[102], l'*emendatio* di Thomasius presenta, tuttavia, quel medesimo intrinseco dinamismo 'morale', spinto *ad infinitum*, che anima l'uomo pufendorfiano, dedito alla *cultura corporis et animi*, così come l'individuo *gebildet* di Humboldt. Svariati sono, infatti, i gradi della *stultitia*, così come quelli della *sapientia*[103], la quale è, del resto, sempre suscettibile di regredire nel suo contrario[104]. Qui, come negli itinerari di perfezionamento del soggetto morale libero, non è mai possibile ottenere risultati certi e definitivi. «Semper tendendum plus ultra. Summum sapientiae culmen habet iterum infinitos gradus: etsi igitur non possis ad cacumen pervenire»[105].

Ed è proprio il concetto di *emendatio* a conferire unitarietà alla tripartizione dei campi dell'agire pratico[106], costituendo nel contempo una preziosa chiave di lettura della stessa divisione fondamentale delle obbligazioni – quella tra obbligo interno ed obbligo esterno – la quale sottende e percorre l'intera tricotomia.

Passando ad esaminare la *obligatio*, concetto centrale nel giusnaturalismo thomasiano, si può osservare in prima approssimazione come questa provenga

---

100 A tal riguardo, Christoph Link riscontra in Thomasius una fede «non dogmatica, ma viva, incline più al calvinismo – e di tanto in tanto anche al pietismo hallense – che non al luteranesimo ortodosso»: C. Link, *Herrschafts-ordnung und bürgerliche Freiheit*, cit., p. 255.

101 Cfr. M. Lutero, *De servo arbitrio* (1525), trad. it. a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana, 1993, p. 125. Quest'opera di Lutero – giudicata da Thomasius «un libro eccellente» (*herrlich Buch* [sic!]) – è, tra l'altro, esplicitamente richiamata alla fine della *Ausübung* a conforto della confutazione della libertà del volere. A questo proposito si legga *Ausübung der Sittenlehre*, cit., 15. Hauptst., Par. I, pp. 490-492. Per una disamina dell'antropologia luterana e dei suoi riflessi in campo specificamente socio-politico si rimanda a G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna, il Mulino, 2002. Della stessa autrice cfr. *Immagine, differenza, artificio. Prospettive sul problema del male*, Milano, FrancoAngeli, 2004, sull'individuo in Lutero pp. 83-95.

102 Anche Villani ravvisa nella materia giuridica esposta nei *Fundamenta* «la presenza di temi pietistico-luterani» ed innanzitutto la «radicalizzazione della "temporalità", della "finitezza", della "Geworfenheit", che, in conseguenza della "caduta nel peccato", segnano la struttura ontologica dell'"esserci" dell'uomo»: A. Villani, *Christian Thomasius, illuminista e pietista*, cit., p. 85, nota 15.

103 Difatti, Thomasius distingue l'estremo stolto dallo stolto medio e da quello infimo, così come il *sapiens* massimo dal medio e dall'infimo. Sul punto cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, parr. LXXIV-LXXVI, p. 138 ed ivi, caput VI, par. LXXV, p. 184.

104 Cfr. ivi, caput IV, par. VII, p. 123: «nullus […] sit, qui tam stabilis sit in sapientia, quin possit ad stultitiam relabi».

105 Ivi, caput VI, par. LXXVII, p. 185.

106 Tant'è vero che, per Thomasius, non può dirsi emendato «qui non simul honeste, decore & juste vivit»: cfr. ivi, caput IV, par. XCI, p. 141. Per questa ragione, soltanto il *sapiens*, che è in grado di adeguarsi spontaneamente ai precetti della tricotomia, mostra di essersi inoltrato sul cammino della purificazione morale dell'anima.

dalle regole dell'*honestum*[107], ossia della morale, e sia riconducibile, nelle sue interne articolazioni di obbligo interno ed obbligo esterno, alla tanto dibattuta definizione generale di essa, quale «inclinatio voluntatis per metum injectum (& spem suscitatam) a sapiente»[108].

Elemento definitorio centrale è dato qui dal timore (*metus*) e dalla speranza (*spes*), ossia da quelle che per Thomasius sono le due principali «affectiones affectuum primorum»[109], vale a dire i fattori essenziali di influenza sui tre affetti della *voluptas*, dell'*ambitio* e dell'*avaritia*, ricompresi nell'amore irrazionale. Insieme alla gioia e alla tristezza, il timore e la speranza sono, quindi, «passioni dell'anima» (*passiones animae*)[110], che inducono modificazioni della volontà.

Benché dalla sua definizione generale il dovere pàia esaurirsi in una mera «reazione affettiva della volontà»[111] ad una pressione esercitata su di essa soprattutto dal timore, è tuttavia sostenibile che i due generi di obbligazione, l'interna e l'esterna, implichino tipi diversi di vincolatività.

Di ciò rende implicitamente avvertiti lo stesso Thomasius nel *caput prooemiale* della sua opera giusnaturalistica maggiore, facendo discendere dalla non sufficiente distinzione tra pene divine e pene umane[112] la mancata divisione tra obbligo interno ed obbligo esterno. Più precisamente, oltre a non segnare un chiaro discrimine fra i differenti tipi di sanzione, i suoi due predecessori, Grozio e Pufendorf, non avrebbero considerato con adeguata attenzione il nesso, che in natura sussiste necessariamente tra pena divina ed atto vizioso. Per questi motivi, soltanto l'obbligazione esterna sarebbe stata per lo più esaminata e dibattuta (*ventilata*), trascurando perciò quella interna, che esemplifica invece la più nobile specie di dovere[113].

Sulla base di questa premessa, iniziando dalla *obligatio externa*, che scaturisce dall'*imperium*, ossia dal comando del *sapiens qua princeps*, si può notare come essa contempli, nell'ipotesi di sua violazione, una pena dipendente dall'arbitrio umano, la quale si può perciò anche schivare con l'ausilio dell'astuzia o in altro modo[114]. Quest'obbligo è con tutta evidenza corredato di una *vis cogendi* di carattere sensibile, proveniente dall'esterno dell'individuo; coazione, che non mira tanto a prospettare alla

---

107 Cfr. ivi, caput V, par. XX, p. 149: «obligatio quidem oritur etiam ex regulis honesti».
108 Ivi, caput IV, par. LX, p. 135.
109 Cfr. ivi, caput II, par. VIII, p. 75.
110 Cfr. ivi, par. IV, p. 74.
111 Cfr. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 259.
112 Sulla categoria di pena in Thomasius è di imprescindibile riferimento lo studio di M. A. Cattaneo, *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, Milano, Giuffrè, 1976.
113 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput prooemiale, par. X, p. 6: «[…] in doctrina de poenis poenae divinae a poenis humanis non fuerint secretae, sed poenae divinae communiter ita fuerint consideratae, quasi nullam haberent naturalem connexionem cum actibus vitiosis». Sul punto cfr., inoltre, ivi, par. XI, p. 7: «Eadem ex causa etiam factum fuit, ut obligatio interna, quae est nobilissima obligationis species, non fuerit distincta ab obligatione ex-terna, sed sola haec posterior fere pro obligatione ventilata». Su questo stesso tema vd., infine, ivi, liber I, caput IV, par. LXVI, p. 136.
114 Cfr. ivi, par. LXI, p. 135: «Obligatio vero duplex est, alia interna, […]; & externa, quae oritur ex metu & spe lucri & periculi incerti ab arbitrio humano dependentis, quod astutia forte elidi, vel alio modo evitari potest».

volontà motivazioni razionali di tipo persuasivo[115], quanto piuttosto a forzarla mediante il timore suscitato da un pericolo incerto, in quanto arbitrario[116].

Tale forma di obbligo è, per così dire, 'strumentale' all'emendazione dello stolto, essendo soprattutto a quest'ultimo che essa si rivolge al fine di indurlo, mediante un *dolor sensibilis*[117], a tendere al vero bene[118] attraverso il soffocamento delle passioni viziose o lo stimolo di quelle, che soddisfano invece l'istinto d'autoconservazione[119]. Tant'è vero che lo stolto «magis metuit poenam externam»[120], non essendo in grado, da sé solo, di avvertire la vincolatività dell'obbligo interno, proprio perché egli ignora o non tiene in debito conto la connessione necessaria tra castigo interiore ed atto vizioso, che Iddio ha stabilito per l'ordine della natura[121].

Nell'animo dello stolto, infatti, ad una volontà malvagia si accompagna una *ratio corrupta*, vale a dire una ragione che, in quanto mossa dalla *potentia volendi*, prende per vero bene il bene apparente[122]. Pertanto, nello *stultus* non è tanto l'intelletto a porsi quale *primum agens* dell'animo umano, quanto piuttosto gli affetti ad operare nella loro veste di «conatus agendi»[123], vale a dire di spinte interiori di determinazione della volontà all'agire.

Ciò nondimeno, Thomasius pare concedere anche allo stolto un margine di operatività della sua *facultas cogitandi* proprio mediante la distinzione, da lui tracciata, fra timore razionale e timore irrazionale (*metus rationalis vel irrationalis*). È razionale il *metus*, qualora l'uomo timoroso valuti correttamente le forze, favorevoli o ostacolanti, che sono a fondamento del timore stesso, temendo dove vi è effettivamente da temere[124]. In questo caso il pensatore sembra riconoscere nella ragione dello *stultus*, sebbene corrotta dall'influenza del timore, la capacità di valutare le circostanze di fatto, che si pongono come causa del timore medesimo. Per tale via, la filosofia morale thomasiana diviene «quasi la dottrina della

115 Cfr. ivi, par. LVI, p. 134: «Imperium rationes […] praesupponit, sed non multum ratiocinatur».
116 Cfr. ancora una volta ivi, par. LXI, p. 135.
117 La forza coercitiva è definita, infatti, da Thomasius come una «potestas insipienti inferendi dolorem sensibilem, dependentem ab arbitrio inferentis»: ivi, par. LVII, p. 134.
118 Sulla nozione thomasiana di bene cfr. *supra*, nota 45.
119 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, par. XXXV, p. 130.
120 Cfr. ivi, par. LXIX, p. 136.
121 Cfr. ivi, par. LXIII, p. 135: «Obligatio […] intrinseca inter stultos fere non habetur pro obligatione, quia vel ignorant, vel contemnunt connexionem rerum necessariam, & magis timent mala arbitraria». A questo proposito, Dioni sottolinea opportunamente la «incapacità dello stolto di cogliere razionalmente la *connexionem rerum necessariam*, ovvero l'ordine che regge e governa il creato»: G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., p. 117.
122 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput I, par. XC, p. 51: «At ubi a voluntate impulsa bonum apparens pro vero habet, dicitur ratio corrupta». Sul *distinguo* tra *verum bonum* e *bonum apparens* cfr. ancora una volta *supra*, nota 45.
123 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput II, par. IX, p. 75.
124 Cfr. ivi, par. XXIX, p. 80: «Iterum & metus & spes est vel rationalis vel irrationalis. Rationalis est, si homo metuens vel sperans recte aestimat vires potentiarum vel adjuvantium vel pugnantium, adeoque metuit, ubi metuendum est, & sperat, ubi sperandum est».

razionalità di determinate speranze e timori, laddove è razionale il timore o la speranza, che agisca *attraverso l'intelletto* sugli affetti e con ciò sulla volontà, la quale, a sua volta, indirizza l'intelletto e con ciò la condotta dell'uomo»[125].

Nonostante l'ammissione del ruolo non del tutto passivo svolto dallo stolto nell'adempimento del dovere esterno, tuttavia questa forma di *obligatio*, appunto perché basata sulla coazione sensibile, rimane pur sempre strumento indispensabile per la correzione della tendenziale irragionevolezza e malvagità dell'uomo, finendo col configurarsi sostanzialmente come *remedium peccati*. In altri termini, in questo tipo di obbligo la coercizione – provenendo dall'esterno, ossia dalla *potestas* del *sapiens qua princeps*, ed agendo per il tramite del timore – sopperisce all'impotenza morale dello stolto. La natura costrittiva di tale dovere è, insomma, segno inequivocabile del «contenuto satanico, che nella visione luterana [di Thomasius] inerisce sempre […] al *summum bonum*, così come gli uomini possono comprenderlo ed […] intendono realizzarlo»[126].

Diversamente che in quella esterna, nell'obbligazione interna[127] è insita, invece, una *vis obligandi* derivante dal consiglio del *sapiens qua doctor*, il quale – come precisa l'autore – non detiene alcun potere di coercire[128], ma può soltanto far presente alla volontà dello stolto le motivazioni razionali (*ratiocinationes*), atte a convincerlo a seguire l'esortazione morale implicita nel *consilium* medesimo[129].

Per questa sua connotazione morale il dovere interiore è ritenuto dal saggio la specie più nobile di *vinculum voluntatis*: ad esso egli può conformarsi spontaneamente con la sua *ratio tranquilla*, non turbata dal movimento degli affetti. Nell'animo del saggio, infatti, «mediante una favorevole costellazione di affetti [diviene] possibile tanto la conoscenza razionale della norma, quanto la guida razionale della volontà»[130]. In altre parole, la ragione del *sapiens*, «liberata dall'influenza negativa delle *passiones voluntatis*, torna ad essere la suprema istanza normativa della psiche umana, determinando la volontà all'azione morale»[131].

---

125 K. Luig, *Christian Thomasius*, cit., in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, cit., p. 231 (*corsivo mio*).

126 E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, cit., p. 378.

127 Sulla *obligatio interna* in Thomasius si rinvia, nel panorama critico più recente, alle osservazioni di G. Dioni, *Il dovere morale interiore, come* obligatio perfectior externa, *nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, in F. Lanchester-T. Serra (a cura di), *"Et si omnes…". Scritti in onore di Francesco Mercadante*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 341-360; ripubblicato, in versione tedesca, in V. Fiorillo-F. Grunert (Hrsg.), *Das Naturrecht der Geselligkeit. Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 2009, pp. 69-87.

128 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, par. LX, p. 134: «Itaque consilium dans intendit persuadere, nec vim habet cogendi».

129 Cfr. ivi, par. LXI, p. 134: «Consilium ratiocinationes suppeditat insipienti palpabiles».

130 F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, cit., p. 210. Sulla dialettica intelletto-volontà nell'animo del *sapiens* cfr. *supra*, pp. 20-22.

131 G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., p. 147.

Ed è proprio con riferimento allo spontaneo adeguarsi del saggio al dovere interiore che Thomasius tempera significativamente la sua impostazione volontaristica[132].

Sulla base di tali presupposti, al fine di comprendere il tipo di vincolatività esercitato dal dovere interiore, bisogna innanzitutto tener presente che quest'ultimo trae origine dai precetti dell'*honestum*, ossia da norme giusnaturalistiche, che Thomasius definisce come *consilia*, e non come atti di volontà o comandi (*imperia*) del legislatore divino.

In tale quadro, i *consilia* rappresentano «enunciati di mezzo-scopo, basantisi su nessi causali razionalmente colti»[133]. Sotto il profilo della loro conoscibilità[134], dunque, i consigli «sono fondamentalmente indipendenti dalla visione di un'istanza che pone la norma, ed in particolare dalla visione di Dio»[135].

In coerenza con tale interpretazione della legge naturale, il Dio di Thomasius non si configura come il «legislator despoticus, hominem extrinsece ad poenam obligans»[136], bensì come «Pater, Consiliarius, Doctor»[137], vale a dire come la fonte di ispirazione e di guida del cuore dell'uomo[138]. Egli potrebbe essere qualificato, valendosi della stessa terminologia thomasiana, come il *sapiens* supremo. Si può in tal senso sostenere che nel suo pensiero giusnaturalistico della maturità Thomasius concepisca Dio – così come farà successivamente Kant[139] – quale principio regolativo della condotta umana.

Sulla base di queste premesse, la negazione da parte di Thomasius di una fondazione volontaristica del diritto naturale[140] comporta che, per lui, violazione

---

132 Sulla stessa linea interpretativa cfr. ancora una volta F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, cit., p. 210.

133 W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 174.

134 Per quanto attiene, invece, al *principium essendi* del diritto naturale thomasiano, Iddio, in quanto creatore della natura in generale e di quella umana in particolare, si pone come autore e causa ultima dei *consilia*. Secondo Thomasius, infatti, «jus vero naturale, cum quorumlibet cordibus inscriptum sit, nec revelatione aliorum & autoritate sola opus habeat; inde divinum dicitur, videlicet, quia ortum ducit ab autore naturae omnis, etiam humanae, Deo»: *Fundamenta*, cit., liber I, caput V, par. XXXIII, p. 152.

135 W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 174.

136 *Fundamenta*, cit., liber I, caput V, par. LI, p. 156.

137 Cfr. ivi, par. LII, p. 156. Sull'idea thomasiana di Dio si rimanda per tutti a C. Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit*, cit., spec. p. 122.

138 Più in particolare, nella riflessione espressa nella *Ausübung*, l'ente supremo, proprio perché concepito da Thomasius come *doctor* e non *legislator*, si manifesta come il Dio della grazia, al cui soccorso il pensatore affida l'emendazione morale dell'uomo e la salvezza della sua anima. Sul punto cfr., ad esempio, *Ausübung der Sittenlehre*, cit., 15 Hauptst., Par. 22, p. 521: «Là dove […] termina la *dottrina etica* (*Sitten-Lehre*), ivi la *sapienza divina* (*Göttliche Weisheit*) supplisce al difetto e all'imperfezione di essa. La dottrina etica non va oltre il far conoscere all'uomo la condizione di bestialità, guidandolo da essa ad una condizione di *umanità*. Tuttavia, in che modo questi debba venir guidato dall'umanità e dalla mera ragione al vero cristianesimo, lo mostra la Sacra Scrittura ed in ciò lo aiuta la grazia divina».

139 Cfr., ad es., I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, con introd. di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1975, tomo II, *Appendice alla Dialettica Trascendentale*, in particolare pp. 526-527.

140 Secondo Thomasius, se le norme del diritto naturale si volessero fondare sul principio di convenienza delle azioni umane con la volontà divina, allora esse non sarebbero più universalmente

del dovere (interiore) non possa più significare (diretta) trasgressione del volere divino.

Altrimenti era avvenuto, ad esempio, in uno dei modelli teorici del giovane Thomasius, vale a dire in Samuel Pufendorf, per il quale la legge di natura, proprio perché intesa quale comando divino, era indirizzata a vincolare la coscienza del soggetto morale, per mezzo della comprensione razionale dell'equivalenza tra violazione del dovere e disobbedienza alla volontà del creatore. In altri termini, l'efficacia della *obligatio naturalis*, derivante da tale legge, consisteva «ut conscientiam hominis stringat, seu ut homo intelligat, se, ubi eidem non satisfecerit, voluntati Numinis repugnare»[141]. In tale visione, l'esistenza della sanzione divina, non esplicitamente fissata dal dettame giusnaturalistico, veniva resa evidente al trasgressore del dovere per il tramite del «morsus […] conscientiae»[142], che attanagliava la sua interiorità, derivando dalla consapevolezza del *demerito* morale. Nell'ottica di Pufendorf, infatti, la pressione esercitata sulla volontà dell'obbligato è fondata sulla «comprensione di ciò che è effettivamente buono per la persona»[143]. Di conseguenza, il trasgressore dell'obbligo «deve riconoscere che egli *merita* il male, che colpisce colui che viola la prescrizione. […]. In questo senso *obligare* è vincolare moralmente»[144].

Per converso, in Thomasius, «se la legge naturale non riposa […] sul precetto di un *legislatore* divino, essa risale […] tuttavia ad un *consigliere* divino che, mediante la forma con cui creò la natura, raccomandò alle creature [stesse] un determinato modo di comportarsi»[145].

Su tali basi, nella concezione di quest'autore, l'ottemperamento dell'obbligo interno esige soltanto la comprensione razionale, implicita nel *metus damni*, e la conseguente accettazione dei mali occultamente fissati da Dio, quali risultato di una condotta di vita peccaminosa[146]. All'esplicazione della *vis obligandi*, nonché

---

vincolanti, siccome gli atei non ammettono l'esistenza di Dio. Su tale punto teorico cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. VIII, p. 168.

141 *De Jure Naturae*, cit., liber III, caput IV, par. VI, p. 363.

142 Cfr. *ibidem*. Viceversa, nell'uomo di Thomasius il timore razionale per il *malum necessarium*, che Iddio collega ad un'esistenza corrotta, non potrebbe di certo accompagnarsi col pufendorfiano *morsus conscientiae*. Difatti, nella filosofia morale thomasiana, di palese conio pietistico, e particolarmente nella fase esplicitata nella *Ausübung*, è pur vero che l'essere umano debba venire punito per il suo operato malvagio, ma è senza dubbio da menzionarsi quale errore corrente nella *Sittenlehre* il ritenere che egli possa meritare un encomio, se compie qualcosa di buono (cfr. *Ausübung der Sittenlehre*, cit., 15 Hauptst., Par. 21, p. 518). Ad esempio, nel caso in cui un uomo – osserva l'autore – «sia stato ostacolato dalla provvidenza divina, in modo tale che egli non abbia avuto la possibilità di peccare, [possibilità], che egli pur aveva ricercato, non vi è […] alcun motivo di lodarlo, anziché di glorificare Iddio»: ivi, p. 519.

143 A. Ägerström, *Recht, Pflicht und bindende Kraft des Vertrages nach römischer und naturrechtlicher Anschauung*, hrsg. von K. Olivecrona, Stockholm-Wiesbaden, Almqvist & Wiksell-Otto Harrasowitz, 1965, p. 60.

144 *Ibidem*.

145 W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 175 (*corsivo mio*).

146 Per Thomasius, infatti, le pene divine «occulte veniunt», proprio perché il nesso che lega il castigo divino al peccato non è né visibile, né immediatamente intellegibile specialmente per la ragione corrotta dello stolto. Su tale punto teorico vd. *Fundamenta*, cit., liber I, caput V, par. XXXIX, p. 153.

consulendi stultis, tipica del dovere interiore, è allora sufficiente la dimostrazione razionale del collegamento naturale e necessario di danni infiniti con la vita stolta e di infiniti beni con la vita sapiente[147]. Difatti, «contravvenire al consiglio», da cui deriva l'obbligo interno, «fa andare incontro a danni che hanno la loro radice nella natura delle cose, da ultimo, come causa, nella natura passionale dell'uomo incontrollato che non coglie quale sia il suo vero bene: è la natura stessa (quindi, da ultimo: Dio) che punisce l'uomo che non controlla le proprie passioni»[148]. Data la natura del castigo, che discende dall'inosservanza del consiglio, a colui che è astretto dall'obbligazione interna è richiesta, perciò, soltanto la coscienza del pericolo naturale e necessariamente operante nell'ordine delle cose per disposizione della potenza prima ed eterna[149].

È per questo motivo che Thomasius individua proprio nel saggio il soggetto privilegiato del dovere interiore. Il *sapiens*, infatti, con la sua *ratiocinatio tranquilla* e la sua volontà equilibrata, può figurarsi correttamente Dio non tanto come legislatore, quanto piuttosto come il *doctor juris naturae*, ossia come colui che insegna ed inscrive nel cuore degli uomini i princìpi del diritto naturale[150]. Ed è sempre in virtù del suo carattere equilibrato che il saggio può giungere a stimare altrettanto correttamente «vires potentiarum & naturas dolorum»[151], vale a dire l'ordine necessario delle cose e la natura delle pene divine.

Tutto ciò mette il *sapiens* nella condizione di fungere da modello normativo del comportamento dello stolto, al quale manca, viceversa, la comprensione della *necessitas naturae*; carenza, questa, determinata a sua volta da un'erronea opinione «de autore naturae, Deo»[152].

In tale contesto, Thomasius attribuisce all'obbligo interno un carattere tipico del dovere morale: quello di essere innanzitutto un'autobbligazione, nonostante le sue eventuali ripercussioni sul foro esterno. Per il giusnaturalista, infatti, il dovere interiore non sempre presuppone l'intersoggettività. Pertanto, anche se un individuo fosse solo, e dunque scevro di possibili influenze coattive provenienti dall'esterno, sarebbe comunque obbligato a disciplinare i propri

147 Cfr. ivi, caput VI, par. VII, p. 168: «Scilicet sufficit ad obligationem juris naturae internam & ad ejus vim consulendi stultis, demostratio necessariae & naturalis connexionis damnorum infinitorum cum vita stulta, & infinitorum bonorum cum vita sapiente».
148 L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, cit., pp. 61-62.
149 Cfr. ancora *Fundamenta*, cit., liber I, caput IV, par. LXI, p. 135: «Obligatio vero duplex est, alia interna, quae oritur ex conscientia periculi naturalis ex ordinatione potentiae primae & eternae necessario operantis, ut evitari non possit, vel lucri ex natura rei etiam necessario profluentis».
150 Cfr. ivi, caput V, par. XL, p. 153: «sapiens Deum magis concipit ut Doctorem juris naturae, quam ut legislatorem».
151 Cfr. ivi, caput IV, par. LXXI, p. 136. Sul punto si rinvia ancora una volta a G. Dioni, *Dalla* stultitia *alla* sapientia, cit., p. 118, il quale osserva come unicamente il *sapiens* sia «in grado di cogliere l'interazione tra le forze che governano il mondo naturale, insieme all'ordine che necessariamente ne guida lo sviluppo».
152 Cfr. *Fundamenta*, cit., liber I, caput VI, par. VII, p. 168: «[…] etiamsi stulti erroneam habeant opinionem de autore naturae, Deo».

affetti, in quanto in lui sempre vigile sarebbe il *metus rationalis damni*, qualora agisse contrariamente al dovere[153].

È qui evidente come la forza vincolante prodotta dall'obbligo interno non sia senz'altro assimilabile a quella pressione sulla volontà malvagia dello stolto che, nel caso dell'obbligo esterno, viene esercitata dal *sapiens qua princeps*, in quanto detentore di una «potestas insipienti inferendi dolorem sensibilem»[154].

Senza dubbio i due tipi di dovere sono accomunati da un elemento che Thomasius sottolinea con particolare enfasi, vale a dire dal *metus*, quale fattore passionale di modificazione della volontà non libera. Del resto, il medesimo elemento ricorre anche in pensatori come Pufendorf, il quale riconduce il rimorso di coscienza del trasgressore del dovere proprio al *metus*, derivante – in conformità alla fondazione teologico-volontaristica dell'obbligo, tipica di quest'autore – «ab altiore principio, & ex sensu quodam imperii divini»[155].

Su tali basi, tenendo presente che la vincolatività della *obligatio interna* di Thomasius non può immediatamente dedursi dalla volontà divina, ma alla sua efficacia è sufficiente la comprensione razionale, insita nel *metus*, del nesso naturale fra atto vizioso e pena divina, si può allora ipotizzare che tale obbligo produca, seppure per il tramite del timore, una sorta di *autocoazione* (dal vago sapore pre-kantiano) della ragione, pur sempre 'affettiva', del *sapiens* sulla sua volontà momentaneamente libera.

Ricapitolando, si può rilevare come Thomasius costruisca una nozione di *obligatio interna* come dovere radicalmente etico che, in quanto tale, esemplifica il modello più perfetto di obbligo, l'obbligo per eccellenza, che unicamente il *sapiens*, quale soggetto tendenzialmente morale, è in grado di adempiere liberamente. Con ciò Thomasius si inserisce a pieno titolo nella corrente tedesca del giusnaturalismo che, da Pufendorf a Wolff, elabora *Pflichtenlehren* incentrate su un concetto di dovere, quale vincolo etico.

Differenziandosi da quella interna, la *obligatio externa* o "dovere coercitivo" rappresenta, invece, per Thomasius, una specie soltanto imperfetta di obbligazione che, specificamente rivolta allo stolto, uomo schiavo delle sue passioni, assolve la mera funzione strumentale di indirizzarlo e sostenerlo in quel suo percorso di *emendatio*, vòlto alla realizzazione – progressiva, ma mai pienamente conseguibile – del bene morale

153 Cfr. ivi, caput V, par. XVIII, p. 149: «Alia igitur est ratio obligationis, quam supra internam diximus. Haec enim non semper supponit alios homines, sed, etiamsi homo solus esset, obligaretur ad moderandos affectus suos, quia remaneret metus rationalis damni, si contra faceret».
154 Cfr. ancora ivi, caput IV, par. LVII, p. 134.
155 Cfr. ancora una volta *De Jure Naturae*, cit., liber III, caput IV, par. VI, p. 363.