

Christian Thomasius

I FONDAMENTI DEL DIRITTO DI NATURA E DELLE GENTI

a cura di *Gianluca Dioni*

Postfazione di
Vanda Fiorillo



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Vanda Fiorillo, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Giuliana Parotto, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Christian Thomasius

**I FONDAMENTI
DEL DIRITTO DI NATURA
E DELLE GENTI**

a cura di *Gianluca Dioni*

Postfazione di
Vanda Fiorillo

FrancoAngeli

Copyright © 2013 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

*a Vanda Fiorillo,
saggio maestro*

*Wo keine Leidenschaft, kein Affect zu finden,
da ist auch keine Tugend.
Sind unsere Passiones kranck, so muß man sie
heilen, nicht ermorden.*

Johann Mattheson, Der vollkommene Cappellmeister

Indice

Introduzione di <i>Gianluca Dioni</i>	pag.	9
Nota del curatore	»	37
Christian Thomasius I fondamenti del diritto di natura e delle genti		
Capitolo proemiale	»	43
Libro I		
1. La natura morale dell'uomo	»	65
2. Le passioni dell'animo	»	103
3. I diversi costumi e beni degli uomini	»	129
4. Le norme delle azioni umane: consiglio e comando	»	147
5. Il diritto di natura e delle genti	»	169
6. Il principio del diritto di natura e delle genti e i principî del giusto, del decoro e dell'onesto	»	189
7. L'applicazione della norma	»	211
Postfazione Il dovere coercitivo esterno, come <i>remedium peccati</i> , nel giusnaturalismo di Christian Thomasius di <i>Vanda Fiorillo</i>	»	225
Indice dei nomi	»	251

Introduzione

«Nelle *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* ho difeso i principi sui quali l'illustre Pufendorf aveva costruito il diritto di natura e delle genti. Non me ne vergogno e non mi pento. Se per primo, infatti, Grozio ha nuovamente sollevato e iniziato a purgare questa utilissima disciplina, tanto imbrattata e corrotta dalla polvere scolastica da essere esanime, i fatti stessi mostrano come Pufendorf¹ l'abbia egregiamente e decorosamente nobilitata e difesa con coraggio contro numerosi avversari»². Nella sua essenzialità, l'*incipit* dei *Fundamenta*, oltre ad essere una chiara denuncia nei confronti

1. Nella *Paulo plenior, Historia Juris Naturalis* Thomasius considera Grozio come il promotore di quel movimento culturale che, opponendosi alle dottrine morali scolastiche, era stato poi portato a compimento da Pufendorf, che per primo aveva dimostrato scientificamente il diritto naturale. Il primo è descritto come «instrumentum, quo divina sapientia utebatur, ut initium faceret, tollendae confusionis adeo diuturnae luminis naturalis et supernaturalis. Dico *initium*»: Christian Thomasius, *Paulo plenior, Historia Juris Naturalis, cum duplici appendice. I. Censurae Boeclerianae in programma Rebhanii. II. Quinque Epistularum a Pufendorffio, Conringio, Boeclero ad Boineburgium scriptarum, cum notis, obscuriora, dubia, falsa illustrantibus ac refutantibus. In usum Auditorii Thomasiani*, Halae Magdeburgicae, 1719, ristampa anastatica, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1972, caput V, § XV, pp. 66-68. Pufendorf, invece, è considerato come colui, che «Grotium, ubi obscurius esset, exposuit, ubi dubia, aut parum verosimilia traderet, correxit, ubi deficeret, supplevit, Hobbesii pariter tradita modo secutus est, modo ea refutavit, potissimum autem scholasticorum doctrinas morales in Germania primus impugnavit, non solum demonstrationes, in doctrinam moralem cadere, evidentissime ostendit, sed & perseitatem scholasticam actuum, qui juris naturae objectum sunt, (quam cum socialitate conjunxerat Grotius) fortiter oppugnavit, naturam entium moralium distincte exposuit, eaque sub certis generibus & classibus collocavit; uno verbo: Jus Naturae & Gentium in justam formam artis primus redegit, quod ante eum tentaverat quidem Grotius, sed non perfecerat»: *ivi*, caput VI, § XIV, pp. 90-93.

2. Christian Thomasius, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique discernuntur principia honesti, justi ac decori, cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta Institutionum Jurisprudentiae Divinae*, Halae & Lipsiae 1705, ristampa anastatica dell'edizione 1718, Scientia Verlag, Aalen 1963, caput prooemiale, § I, p. 4. (*Ora e di seguito tutti i brani in latino ed in lingua straniera riportati in italiano sono stati tradotti – salvo diversa indicazione – da chi scrive*).

della tarda Scolastica, diviene una dichiarazione d'intenti che colloca Thomasius nella linea teorica tratteggiata e sviluppata da Grozio e Pufendorf e, allo stesso tempo, ribadisce la coerenza interna che, sebbene asistematicamente, percorre, nel suo complessivo e a volte tormentato svolgimento, il pensiero del giusnaturalista sassone. Se le *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*³, prima opera giusnaturalistica thomasiana, già nel titolo stesso manifestano l'intenzione di dimostrare e consolidare le fondamenta della dottrina pufendorfiana, difendendola dai feroci attacchi degli avversari, i *Fundamenta* costituiscono, invece, il naturale sviluppo del giusnaturalismo thomasiano e dell'opera di emendamento di tale disciplina avviata da Grozio⁴ e proseguita da Pufendorf⁵. Nella prospettiva thomasiana, infatti, il degrado in cui la tarda Scolastica aveva fatto precipitare la dottrina del diritto naturale era tale, che il filosofo nel *Caput Prooemiale* dei *Fundamenta* osserva: «di fronte a questa corruzione Grozio non ha potuto perfezionare tale disciplina e così Pufendorf si è trovato nella condizione di [dover] trattare più accuratamente molti argomenti. Allo stesso tempo, la degenerazione è stata tanto grande, che, anche dopo l'impegno pufendorfiano, rimangono trascurati molti argomenti ove esercitare le forze dell'ingegno. Di conse-

3. Cfr. Christian Thomasius, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae, libri tres. In quibus fundamenta Juris Naturalis secundum Hypotheses illustris Pufendorffii perspicue demonstrantur, et ab objectionibus dissentientium, potissimum D. Valentini Alberti, professoris lipsiensis, liberantur, fundamenta itidem Juris Divini Positivi Universalis primum a Jure Naturali distincte secernuntur et explicantur. Editio septima prioribus multo correctior*, Halae Magdeburgicae, 1720, ristampa anastatica della VII edizione, Halle, 1730, Scientia Verlag Aalen, 1963.

4. Nell'ambito dell'ampia letteratura sul giusnaturalismo groziano si rimanda per tutti ad Antonio Droetto, *Grozio e il concetto di natura come principio del diritto*, Milano, Bocca, 1948; Hasso Hofmann, *Hugo Grotius*, in Michael Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt am Main, Alfred Metzner Verlag GmbH, 1977, pp. 51-77; Franco Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1983; Id., *Secolarizzazione del diritto naturale e jus circa sacra nel pensiero di Ugo Grozio*, in Id., *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, CEDAM, 2003, pp. 67-82; Erik Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1927, pp. 6-63.

5. Sul giusnaturalismo pufendorfiano si rinvia soltanto ai contributi di Horst Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie*, München, Verlag C.H. Beck, 1972; Vanda Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, Jovene, 1992; Simone Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, Puf, 1994; Franco Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Milano, Giuffrè, 2001; Hans Welzel, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, trad. it. a cura di Vanda Fiorillo, Torino, Giappichelli, 1993; Erik Wolf, *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1939.

guenza, dopo una riflessione durata molti anni, proverò, se possibile, a garantire ai giovani studiosi qualcosa di utile e proficuo»⁶.

È ipotizzabile che la *meditatio*, alla quale fa qui riferimento Thomasius, si svolga in un arco temporale che, partendo dalla metà degli anni novanta del XVII secolo⁷, immediatamente precedenti alla pubblicazione del *Versuch vom Wesen des Geistes*⁸, avvenuta nel 1699, trovi il proprio culmine nel nucleo teorico elaborato nella *Observatio de natura legis tam divinae, quam humanae*⁹, pubblicata nel 1702 nel VI tomo delle *Observationes Selectae ad rem litterariam spectantes*, e si concreti, infine, nelle undici *ratio instituti*¹⁰ elencate nel *Caput Prooemiale* dei *Fundamenta*, ossia nei principî programmatici che costituiscono le ‘fondamenta’ sulle quali, secondo l’intenzione stessa del filosofo sassone, «aliter exstruendum sit totum aedificium morale»¹¹.

È necessario premettere, però, che i principî programmatici analiticamente elencati da Thomasius nel *Caput Prooemiale* presuppongono, a loro volta, due fondamentali prospettive teoriche che, riguardando la metodologia e la concezione antropologica caratterizzante il suo nuovo sistema mo-

6. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., caput prooemiale, § II, p. 4.

7. Tale linea interpretativa è sostenuta anche da Frank Grunert nell’introduzione ai *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*. Cfr. Christian Thomasius, *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*, Halle im Magdeburgischen, 1709, in Id., *Ausgewählte Werke*, Band 18, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Frank Grunert, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2003, Vorwort, p. VI.

8. Cfr. Christian Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes oder Grund-Lehren so wohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sitten-Lehre. In welchen gezeigt wird, daß Licht und Luft ein geistiges Wesen sey und alle Körper aus Materie und Geist bestehen auch in der gantzen Natur eine anziehende Krafft in dem Menschen aber ein zweyfacher guter und böser Geist sey*, Halle, 1699, in Id., *Ausgewählte Werke*, Band 12, herausgegeben und mit einem Vorwort sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Kay Zenker, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004. Sull’importanza di tale opera, generalmente sottovalutata dalla critica, al fine di un’adeguata ricostruzione del giusnaturalismo thomasiano cfr. Felice Battaglia, *Cristiano Thomasio, filosofo e giurista*, Roma, Società Editrice del Foro Italiano, 1936, pp. 72-82; Ernst Bloch, *Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, Berlin, Aufbau Verlag, 1953, pp. 19-22; Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1971, p. 49; Francesco Tomasoni, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell’illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 117-160; Antonio Villani, *Christiano Thomasius, illuminista e pietista*, Napoli, Arte Tipografica, 1997, pp. 56-60.

9. Cfr. Christian Thomasius, *Observatio XXVII. Natura legis tam divinae, quam humanae*, in Id., *Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium*, Tomus VI, Halae Magdeburgicae, 1702, pp. 255-292.

10. Cfr. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., caput prooemiale, §§ III, V, VII-XIII, XVI-XVII, pp. 4-17 (cfr. *infra*, pp. 46-58).

11. Cfr. *ivi*, § VI, p. 5 (cfr. *infra*, pp. 46-47).

rale, fondano e distinguono il giusnaturalismo dei *Fundamenta* dalla dottrina thomasiana delle *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*.

In riferimento all'aspetto metodologico, Thomasius, infatti, già nel titolo dei *Fundamenta* sottolinea con forza come il nuovo edificio morale, articolato tricotomicamente nelle categorie pratiche dell'*honestum* (morale), del *decorum* (costume sociale) e dello *justum* (diritto) si costruisca tramite proposizioni dedotte «ex sensu communi»¹². In tale prospettiva, nel paragrafo XXVI del *Caput Prooemiale*, il giusnaturalista invita i suoi avversari a considerare che si è «proposto di seguire sempre il senso comune e che non h[a] inteso fondare teorie bisognose di molte e sottili astrazioni. Chiunque lo voglia con poca attenzione ne percepisce intimamente la verità, avendo (...) cercato ovunque di collegare le conclusioni con i propri principî, tanto da non prendere in considerazione principî che non possano essere armonizzati facilmente con conclusioni palesemente e legittimamente vere»¹³. Come ha opportunamente osservato Frank Grunert nell'introduzione ai *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*, la traduzione tedesca dei *Fundamenta* pubblicata nel 1709¹⁴, «con questa revisione, non solo metodica ma anche contenutisticamente estesa, Thomasius rafforza e realizza tutta una serie di fondamenti programmatici, che sono caratteristici del suo *engagement* illuministico a partire dagli anni ottanta. Infatti, sviluppando la propria teoria sulla base del “senso comune”, ottiene le proprie conoscenze solo con l'aiuto della “pura ragione”, esclusivamente attraverso l'attenta analisi della propria natura [individuale] e senza il ricorso a convinzioni altrui»¹⁵. In altri termini, è possibile affermare che il nuovo fondamento metodologico, che sviluppa la dottrina thomasiana secondo il senso comune, servendosi della pura ragione e analizzando la natura umana individuale «quam singuli intra nos ipsos habemus»¹⁶, sia il mezzo per superare il pre-

12. «Hinc in titulo mentio facta sensus communis. Hac occasione dictum, quomodo res morales et in genere invisibiles cadere possint in sensum. Invisibiles partim efficienter per visum, ut signa in vultu et actionibus, item per auditum, ut ventus, item sermo quatenus est character animi, porro per olfactum et gustum, ut virtutes herbarum etc. partim negative, quod sentiamus aerem et lumen esse invisibilia, adeoque nec aerem nec lucem concipiamus cum Cartesianis, ut corpora visibilia sub certis figuris particularum»: ivi, § XXII, pp. 18-19 (cfr. *infra*, pp. 59-60).

13. Ivi, § XXVI, p. 20 (cfr. *infra*, pp. 60-61).

14. È interessante rilevare che la traduzione tedesca dei *Fundamenta* fu eseguita da Johann Gottfried Zeidler, il quale aveva, peraltro, già tradotto dal latino opere thomasiane dedicate al diritto ecclesiastico, con la collaborazione di Ephraim Gerhard, allievo di Thomasius, che sembra abbia rivisto soltanto i passi controversi del testo della propria opera maggiore. Cfr. *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*, cit., Vorwort, pp. XV-XVI.

15. Ivi, p. VI.

16. Cfr. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., caput prooemiale, § V, p. 5 (cfr. *infra*, p. 46).

giudizio dell'autorità¹⁷, che condizionava ancora Grozio e lo stesso Pufendorf, «uterque insuper excusandus, quod uterque scripserit adhuc iis temporibus, ubi omnes eruditi immersi adhuc erant auctoritati veterum»¹⁸. Inoltre, proprio ricorrendo al senso comune insito in ogni individuo, Thomasius intende elaborare una dottrina che, rifuggendo «ab omnibus terminis Logicis et Metaphisicis»¹⁹, sia facilmente e chiaramente accessibile a chiunque non sia immerso del tutto nei pregiudizi. In breve, nella prospettiva metodologica thomasiana, il ricorso al *sensus communis* costituirebbe il fondamento di un sistema di filosofia pratica che, edificato su un insieme di verità certe e irrefutabili, diviene accessibile all'uomo comune, che in tal modo può avviare un percorso di edificazione morale individuale, finalizzato al raggiungimento della felicità terrena.

Tale percorso di emendamento presuppone e si sviluppa, però, a partire da una concezione antropologica che, rispetto alle *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, è nettamente trasformata. Se, infatti, l'aspetto metodologico dei *Fundamenta* si fonda sul senso comune, la concezione antropologica alla base di tale opera si caratterizza per il drastico cambio di prospettiva intervenuto rispetto alle *Institutiones*, che vede la volontà facoltà primaria dell'anima umana, ossia «quod forma essentialis hominis consistat in voluntate, quod homo ab homine specie differat, quod regatur spiritibus oppositis etc. si modo palpabiliter sentias, verum esse, principium dirigens actiones humanas esse non intellectum, sed voluntatem»²⁰.

17. Thomasius riconduce tutti i pregiudizi a due *Hauptvorurteile*: il pregiudizio dell'autorità e quello della precipitazione. Il primo viene originato *ex insipiente imitatione* (cfr. ivi, liber I, caput III, § XVIII, p. 104), la quale fa sì che gli uomini prestino fede a ciò che viene detto loro da altre persone, piuttosto che fidarsi della propria esperienza. Il pregiudizio della precipitazione determina, invece, negli uomini conclusioni frettolose ed errate, tratte da dati oggettivi ed empiricamente rilevabili, impedendo il formarsi di un'opinione precisa circa lo stato delle cose (Cfr. Christian Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam*, Halae Magdeburgicae, 1702, caput VI, § 3, p. 117). «L'enfasi assegnata al potere del pregiudizio dell'autorità fa riconoscere l'orientamento principale del suo pensiero: la lotta contro il sistema delle forme di vita e di pensiero esistente, il quale viene percepito come fossilizzato»: Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, p. 93. Dello stesso avviso è Fritz Brüggemann, che ha interpretato il significato dell'accesa lotta di Thomasius contro i pregiudizi, ed in particolare contro il pregiudizio dell'autorità, come un «attacco condotto con molta audacia e coraggio contro le visioni ristrette del prevalente mondo accademico, [che] aprì la strada alla successiva considerazione del mondo nel senso dell'illuminismo»: Fritz Brüggemann (Hrsg.), *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise*, Lipsia, Verlag von Philipp Reclam jun., 1938, p. 30.

18. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., caput prooemiale, § III, p. 4 (cfr. *infra*, p. 46).

19. Ivi, § XXII, pp. 18-19.

20. Ivi, § XXIII, p. 19.

Tale cambiamento prospettico si era andato sviluppando, tuttavia, già nel corso delle due opere dedicate alla *Sittenlehre*²¹, giungendo a maturazione nel *Versuch vom Wesen des Geistes*, in particolare nel settimo capitolo, dedicato all'analisi dello spirito dell'uomo.

Ed è Thomasius stesso a sottolineare nel *Caput Prooemiale dei Fundamenta*²² l'importanza del *Versuch vom Wesen des Geistes*. Tale opera, finalizzata alla ricostruzione della «vera conoscenza dello spirito»²³, risulta indispensabile per delineare «la visione antropologica che funge da base al diritto naturale e positivo»²⁴, poiché «dalla vera conoscenza di se stessi e del proprio spirito dipende ogni *Weisheit*»²⁵.

A tale proposito, è opportuno precisare come l'antropologia thomasiana sia strettamente ancorata ad una prospettiva cosmologica in cui lo spirito dà forma alla materia, estendendola e contraendola: «materia enim est extensa, potentia extendens»²⁶. Dato che, secondo il filosofo sassone, «la forza di una cosa è qualcosa, ma qualcosa di diverso rispetto alla cosa di cui è forza»²⁷, ogni corpo consta allora di materia e spirito: la materia è visibile e può essere percepita tramite i sensi, mentre lo spirito, che è il principio del-

21. Già nei due volumi dedicati alla *Sittenlehre*, l'*Einleitung zur Sittenlehre* e l'*Ausübung der Sittenlehre*, pubblicati rispettivamente nel 1692 e nel 1696, Thomasius aveva anticipato tale cambiamento di prospettiva, considerando la volontà come l'unica facoltà dell'anima umana capace di conseguire il bene e, di conseguenza, la parte più nobile della natura umana. A tale proposito, cfr. Christian Thomasius, *Einleitung zur Sittenlehre*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, II, § 43, p. 74 e Id., *Ausübung der Sittenlehre*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, III, § 21, p. 81.

22. Cfr. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., caput prooemiale, §§ VI e XXI, pp. 5 e 19 (cfr. *infra*, pp. 46-47 e 59).

23. «Abbiamo detto nel precedente capitolo che fra l'altro la dottrina dello spirito universale ha la sua utilità anche nel fatto che l'uomo così riconosce se stesso. (...) L'uomo consta di una natura corporea e di uno spirito invisibile, il suo corpo e le parti di questo possono essere visti con gli occhi e toccati con le mani. Tuttavia, lo spirito è nascosto in noi, ed egualmente, a causa della sua unione con il corpo stesso, in base alle sue diverse disposizioni, provoca molteplici effetti nel corpo stesso, ed è sottoposto anche a molte alterazioni sia da parte di altri corpi esterni dotati di spirito, sia a causa dell'alterazione del proprio corpo (le quali [alterazioni] esso subisce tramite l'unione con altri corpi esterni). Allo stesso modo, ogni gioia ed ogni dolore risiedono originariamente nell'anima dell'uomo, perciò la conoscenza del nostro sommo bene e del nostro sommo male dipende dalla vera conoscenza del nostro spirito; varrebbe la pena che dopo le approfondite considerazioni sullo spirito universale, dicessimo qualcosa in particolare anche dello spirito dell'uomo»: *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 1, pp. 129-130.

24. Francesco Tomasoni, *Christian Thomasius*, cit., p. 119.

25. *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 4, p. 131.

26. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., liber I, caput I, § XXVII, pp. 36-37 (cfr. *infra*, pp. 73-74).

27. *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., II, Th. 26, p. 33.

la forza, è invisibile e costituisce la *natura* di ciascun essere corporeo²⁸. Più precisamente, «la natura dello spirito non può essere conosciuta di per sé, perché lo spirito è invisibile e senza la materia non tocca direttamente la rozza sensibilità dell'uomo. Si conosce la natura dello spirito per mezzo dei suoi effetti nei nostri o negli altri corpi, come quelli che ricadono sotto i sensi della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto e del tatto»²⁹. Ogni corpo, organico ed inorganico, è dotato, quindi, di un principio interiore d'attività, che è il risultato dell'azione dello spirito sulla materia. In altri termini, «la forma e la natura di tutti i corpi, in particolare di quelli terreni, è il loro spirito, poiché nel seme e nel momento del concepimento lo spirito dà a questi la loro forma e modella ogni corpo secondo il suo genere; esso [lo spirito] agisce in questi (...) ed in tal modo anche ogni corpo terreno diventa differente da ogni altro»³⁰.

Siamo qui di fronte al nucleo teorico dell'antropologia thomasiana, che interpreta le differenze tra i generi e le specie dei corpi terreni come il risultato dei diversi effetti generati dall'azione dello spirito sulla materia. In tale prospettiva, ogni corpo appartenente al medesimo genere e alla stessa specie è dotato di una sola potenza che ne dirige le azioni interne ed esterne, tanto che «qualora tu conosca la natura singolare di un solo corpo, potrai con sicurezza dedurre la natura e la potenza di ogni altro»³¹. Per questo motivo, «l'appetito sensitivo degli animali, straordinariamente affine alla volontà umana³², [dalla quale si differenzia per la mancanza della facoltà razionale], in tutte le bestie delle quali ci sono note le potenze persegue il bene ed avversa il male»³³, ossia ricerca ciò che conserva ed accresce la propria potenza, evitando ciò che la diminuisce³⁴. L'uomo, invece, unica eccezione nel creato, si caratterizza per la diversità della propria condizione naturale, perché «i singoli uomini hanno volontà concordi in poche cose, diversissime in molte e spesso in conflitto ed opposte, così che quello che

28. «Natura enim semper denotat potentias & virtutes, *Kräfte*»: *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., liber I, caput I, § III, p. 29 (cfr. *infra*, p. 68).

29. *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 22-23, p. 137.

30. Ivi, Th. 20, p. 137.

31. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, liber I, caput I, § C, p. 55. Nel § CI della stessa opera Thomasiaus rileva che «la stessa osservazione vale anche nei corpi più vicini all'uomo, come le bestie. Qualora tu osservi le azioni naturali di una sola volpe, scimmia, cane etc., avrai conoscenza di tutti gli animali dotati dello stesso aspetto»: ivi, § CI, p. 55 (cfr. *infra*, p. 90).

32. Su tale punto teorico cfr. Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., pp. 202-205.

33. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., liber I, caput I, § LXXXII, p. 49 (cfr. *infra*, p. 85).

34. Cfr. ivi, § LXXXIV, p. 50 (cfr. *infra*, pp. 85-86).

uno solo vuole, l'altro non lo vuole, o vuole il contrario. (...). Gli esseri umani non vogliono in eterno ciò che desiderano una volta, ma aspirano frequentemente a cose diverse, spesso opposte ed in contrasto tra loro, tanto che l'oggetto bramato in questo momento diviene loro invito in un altro, o vogliono il suo contrario, anzi, avvertono dentro di sé, in un solo e medesimo istante, l'angoscia degli affetti contrastanti, che li rapisce, tanto da non capire a lungo ciò che essi vogliono»³⁵. Di conseguenza, pur avendo in comune con l'appetito sensitivo delle bestie l'amore per la vita e il timore della morte, l'uomo ama la propria esistenza di una «passione disordinata comune a tutta la specie umana»³⁶, teme la morte, inorridendo delle cose che la provocano immediatamente e cercando tutti i mezzi per conservarsi in vita³⁷. Si differenzia, però, dalle potenze degli altri corpi e dall'appetito delle bestie, perché desidera molte cose, che gradualmente lo conducono alla distruzione, avversando invece ciò che promuove la propria conservazione³⁸. La natura peculiare dell'uomo si caratterizza, quindi, per la contraddizione interna che, minando la sua costituzione naturale, lo rende l'unica creatura vivente capace di peccare, ossia di violare l'ordine cosmico voluto da Dio, che guida ogni essere alla propria conservazione. Per converso, ogni altro corpo organico ed inorganico realizza necessariamente la propria natura all'interno del disegno divino, in quanto lo spirito che lo vivifica non è corrotto. In tale prospettiva, l'uomo è la creatura più misera³⁹, perché il suo spirito è stolto e folle, «molto più stolto dello spirito del più piccolo verme, di un'ape o di un ragno»⁴⁰. Per tale motivo, l'uomo è l'unica creatura che ha bisogno di una disciplina morale. «Ergo disciplina morali, i. e. tali doctrina quae rationis rectae et corruptae criteria evidentia ponat, opus est, qua utique non esset opus, si ratio hominis, uti communiter statuunt, illa rectitudine polleret, ut absque difficultate de vero bono et malo judicare posset. Alia enim corpora tali disciplina non habent opus, quia potentiae eorum non sunt corruptae. (...). Igitur et disciplina morali opus est, ut ostendat, quomodo homo doctrinam de vero bono in usum deducere possit, qua iterum non opus est in aliis corporibus, quia eorum potentiae id sponte faciunt»⁴¹.

35. Ivi, §§ CII, CV, pp. 55-56 (cfr. *infra*, p. 91).

36. Cfr. ivi, § LXXXIII, pp. 49-50 (cfr. *infra*, p. 85).

37. Cfr. *ibidem*.

38. Cfr. *ibidem*.

39. Cfr. *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 184, p. 187.

40. Ivi, Th. 186, p. 188.

41. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., liber I, caput I, §§ XCIV-XCV, p. 53 (cfr. *infra*, p. 88).

È qui evidente la matrice cristiana e più precisamente pietistico-luterana dell'antropologia thomasiana, che vede l'uomo caratterizzato da uno stato di deficienza. Dopo la caduta, l'essere umano non ha una *inclinatio directa* al vero bene, ma, diversamente dagli altri corpi, organici ed inorganici⁴², è determinato da una pluralità contrastante di voleri, che lo spingono a desiderare il proprio male.

A tale proposito, Antonio Villani ha lucidamente evidenziato come «la tesi della «fragilità» dell'uomo, conseguenza del peccato originale, che Thomasius fa propria sin dagli anni di Francoforte ed esplicita nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae* (...) del 1688, si ritrov[er]e operante nei punti chiave delle sue argomentazioni, costituendone paradossalmente la forza fondante»⁴³. Così, Thomasius giunge ad affermare che «tutti gli uomini sono per natura non saggi e stolti, e anche se ciò possa sembrare più sgradevole, sicuramente non sono *sapientes*». Allo stesso tempo, però, il giusnaturalista osserva come «riconoscere seriamente questo [principio] sia l'inizio della saggezza»⁴⁴. L'autentico saggio è dunque colui, che «quotidie magis magisque cognoscit stultitiam cordis humani, et maxime propriam»⁴⁵, ossia colui che, decifrando la vera natura umana, riconosce l'assoluta necessità di una disciplina morale, che indichi all'uomo la via da percorrere verso l'emendazione morale. In tale quadro teorico, *stultitia* e *sapientia* rappresentano i poli entro i quali si svolge, costruendosi, la personalità umana nelle sue dinamiche interne ed esterne. Tali dinamiche connotano l'uomo thomasiano quale uomo di cultura, ovvero esse delineano quel profilo antropologico, che Hans Welzel ha avuto il merito di cogliere nella filosofia di Samuel Pufendorf⁴⁶ e che costituisce senza dubbio il modello antropologico caratteriz-

42. «Ogni corpo consiste di una materia e di un doppio spirito, cioè di una natura visibile e di una invisibile in parte luminosa ed in parte aerea. In ogni corpo c'è un solo spirito ma molte forze. (...) Nella misura in cui le forze vengono assunte come facoltà dello spirito, esiste un'unica forza così come un solo spirito che anima tutti i corpi»: *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 10 e 25, pp. 133-134 e 138.

43. Antonio Villani, *Christian Thomasius*, cit., pp. 20-21.

44. «Homines omnes a natura sunt insipientes & stulti, certe si hoc durius sonet, non sapientes. Et hoc serio cognoscere, initium sapientiae est. Nam isti stulti sunt maximi, qui putant se esse sapientes, cum non sint, sunt enim tandiu moraliter incurabiles. At is vere sapiens est, qui quotidie magis magisque cognoscit stultitiam cordis humani, & maxime propriam»: *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, cit., liber I, caput III, §§ IV-V, p. 102 (cfr. *infra*, p. 131).

45. Ivi, § V, p. 102 (cfr. *infra*, p. 131).

46. Cfr. Hans Welzel, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, cit., pp. 45-58. Sul concetto di *cultura* in Germania è illuminante il lavoro di Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, trad. it. a cura di Giuseppina Panzieri, Bologna, Il Mulino, 1982, spec. pp. 81-122.

zante il moderno giusnaturalismo tedesco⁴⁷. L'uomo di cultura rappresenta ed incarna la «figura radicale dell'uomo che si fa, con la tenacia e la costanza necessarie al farsi (...). La volontà è (...) l'energia primaria di questo sforzo etico; su di essa trovano fondamento il principio del dovere e la responsabilità, che è propria dell'uomo razionale (...). Questa concezione pone le basi della costruzione filosofica del *sogetto*, quella figura teoretica e pratica che diventerà il fulcro di tutta la grande filosofia classica tedesca, dalle dimensioni logiche dell'appercezione leibniziana all'apriorismo formalistico di Kant, all'«io» dell'idealismo»⁴⁸.

In estrema sintesi, per il filosofo lipsiense la *sapientia* è conoscenza del vero bene⁴⁹, e non soltanto ricerca della verità⁵⁰. Paradigmatica a tal proposi-

47. Su tale punto teorico cfr. Vanda Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Torino, Giappichelli, 2000, specialmente pp. 100-105. A tal proposito, l'autrice sostiene che «nelle dottrine tedesche del diritto naturale, l'uomo non venga rappresentato come l'astratta macchina del razionalismo hobbesiano o, se si vuole, come una naturalistica entità pre-sociale, ma che venga piuttosto connotato in senso culturale fin dallo *status naturae*»: ivi, p. 105. Sullo stesso tema si rinvia anche ad Id., *L'altro, "ut aequae homo": eguaglianza e "dignitas individui" nell'antropologia politica di Samuel Pufendorf*, in Vanda Fiorillo-Friedrich Vollhardt (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna del XVII secolo*, Torino, Giappichelli, 2004, in particolare pp. 124-126.

48. Giulio M. Chiodi, *Profili antropologici introduttivi allo studio della socialitas nel Seicento tedesco*, cit., in Vanda Fiorillo-Friedrich Vollhardt (a cura di), *Il diritto naturale della socialità*, cit., p. 13. Dello stesso autore cfr. le osservazioni contenute in *Realtà istituzionale e simbolismo politico dell'Unione Europea. Europa dei governi o Europa dei popoli*, in Id., *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Torino, Giappichelli, 2002, in particolare pp. 48-56.

49. Per Thomasius il sommo bene coincide con la vera felicità dell'anima, che consiste in «*pensieri tranquilli e moderatamente mutevoli*. (...). E questa hanno avuto di mira i filosofi antichi, i quali hanno cercato il sommo bene in una *tranquillità dell'animo* o in un *diletto dell'animo*. (...). Essa, dunque, non è nient'altro che un *tranquillo diletto, consistente nel fatto che l'uomo non percepisce né dolori, né gioia per qualcosa, e in questo stato tende a unirsi con altri uomini che possiedono una siffatta tranquillità d'animo*»: Christian Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, trad. it. a cura di Raffaele Ciarfardone, Pescara, SIGRAF, 2005, II, §§ 62-63, 65, pp. 85-86.

50. È in tale prospettiva che va interpretata la polemica del giusnaturalista con Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, autore del trattato *De Medicina Mentis*, (cfr. E. Walther von Tschirnhaus, *Medicina mentis et corporis*, Amstelaedami, Magnus & Rieuwertz, 2 voll., 1686-1687, trad. it. a cura di Lucio Pepe e Manuela Sanna, Napoli, Guida Editori, 1987). Thomasius, infatti, nei *Monatsgespräche* del mese di marzo 1688 (cfr. Christian Thomasius, *Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand neue Bücher*, Band I, Januar-Juni 1688, Frankfurt am Main, Athenäum, 1972, I, pp. 354-446), contestava la dottrina del filosofo cartesiano, che identificava, invece, il sommo bene con la ricerca della verità. Nell'ottica thomasiana, «l'erudizione, la cultura dell'intelletto e la ricerca di nuove verità non erano dunque il sommo bene»: Francesco Tomasoni, *Christian Thomasius*, cit., p. 57. Sulla polemica tra Thomasius e Tschirnhaus, che poté godere del diritto di replica garantito agli interlocuto-

to diviene la *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione solida, superficialia & falsa*⁵¹ del 1708, ove Thomasius afferma che «la sapienza è formata da due parti, che in certo qual modo si integrano: dal vero e dal bene, delle quali due l'una si fonda sulla conoscenza, l'altra sulla pratica. La conoscenza di entrambe è detta erudizione, la pratica è detta azione o prassi. L'unità di vero e bene, erudizione ed azione, è la sapienza stessa. Infatti, la conoscenza della verità non risulta utile, se non è vissuta in modo retto, né è possibile godere piacevolmente delle cose, se non ne conosciamo la vera natura. Zoppica l'erudizione, se non si applicano nella pratica il vero e il bene conosciuti. Brancola nel buio la prassi, se non è illuminata dal vero sapere. Infatti, non tutto quello che è vero è anche buono, né ogni bene è vero. La scienza priva della pratica e la prassi sprovvista del sapere generano stolti»⁵².

La *sapientia* deve mostrare, quindi, quali siano i mezzi per promuovere la felicità, vale a dire ciò che si rivela essere veramente giovevole all'essere umano, distinguendo tali mezzi da quelli che risultano essere, invece, estremamente dannosi. In sostanza, la saggezza si identifica con la conoscenza stessa del vero bene, connotandosi così in senso squisitamente morale⁵³.

Il fondamento etico, che ispira la filosofia thomasiana, si manifesta chiaramente anche nel suo aspetto più propriamente teoretico⁵⁴. Definita, infatti,

ri della rivista, intervenendo nei *Monatsgespräche* del mese di giugno 1688, si rimanda a Francesco Tomasoni, op. ult. cit., pp. 52-67.

51. In tale *dissertatio*, che faceva seguito ad una prima dissertazione del 1694 (cfr. Christian Thomasius, *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione solida, superficialia & falsa*, 1694, in Id., *Programmata Thomasiana et alia scripta similia breviora coniunctim edita*, Halae et Lipsiae, 1724, pp. 308-364), il giusnaturalista lipsiense presentava la nuova edizione tedesca dell'opera di Pierre Poiret, *De eruditione solida, superficialia et falsa: libri tres, hac nova editione auctiores et correctiores, in quibus veritatum solidarum origo ac via ostenditur*, Francofurti et Lipsiae, 1708, in Id., *Programmata Thomasiana et alia scripta similia breviora coniunctim edita*, cit., pp. 598-655. Sul rapporto tra le due opere thomasiane, quella del 1694 e la successiva del 1708, si veda Francesco Tomasoni, *Christian Thomasius*, cit., pp. 86-97 e 250-255.

52. Christian Thomasius, *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione solida, superficialia & falsa*, cit., § I, p. 600.

53. «Una est sapientia. Consistit ea in viva cognitione veri boni. Dico *boni*. Unde vitandus error communis doctrinae, quae veram eruditionem et sapientiam quaerit in sola cognitione veri. Uti enim vel sensus communis docet, scientiam veritatum inutilium et noxiarum potius stultos reddere quam sapientes, ita haud dubie sapientes decet scientia rerum toti humano generi utilium. Atqui haec est scientia boni»: Christian Thomasius, *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae*, in Id., *Ausgewählte Werke*, Band 19, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Friedrich Vollhardt, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2006, caput I, §§ 1-4, pp. 3-4.

54. Il fondamento morale dell'illuminismo thomasiano è stato lucidamente evidenziato da Antonio Villani, quando afferma: «la "emendatio intellectus" per Thomasius non consiste, come per Cartesio, per Leibniz e poi ancora per Wolff, in un perfezionamento logico-metodologico delle possibilità conoscitive tendente ad un ampliamento della capacità di in-