

«TUTTI [GLI UOMINI] (...) ASPIRANO ALLA LIBERTÀ,
MA, ALLO STESSO TEMPO, TUTTI AMANO LA SCHIAVITÙ¹» .
LA *VOLUNTAS* QUALE *FONS OMNIS MORALITATIS*
NEL GIUSNATURALISMO THOMASIANO.

DOI: 10.7413/18281567189

di **Gianluca Dioni**

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

«Omnes affectant libertatem, & simul tamen omnes amant servitutem». The *voluntas* as *fons omnis moralitatis* in Christian Thomasius’ natural law.

Abstract

This essay tries to outline the dynamic of the deliberative process in Christian Thomasius’ politic anthropology, in the attempt to rebuild the nature of moral subject’s freedom. Starting from the analysis of the two faculties of the human soul, intellect and will, it comes to highlight the *voluntas* as active principle, that in his activity always move the intellect, by conditioning it. On the contrary, the last one can recognize the nature of the real good, only when it is not conditioned from the will. of enlarging the political spectrum of political identities in order to reactivate genuine political forces against a-democratic powers.

Keywords: voluntas, intellectus, ratio, necessitas, freedom.

Questo lavoro intende delineare il concetto di libertà nell’antropologia politica di Christian Thomasius, tratteggiando una parabola euristica che assume come ‘fuoco’ la dialettica interna

¹ C. Thomasius, *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, trad. it. a cura di G. Dioni, postfazione di V. Fiorillo, FrancoAngeli, Milano 2013, III, LI, p. 138.

all'anima umana tra intelletto e volontà. In particolare, la nostra indagine si concentrerà sull'esame della dottrina matura formulata ne *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, nel tentativo di dare rilievo alla centralità della volontà nella dinamica dell'agire etico e, allo stesso tempo, cercando di chiarire il grado di libertà delle facoltà, razionale ed appetitiva, attraverso la disamina della dicotomia interna al concetto di *necessitas*, distinta dal giusnaturalista, conformemente alla filosofia di scuola, in necessità assoluta e necessità ipotetica o relativa².

Secondo il filosofo sassone, infatti, il problema della libertà morale dell'uomo è saldamente ancorato alla natura della facoltà volitiva e, in particolare, alla posizione di preminenza che questa ha nei confronti dell'intelletto. Ciò risalta in tutta evidenza quando, nell'*Ausübung der Sittenlehre*, Thomasius osserva: «la volontà non può essere combattuta attraverso la conoscenza, [ma] soltanto per mezzo della volontà, e qualora noi vogliamo divenire virtuosi, dobbiamo combattere la volontà cattiva con una *volontà buona*. Ma dove l'uomo può trovare la buona volontà, se questa è ancora capace di ritenere buona la dominante cattiva volontà?»³.

Alla luce di quest'ultima citazione, la nostra 'tela' argomentativa prenderà preliminarmente le mosse dall'analisi della natura spirituale dell'uomo, per ricostruire l'ordito che fonda e dà vita alla «relazione e [al]la coerenza reciproche d'intelletto e volontà»⁴.

1. Lo spirito, quale forma e natura di ogni corpo

Per comprendere appieno il principio espresso nelle due opere dedicate alla *Sittenlehre*⁵, che sancisce la centralità della volontà nella dinamica dell'azione morale, e cogliere, così, la natura più intima del rapporto tra facoltà razionale e facoltà appetitiva, è propedeuticamente necessario passare in rassegna

² Cfr. Ivi, VII, LIII, p. 223.

³ C. Thomasius, *Ausübung der Sittenlehre*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, XV, 9, p. 504.

⁴ Ivi, I, XXXVII, p. 76.

⁵ 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 considerato 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. C. Thomasius, *Einleitung zur Sittenlehre*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, II, 43, p. 74 e Id., *Ausübung der Sittenlehre*, cit., III, 21, p. 81 (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).

la dottrina dello spirito formulata da Thomasius nel settimo capitolo del *Versuch vom Wesen des Geistes*⁶.

Ed è il filosofo stesso a sottolineare nel capitolo proemiale dei *Fundamenta*⁷ l'importanza del *Saggio sulla natura dello spirito*, quale snodo teorico fondamentale per la comprensione del giusnaturalismo thomasiano della maturità. Tale opera, finalizzata alla ricostruzione della «vera conoscenza dello spirito»⁸, risulta infatti indispensabile per delineare «la visione antropologica che funge da base al diritto naturale e positivo»⁹, poiché «dalla vera conoscenza di se stessi e del proprio spirito dipende ogni *Weisheit*»¹⁰.

A tale proposito, è opportuno precisare che l'antropologia thomasiana è strettamente ancorata ad una prospettiva cosmologica in cui lo spirito dà forma alla materia, estendendola e contraendola: «la materia, infatti, è *estesa*, la potenza *ciò che estende*»¹¹. Dato che, secondo il giusnaturalista, «la forza di una cosa è qualcosa, ma qualcosa di diverso rispetto alla cosa di cui è forza»¹², ogni corpo consta allora di materia e di spirito: la materia è visibile e può essere percepita tramite i sensi, mentre lo spirito, che è il principio della forza, è invisibile e costituisce la *natura* di ciascun essere corporeo¹³. Più precisamente, «la natura dello spirito non può essere conosciuta di per sé, perché lo spirito è

⁶ Cfr. C. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, Halle, 1699, in Id., *Ausgewählte Werke*, Band 12, hrsg. von K. Zenker, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2004.

⁷ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., caput proemiale, VI e XXI, pp. 46-47 e 59.

⁸ «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, 1, pp. 129-130.

⁹ F. Tomasoni, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 119.

¹⁰ *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, Th. 4, p. 131.

¹¹ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XXVII, p. 74.

¹² *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., II, Th. 26, p. 33.

¹³ «La natura, infatti, denota sempre potenze e virtù, *forze*»: *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, III, p. 68.

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»¹⁴. 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»¹⁵.

Siamo qui di fronte al nucleo teorico della cosmologia 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 abbia conosciuto la natura di un singolo corpo, puoi dedurre con certezza la natura e la potenza di ogni altro»¹⁶. Per questo motivo, «l'appetito sensitivo delle bestie, straordinariamente affine alla volontà umana¹⁷, in tutti gli animali, dei quali conosciamo le potenze, ricerca il bene e avversa il male»¹⁸, ossia ricerca ciò che conserva ed accresce la propria potenza, evitando ciò che la deprime¹⁹. L'uomo, invece, unica eccezione nel creato, si caratterizza per la diversità della propria condizione naturale, perché i singoli uomini hanno volontà spesso in conflitto ed opposte tra loro²⁰.

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 disordinata²¹, teme la morte, inorridendo delle cose che la provocano immediatamente e cercando tutti i mezzi per conservarsi in

¹⁴ *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, 22-23, p. 137.

¹⁵ Ivi, 20, p. 137.

¹⁶ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, C, p. 89.

¹⁷ Su tale punto teorico cfr. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1971, pp. 202-205.

¹⁸ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, I, LXXXII, p. 85.

¹⁹ Cfr. ivi, LXXXIV, pp. 85-86.

²⁰ Cfr. ivi, CII, CV, p. 91.

²¹ Cfr. ivi, LXXXIII, p. 85.

vita. 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 conservazione. Questo perché l'essere umano desidera soltanto cose che comportano un repentino e visibile aumento dell'*essere* e delle *forze* dell'uomo e, al contrario, ha «disgusto per altre cose che producono un mantenimento dell'uomo duraturo ma lontano e non così facile da avvertire»²².

Come ha rilevato Vanda Fiorillo, «nonostante la sua naturale tensione a conservare la propria vita in una condizione di felicità 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»²³. La natura peculiare dell'uomo si caratterizza, quindi, per la contraddizione interna al suo animo che, minando la sua costituzione naturale, lo rende l'unica creatura vivente capace di peccare²⁴, 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 misera²⁵, perché il suo spirito è stolto e folle, «molto più stolto dello spirito del più piccolo verme, di un'ape o di un ragno»²⁶. Di conseguenza, l'uomo è l'unica creatura che ha bisogno di una disciplina morale²⁷.

²² C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, SIGRAF, Pescara 2005, I, 29, p. 13.

²³ V. Fiorillo, *Il dovere coercitivo esterno, come reedum peccati, nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, postfazione a C. Thomasius, *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., p. 232.

²⁴ Riguardo alla dialettica tra peccato e delitto nella filosofia politica thomasiana, è stato correttamente notato che «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*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 93. Sempre sul rapporto fra peccato e delitto elaborato dal modello teorico del giusnaturalismo giovanile thomasiano, ossia 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.

²⁵ Cfr. *Versuch vom Wesen des Geistes*, cit., VII, 184, p. 187.

²⁶ Ivi, 186, p. 188.

²⁷ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XCIV-XCV, 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. Nel rimarcare come la natura umana sia pervasa dal male, Thomasius si spinge ad affermare: «la tua inquietudine d'animo, 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, (...) è la causa della tua infelicità»²⁸. In sostanza, dopo la caduta, l'essere umano non ha una *inclinatio directa* al vero bene, ma, diversamente dagli altri corpi, è determinato da una pluralità contrastante di inclinazioni della volontà che lo spingono a desiderare il proprio male, sotto forma di bene apparente.

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[i] operante nei punti chiave delle sue argomentazioni, costituendone paradossalmente la forza fondante»²⁹.

Così, Thomasius giunge ad affermare che «ogni uomo è per natura sciocco e stolto, e anche se ciò possa sembrare alquanto duro, sicuramente [ogni uomo] non è sapiente»³⁰. Allo stesso tempo, però, il giusnaturalista osserva che «conoscere seriamente tale [principio] è il fondamento della sapienza»³¹. L'autentico *sapiens* è dunque colui, che «giornalmente conosce sempre più la stoltezza del cuore umano e in particolare la propria»³².

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 delineano quel profilo antropologico, che Hans Welzel ha avuto il merito di cogliere nella filosofia di Samuel Pufendorf³³ e che costituisce senza dubbio il

²⁸ *Ausübung der Sittenlehre*, cit., I, 55, p. 34.

²⁹ A. Villani, *Christiano Thomasius, illuminista e pietista*, Arte Tipografica, Napoli 1997, pp. 20-21.

³⁰ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, IV, p. 131

³¹ *Ivi*, V, p. 131.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. H. 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, Giappichelli, Torino 1993, 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*, Suhrkamp, Frankfurt 1969, trad. it. a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1982, spec. pp. 81-122.

modello antropologico caratterizzante il moderno giusnaturalismo tedesco³⁴. 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 *soggetto*, 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»³⁵.

Inserendosi a pieno titolo in questa tradizione filosofica, per il filosofo lipsiense la *sapientia* è dunque conoscenza del vero bene³⁶ e non soltanto ricerca della verità, come cercheremo di evidenziare passando all'analisi della natura delle due facoltà dell'anima, dell'intelletto e della volontà.

2. «[Gli stolti] individuano nell'intelletto la superiorità dell'uomo nei confronti di tutte le altre creature»³⁷

Distaccandosi dalla prospettiva aristotelico-scolastica ancora viva nel giusnaturalismo groziano, la gnoseologia thomasiana riprende e sviluppa la linea di pensiero elaborata dal Maestro Samuel

³⁴ Su tale punto teorico cfr. V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino 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 V. Fiorillo-F. Vollhardt (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna del XVII secolo*, Giappichelli, Torino 2004, in particolare pp. 124-126.

³⁵ G.M. Chiodi, *Profili antropologici introduttivi allo studio della socialitas nel Seicento tedesco*, in V. Fiorillo-F. 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*, Giappichelli, Torino 2002, in particolare pp. 48-56.

³⁶ 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»: C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, cit., II, 62-63, 65, pp. 85-86.

³⁷ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, IX, p. 132.

Pufendorf³⁸. Così, lungi dal configurarsi quale facoltà unica ed universale dotata di una valenza normativa, riflesso di un ordine dogmatico ed immutabile, l'intelletto per Thomasius rappresenta un criterio metodologico per indagare l'universo, pensato quale insieme dei corpi *visibili*, qualificati come *corpora* in senso proprio, e dei corpi invisibili, denominati di volta in volta potenze, facoltà, spirito e *virtutes*³⁹. Più precisamente, tramite le *cogitationes* individuali, assunte quale strumento di indagine fallibile, che necessita pertanto di una continua verifica empirico-razionale, la *potentia* cognitiva costituisce la chiave soggettiva per accedere alla realtà conoscibile. Ed è grazie all'attitudine ad indagare la realtà che l'intelletto thomasiano si connota come la facoltà dell'anima umana di pensare nel cervello⁴⁰. È importante rilevare al riguardo che il cervello, organo definito con efficace immagine «locomotiva dell'intelletto»⁴¹, costituisce il motore del pensiero e contemporaneamente l'area entro la quale si esaurisce, per il filosofo sassone, l'azione razionale.

«L'intelletto agisce nel cervello, non al di fuori di esso, di conseguenza ogni azione dell'intelletto è interna. Parlare, ossia comunicare al prossimo le azioni dell'intelletto, è, infatti, azione del corpo, volere parlare è azione della volontà, non dell'intelletto»⁴².

Due sono le osservazioni che, a nostro avviso, vengono sollecitate da questa citazione. La prima è diretta a chiarire la natura dell'azione razionale attraverso la ricostruzione dell'origine del pensiero; la seconda, strettamente collegata e dipendente dalla prima, mira invece ad indagare la relazione dell'intelletto con le altre facoltà umane e, in particolare, il rapporto che unisce pensiero e senso esterno specularmente a quello che lega *intellectus* e *voluntas*.

³⁸ Sul giusnaturalismo pufendorfiano si rinvia soltanto ai contributi di H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie*, Verlag C.H. Beck, München 1972; V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli 1992; S. Goyard-Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Puf, Paris 1994; F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè, Milano 2001; H. Welzel, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*, trad. it. a cura di V. Fiorillo, Giappichelli, Torino 1993; E. Wolf, *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1939.

³⁹ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, I, p. 67.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, XVII, p. 71.

⁴¹ Cfr. *ivi*, L, p. 79.

⁴² *Ivi*, LI, p. 79.

Proprio partendo dall'esame della *relatio* tra intelletto da una parte e senso esterno e volontà dall'altra, possiamo tentare di svolgere le due osservazioni alla luce di un principio fondamentale, caratterizzante l'attività della facoltà razionale. Analizzando le azioni e le passioni dell'intelletto⁴³, infatti, Thomasius osserva: «si dice che l'intelletto agisca quando è spinto a riflettere dalla volontà e che patisca quando è indotto a sentire da altri enti eccetto la volontà. Parlando più precisamente, quindi, l'intelletto è passivo in entrambi i casi e non agisce mai per primo»⁴⁴.

In sostanza, da tale affermazione è possibile dedurre che ogni atto razionale trovi la propria ragione sufficiente all'esterno del cervello, sede dell'intelletto. Qualora, infatti, l'intelletto patisca l'azione della volontà, subisce un'influenza esterna al cervello, ma interna all'anima umana; qualora, invece, si tratti dell'attività sensitiva l'*intellectus* patisce l'azione della realtà esterna all'anima umana, che agisce negli organi sensorii impressionandoli.

In tale cornice euristica, dobbiamo ora cercare di rispondere alla prima osservazione, vale a dire tentare di ricostruire la genesi del processo cognitivo. Al riguardo, Thomasius è categorico, giacché pone l'origine del pensiero nell'azione che gli oggetti esterni esercitano sugli organi sensoriali, vale a dire in una 'passione' che consiste in «una semplice, *confusa ed irrazionale percezione* o cognizione»⁴⁵. Più precisamente, in conformità con la prospettiva anti-innatista pufendorfiana⁴⁶, la gnoseologia del filosofo sassone si caratterizza per il suo radicale empirismo, secondo cui «ogni sapere proviene all'uomo dall'esterno, attraverso la percezione sensibile»⁴⁷. E il senso esterno rappresenta una percezione irrazionale, «una potenza diversa dall'intelletto e dalla volontà»⁴⁸, la quale funge da stimolo per entrambe le facoltà, giacché tramite tale *potentia* «l'intelletto è mosso a riflettere così come la volontà [è mossa] a desiderare»⁴⁹.

⁴³ Cfr. *ivi*, XLVIII, p. 79.

⁴⁴ *Ivi*, XLIX, p. 79.

⁴⁵ *Ivi*, XXI, p. 72 (*corsivo di chi scrive*).

⁴⁶ A tale proposito, Thomasius osserva: «com'è formulata dagli Scolastici, la nota dottrina dei principi innati è destituita di qualsiasi fondamento di verità»: *ivi*, IV, XVI, p. 153. Nell'ambito dell'ampia letteratura sull'antinnatismo pufendorfiano si rimanda per tutti a V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, cit., in particolare pp. 142-155.

⁴⁷ A. Villani, *Christiano Thomasius, illuminista e pietista*, cit., p. 46.

⁴⁸ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XXII, p. 72.

⁴⁹ *Ivi*, XXII, p. 72.

Di conseguenza, per Thomasius, il processo cognitivo si sviluppa – parallelamente a quello appetitivo – secondo una linea ascendente, che, avviata dalla percezione sensoriale, grazie alla riflessione dà vita poi ad una sensazione, quale «affermazione dell'intelletto sulla cosa che percepiamo»⁵⁰ ed infine, per mezzo dall'astrazione, culmina negli universali⁵¹, vale a dire nell'attività dell'intelletto puro, che riflette sulle *potentiae*⁵². Ripercorrendo a ritroso l'*iter* gnoseologico, il giusnaturalista può pertanto affermare: «niente è nell'intelletto puro in senso stretto, che di per sé o attraverso le sue operazioni non sia stato prima nella sensazione umana, e niente è nella sensazione umana, che prima non sia stato nel senso esterno»⁵³. È dunque evidente che una volta avviato dall'esterno, il processo cognitivo si svolga internamente al cervello in una graduale razionalizzazione dell'impressione sensoriale. Quale potenza necessaria, priva di ogni facoltà di scelta, l'intelletto pertanto purifica il dato sensibile, ricevuto passivamente dall'esterno, fino a dar vita agli universali, e costituirsi quale intelletto puro. È per tale ragione che Thomasius definisce la facoltà intellettiva potenza necessaria priva di libertà interna, giacché, solo quando viene stimolato tramite i sensi esterni, l'intelletto dà *necessariamente* avvio al processo di razionalizzazione del dato empirico, vale a dire pensa, senza però mai «agire per primo»⁵⁴. Di conseguenza, «quale potenza meramente passiva e dipendente dalle sensazioni o dalla volontà, l'intelletto non può essere il fondamento dell'azione umana»⁵⁵. La necessità cui è soggetta la facoltà intellettiva è quindi assoluta, dato che l'intelletto, una volta stimolato dai sensi, non può non pensare. Da ciò scaturisce, secondo il giusnaturalista sassone, che «l'intelletto è uno solo ed

⁵⁰ Ivi, XXI, p. 72.

⁵¹ Come è a tutti noto, il problema degli *universalia* è stato particolarmente dibattuto tra i pensatori scolastici. La Scolastica medievale tentò di chiarire in vari modi il rapporto tra aspetto logico ed aspetto ontologico dell'universale (inteso come ciò che è comune ai membri di un insieme omogeneo, oppure il genere rispetto alla specie), dando corpo alle fondamentali impostazioni che hanno dominato il pensiero moderno: i volontaristi, che considerano gli universali meri segni delle cose, ricavati per astrazione, contrapposti ai razionalisti, che reputano, invece, gli universali come il riflesso nelle cose e nell'anima delle idee in base alle quali Dio ha creato il mondo. Furono distinti universali *ante rem*, dotati di una propria realtà che precede le cose individuali, universali *post rem*, che viceversa derivano dalle cose mediante un processo astrattivo, ed infine universali *in re*, assimilati, cioè, ad una «cosa», come la *vox* nel caso dei nominalisti.

⁵² Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XVIII e XXVIII, pp. 72 e 74.

⁵³ Ivi, XXIII, pp. 72-73.

⁵⁴ Cfr. ivi, XLIX, p. 79.

⁵⁵ Ivi, II, CXI, p. 126.

identico in tutti gli uomini»⁵⁶, mentre «i singoli uomini hanno volontà concordi in poche cose, diversissime, spesso in conflitto ed opposte in molte altre, così che quello che uno solo vuole l'altro non lo desidera, o vuole il contrario»⁵⁷.

È però opportuno osservare che se riguardo all'origine della conoscenza la necessità che determina l'attività dell'intelletto è assoluta, giacché «intellectus magis pertinet ad naturam hominis physicam»⁵⁸, da assoluta tale *necessitas* diviene relativa man mano che il dato sensibile della sensazione viene purificato. Per questa ragione, la facoltà intellettiva pura, quale grado più elevato della razionalizzazione della *sensatio*, grazie a «delle forze peculiari»⁵⁹, che originano il processo astrattivo, gode di una libertà estrinseca sia rispetto alla volontà che alle potenze esterne all'animo umano⁶⁰.

In tale caso, la facoltà cognitiva si costituisce in *recta ratio*⁶¹ «quando è libera [*estrinsecamente*], ossia non è mossa dalla volontà e così conosce la differenza tra bene vero e bene apparente»⁶². Siamo qui al cuore del fondamento psicologico dell'agire etico thomasiano, vale a dire del principio che è alla base del giudizio morale: «l'intelletto, infatti, valuta liberamente la natura delle cose, anche del bene e del male, quando non è spinto dalla volontà. È schiavo della volontà finché è mosso da quella»⁶³. Per tale ragione, conclude Thomasius, «le azioni morali (...) sono dette razionali perché concordano con la ragione dell'uomo libera dall'azione della volontà, o irrazionali, perché ripugnano alla stessa, anche se convengono con l'intelletto guidato e sottomesso alla volontà»⁶⁴.

Questa distinzione, dando vita ad una dicotomia operativa tra intelletto e ragione, presenta evidenti analogie con la partizione kantiana di *intellectus* e *ratio*⁶⁵ ed introduce all'interno della prospettiva

⁵⁶ Ivi, I, CXXXII, p. 96.

⁵⁷ Ivi, CII, p. 90.

⁵⁸ Cfr. C. Thomasius, *De Praesumptione furoris atque dementiae*, Halae Magdeburgicae, 1751, XI, p. 9.

⁵⁹ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XLV, p. 78.

⁶⁰ Cfr. ivi, LXV, p. 81.

⁶¹ La ragione secondo Thomasius è un predicato dell'intelletto. Su tale punto teorico si veda ivi, LXII, p. 81.

⁶² Ivi, XC, p. 87.

⁶³ Ivi, LXIV, p. 81.

⁶⁴ Ivi, LXIII, p. 81.

⁶⁵ In Kant la ragione è la facoltà conoscitiva superiore che fornisce i principi *a priori* della conoscenza. A differenza dall'intelletto, che può essere rappresentato come una facoltà di giudicare, la ragione è la facoltà dei principi. «Il principio proprio della ragione è: trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato con cui è compiuta l'unità

volontaristica thomasiana la possibilità di una conoscenza razionale della norma etica, la quale ordina ogni *iter* di edificazione morale. Difatti, l'intelletto, libero dall'azione corruttrice della volontà, diviene *recta ratio* in grado di riconoscere il bene, rendendo così l'uomo capace di prefiggersi uno scopo moralmente fondato.

Per chiarire come l'intelletto possa innalzarsi a *recta ratio* pur essendo mosso dalla *voluntas* e ricostruire, di conseguenza, la dialettica psicologica tra facoltà cognitiva e facoltà appetitiva, che dà vita ad ogni azione morale, diviene ora necessario prendere in esame la natura della volontà, considerata da Thomasius il *primo motore* dell'anima umana.

3. La volontà, quale *principio attivo* dell'anima umana

Abbiamo notato che nei *Fundamenta* Thomasius nega l'*imperium* della facoltà razionale sulla volontà e la falsa opinione circa l'uguaglianza dell'essenza dell'uomo, individuata nell'intelletto quale principio attivo dell'anima umana⁶⁶. Come ha osservato Vanda Fiorillo, «nella dialettica intelletto-volontà il pensatore dà prevalenza al secondo termine: è il volere, in quanto “*primum agens animae humanae*”, a muovere l'intelletto. Con ciò Thomasius si fa assertore di quella “sottocorrente volontaristica dell'illuminismo tedesco, che giunge fino a Kant”»⁶⁷. A tale proposito, è stato rilevato che «Thomasius, per primo, rovescia la rappresentazione comune dell'intelletto come istanza normativa, che induce la volontà alla realizzazione della norma: l'intelletto diviene lo strumento di attuazione della volontà»⁶⁸. Più correttamente, a nostro parere, per il Thomasius dei *Fundamenta*, la volontà non rappresenta tanto l'istanza normativa dell'anima umana, quanto – come evidenziato da Vanda Fiorillo nella citazione riportata poco sopra – il suo principio attivo. Infatti, pur essendo

di esso intelletto»: I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 294-295. Su tale punto teorico cfr. F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000, p. 207.

⁶⁶ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, X, p. 132.

⁶⁷ V. Fiorillo, *Il dovere coercitivo esterno, come reedum peccati, nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, cit., p. 230.

⁶⁸ F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, cit., p. 205. Su tale punto teorico si rimanda inoltre a K.-G. Lutterbeck, *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002, pp. 97-120; H. Rüping, *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule*, Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn 1968, pp. 33-40; G. Schubart-Fikentscher, *Unbekannter Thomasius*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1954, pp. 45-54.

originata dalla volontà, l'azione morale rimane comunque ancorata e dipendente dalla conoscenza del vero bene, ossia da un'azione della ragione. È evidente, infatti – osserva Thomasius – che la *ratio* sia «un predicato del solo intelletto e non della volontà, ossia la stessa volontà dell'uomo non è razionale, anche se comunemente è definita tale perché essa è il primo motore dell'anima umana e l'uomo, inoltre, è detto animale razionale»⁶⁹.

In tale cornice euristica, la volontà è detta «facoltà dell'anima (...) di desiderare nel cuore»⁷⁰. E, quale *concupiscenza nel cuore* o amore, essa determina un conato ad agire, ossia uno stimolo ad unirsi con la cosa amata⁷¹. È tuttavia opportuno rilevare che per Thomasius la volontà, concepita come desiderio, si differenzia dal mero appetito sensitivo in virtù della presenza o meno del pensiero⁷². Se, infatti, l'appetito sensitivo, che dirige i movimenti delle bestie, consiste in un conato di carattere esclusivamente istintivo, privo pertanto della razionalità, la facoltà volitiva spinge *sempre* l'intelletto all'azione, affinché esso valuti la qualità dei mezzi atti alla realizzazione del desiderio, giacché «la volontà è una concupiscenza del cuore sempre unita alla riflessione dell'intelletto»⁷³. Come ha colto Werner Schneiders, «l'intelletto non può perciò considerare sgradevole ciò che la volontà percepisce come piacevole; tutto questo genera pregiudizi, che dipendono dalla volontà, mentre l'intelletto stesso non può influenzare l'attività della facoltà volitiva mediante un'autonoma conoscenza del bene. L'uomo, che non è diretto dalla propria istanza teoretica, ma dalla propria volontà, è in fin dei conti governato dai propri desideri»⁷⁴. Al riguardo, Thomasius è molto chiaro quando afferma che «la radice e l'essenza della stoltezza non è da ricercarsi nell'intelletto, anche se [la stoltezza] è attiva in tale facoltà, la sua origine difatti proviene dal cuore e dalla volontà»⁷⁵.

⁶⁹ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, LXII, p. 81.

⁷⁰ Ivi, XVII, p. 71.

⁷¹ Cfr. ivi, XXXIV, p. 75.

⁷² Al riguardo, il filosofo sassone osserva: «infatti, poiché la volontà si differenzia dall'appetito sensitivo, essa non è altro che l'appetito unito al pensiero»: ivi, XXXVII, p. 76.

⁷³ Ivi, XXXV, p. 75.

⁷⁴ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 245.

⁷⁵ C. Thomasius, *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae*, Halae, 1710, in Id., *Ausgewählte Werke*, Band 19, hrsg. von F. Vollhardt, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2006, I, 51, p. 11.

In questo quadro teorico, la natura del conato, al contrario dell'azione dell'*intellectus* che è sempre immanente alla facoltà razionale, spinge la volontà ad operare al di fuori del cuore. Ogni atto volitivo è, dunque, *transiens*, vale a dire si estrinseca esternamente alla propria sede di origine. «Ogni qualvolta agisca – afferma Thomasius al riguardo – la volontà agisce fuori dal cuore, perciò è falso che le azioni della volontà siano interne, essendo tutte esterne»⁷⁶.

Posta la qualità estrinseca delle azioni volontarie, nettamente contrapposta all'immanenza del pensiero, è inoltre necessario precisare che, sebbene la volontà «sia considerata una potenza morale, fonte di ogni moralità, essa è soltanto una forza naturale e necessaria, priva di libertà interna»⁷⁷. Per Thomasius, infatti, la facoltà appetitiva, «non è una potenza volontaria, altrimenti (...) esisterebbe una volontà della volontà (...). Essa stessa è, dunque, una potenza naturale dell'uomo, necessaria e involontaria»⁷⁸.

Rilevando come tale prospettiva teorica presenti notevoli assonanze con l'antropologia meccanicistica hobbesiana⁷⁹, possiamo concordare con Schneiders, che sottolinea come «l'istanza volitiva dell'anima umana sia, nella filosofia morale thomasiana matura, natura e non libertà»⁸⁰. È possibile quindi paragonare la volontà al meccanismo di un orologio, che scandisce il tempo tramite un movimento costante determinato dal suo costruttore. Infatti, come l'orologio si muove secondo le impostazioni di fabbricazione, la volontà, quale *facoltà dell'anima di desiderare nel cuore*⁸¹, non ha la libertà di scegliere se desiderare o meno, ma è necessitata, qualora riceva uno stimolo, ad unirsi con la cosa amata. In tale ottica, parimenti all'intelletto, la volontà è priva della libertà interna, giacché è mossa dalla percezione che origina il desiderio, non potendo in alcun modo decidere autonomamente se, come e quando desiderare qualcosa.

In tale quadro teorico, la dialettica tra intelletto e volontà, immanente all'anima umana, si connota come relazione tra facoltà necessitate, entrambe prive di libertà interna. Abbiamo infatti visto che

⁷⁶ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, LII, p. 80.

⁷⁷ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 250.

⁷⁸ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, LVI, p. 80.

⁷⁹ A tale riguardo, si veda V. Fiorillo, *Il dovere coercitivo esterno, come remedium peccati, nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, cit., p. 230.

⁸⁰ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 250

⁸¹ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XVII, p. 71.

l'intelletto può godere solo di una libertà estrinseca rispetto alla volontà nel processo astrattivo, che dalle sensazioni dà origine agli universali. Per mezzo dell'astrazione, inoltre, l'*intellectus* perviene alla conoscenza del bene e del male, innalzandosi a *recta ratio*. Tuttavia, nel desiderare la volontà muove e condiziona sempre l'intelletto che, in questo caso, è corrotto dall'appetito, identificando necessariamente il bene con il desiderio stesso. Con il dominio della volontà sull'intelletto, sembrerebbe dunque che la morale thomasiana sia – come afferma Battaglia – «senza libertà, quindi non morale, ma, come egli stesso ha confessato, una fisica delle azioni. (...). Scompare ogni criterio (...) di vero e proprio valore, ogni dover essere, ogni libertà»⁸².

Discostandoci da tale interpretazione, cercheremo invece di dimostrare che l'intelletto possa costituire, anche all'interno di tali premesse teoriche, il criterio di scelta tra bene e male morale e, in qualità di *recta ratio*, sia in grado di rappresentare l'istanza normativa dell'anima umana, senza tuttavia esserne il principio attivo. Infatti, come ha colto lucidamente Frank Grunert, il soggetto morale ha, «in linea di principio, la possibilità di conoscere il bene morale»⁸³ al punto che, secondo Thomasius, «nessun uomo è tanto cattivo e stolto da non poter divenire buono e saggio»⁸⁴.

In tale cornice euristica, muovendo dalla constatazione che la volontà è una facoltà individualizzante, in quanto diversa in ogni uomo, analizzeremo l'origine del desiderio tramite lo studio della dottrina degli affetti, per ricostruire la natura più vera ed il significato più adeguato dell'idea di libertà estrinseca della facoltà appetitiva. Successivamente, tenteremo di dimostrare che, attraverso una particolare *Mischung* di affetti innati nell'anima umana, la volontà raggiunge una propria armonia virtuosa. In tal modo, il desiderio, temperato e purificato alla sua origine, non corrompe in alcun modo la facoltà razionale. Di conseguenza, l'intelletto, mosso da una *voluntas* divenuta 'buona', diviene capace di riconoscere il vero bene, innalzandosi a *recta ratio*, vale a dire ad istanza normativa

⁸² F. Battaglia, *Cristiano Thomasio filosofo e giurista*, Società Editrice del Foro Italiano, Roma 1936, p. 192.

⁸³ F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, cit., p. 207.

⁸⁴ C. Thomasius, *Summarischer Entwurff derer Grund-Lehren*, Halle, 1699, ristampa anastatica dell'edizione 1699, Scientia Verlag Aalen, 1979, I, II, 112, p. 29. Su tale opera cfr. M. Fleischmann (Hrsg.), *Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk*, Halle, Max Niemeyer Verlag, Halle 1979, pp. 102-103. Riguardo alla possibilità di emendazione morale dello stolto si legga anche *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, §§ LXXVII e LXXXIV, pp. 143 e 145; VI, § LXXIV, p. 209.

dell'agire umano. Al contempo, la volontà 'buona' rimane tuttavia il principio guida dell'anima umana⁸⁵, perché suo primo motore.

4. Tutti gli uomini si differenziano per le loro volontà

Nel tentativo di fondare una dottrina morale che possa indirizzare l'uomo al bene, Thomasius osserva che ogni individuo è dotato di una particolare volontà, che lo differenzia dai suoi simili, «così che quello che uno solo vuole l'altro non lo desidera, o vuole il contrario»⁸⁶. Per dimostrare tale sua asserzione, il filosofo introduce un esempio che descrive il comportamento dell'uomo nella sfera pubblica paragonandolo a quello degli animali. Rilevando, infatti, come non si dia la necessità di un'assemblea di animali della stessa specie per deliberare un comportamento comune, Thomasius evidenzia invece che non esiste collegio umano unanime nelle deliberazioni, che, non a caso, sono prese a maggioranza⁸⁷. Con ciò il giusnaturalista intende dare rilievo all'impossibilità di individuare un «uomo, la cui volontà sia concorde in tutto con la volontà del prossimo»⁸⁸. Allo stesso tempo, egli si discosta dall'antropologia hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*, notando che «non troviamo nessuno, però, la cui volontà per natura contrasti in tutto con la volontà di un altro individuo»⁸⁹.

Al riguardo, Thomasius sottolinea con amara ironia che la comunanza della volontà non sia tuttavia un sicuro sinonimo di concordia. Citando una novella, formula infatti un esempio in cui marito e moglie, dopo aver superato indenni numerosi litigi, vengono pesantemente alle mani proprio perché vogliono la stessa cosa: «in occasione di un incendio, entrambi volevano ovviamente uscire per primi dall'abitazione»⁹⁰.

Alla luce di quest'ultimo sarcastico esempio, «i singoli uomini, in verità» – nota il filosofo – «non vogliono in eterno ciò che desiderano una volta, ma aspirano frequentemente a cose diverse, spesso

⁸⁵ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., Capitolo proemiale, XXIII, p. 60.

⁸⁶ Ivi, I, CII, p. 90.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, CIII, p. 90.

⁸⁹ Ivi, CIV, p. 90.

⁹⁰ Ivi, CIV, p. 91.

opposte e in contrasto tra loro, tanto che l'oggetto bramato in questo momento lo disdegnano in un altro, o vogliono il suo contrario, anzi, in un solo e medesimo istante avvertono dentro di sé l'angoscia degli affetti contrastanti, che, infine, li rapisce, tanto da non capire a lungo ciò che essi vogliono»⁹¹. Questo perché, contrapponendosi drasticamente alla dottrina scolastica⁹², la volontà – secondo Thomasius – può essere costretta, giacché i desideri degli uomini sono moderati o stimolati per mezzo di potenze interne ed esterne al loro animo⁹³. Più precisamente, la facoltà appetitiva «serve altre potenze, esterne ed interne all'uomo e, finché queste sono gradite al desiderio, lo alimentano e lo favoriscono»⁹⁴. In sostanza, al pari dei colori della tavolozza del pittore⁹⁵, nell'antropologia thomasiana l'azione di tali potenze, interne ed esterne, dà forma all'animo umano, originando infinite possibilità di caratterizzazione psicologica. È qui evidente la natura individualizzante della volontà, che, quale facoltà pertinente alla natura morale dell'uomo⁹⁶, plasma uno spettro infinito di costellazioni psicologiche anche in ogni singolo soggetto, mettendolo in contraddizione con se stesso e differenziandolo dai suoi simili. Al riguardo Thomasius è categorico: «tutti gli uomini si differenziano per le volontà»⁹⁷.

Ciò nonostante, constatando l'impossibilità di edificare un sistema scientifico su una serie infinita di dati, Thomasius circoscrive tali caratterizzazioni psicologiche «a sommi generi»⁹⁸, riconoscendo delle qualità comuni ad ogni essere umano. «Tutti gli uomini (qualora non siano spinti a volere il

⁹¹ Ivi, CV, p. 91.

⁹² Cfr. ivi, XLVII, p. 79 e XCIX, p. 89.

⁹³ Cfr. ivi, XL, p. 76.

⁹⁴ Ivi, LXVII, p. 82.

⁹⁵ «Ma come nella pittura ci sono soltanto cinque colori principali: bianco, giallo, rosso, blu e nero, dalla cui mescolanza hanno origine tutti gli altri colori, i quali sono anche innumerevoli a causa degli innumerevoli gradi della mescolanza, così dai differenti gradi di mescolanza delle quattro inclinazioni principali dell'animo umano derivano anche innumerevoli temperamenti»: C. Thomasius, *Introduzione alla dottrina dei costumi*, cit., p. XXXIII. È da rilevare che nei due volumi della *Sittenlehre*, contrapponendo l'amore razionale a quello irrazionale, Thomasius distingue tre *Hauptaffekte*, *voluptas*, *ambitio* e *avaritia*, elencando così quattro affetti primari. Nei *Fundamenta* il filosofo riduce a tre, invece, gli affetti primari, non considerando più l'amore razionale «quale affetto esistente separatamente e realmente distinto dai tre [affetti] dominanti» (*I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, CXXXI, p. 96). Nella nuova prospettiva, l'amore razionale diviene il risultato del processo di armonizzazione dei tre affetti primari, che così non sono più caratterizzati esclusivamente quali gradi dell'amore irrazionale.

⁹⁶ *De Praesumptione furoris atque dementiae*, cit., XI, p. 9.

⁹⁷ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, CXVII, p. 93.

⁹⁸ Cfr. ivi, CXX, p. 94.

contrario da passioni opposte intensamente eccitate) sono concordi nel voler vivere per lunghissimo tempo, e, se possibile, in eterno, a tal punto tutti hanno orrore della morte (...). Sono [tutti] d'accordo anche nel voler trascorrere la vita in somma felicità (...)[,] nel rifuggire da una vita infelice (...)[,] da una vita dolorosa e, al contrario, nel desiderarne una piacevole»⁹⁹. E proprio nella diversa percezione del piacere e del dolore e nel differente modo in cui ogni individuo ricerca la felicità, il giusnaturalista individua la differenza primaria¹⁰⁰ tra gli uomini.

Tale differenza è il genere da cui derivano i tre affetti fondamentali della *voluptas*, della *ambitio* e dell'*avaritia*, che «sono differenti tipi, gradi e modi dell'amore e dell'odio»¹⁰¹ innati nell'animo umano, volti al piacere sensuale, all'onore ed infine alla proprietà esclusiva delle cose¹⁰². E gli affetti primari sono mossi o repressi dall'azione di passioni dell'anima, quali la speranza, il timore, la gioia o la tristezza, le quali possono a loro volta essere prodotte da potenze interne o esterne al soggetto. È tuttavia opportuno precisare che speranza e timore costituiscono le due uniche «affezioni degli affetti primari»¹⁰³, giacché gioia e tristezza sono definite rispettivamente quali «speranza di conservare una cosa amata»¹⁰⁴ e «timore di trattenerne una odiata»¹⁰⁵. Inoltre, Thomasius rileva che «la speranza senza dubbio è sempre innata nei primi affetti, il timore giunge sempre dopo e da altro luogo»¹⁰⁶.

Distinguendosi nettamente sul punto da Hobbes, la dicotomia thomasiana speranza-timore si caratterizza, così, per la chiara prevalenza della *spes*, sempra innata negli affetti primari, a differenza dal timore, che trova origine esternamente all'animo umano. È per tale ragione che la speranza non ha sempre un timore contrapposto, mentre il timore presenta necessariamente «una speranza contraria, da affievolire»¹⁰⁷. Di conseguenza, la speranza può essere rinforzata, ma non generata da potenze esterne alla psiche umana, che uniscano la propria azione ai *conatus agendi* degli affetti

⁹⁹ Ivi, CXXI-CXXIV, p. 94.

¹⁰⁰ Cfr. ivi, CXXV, p. 94.

¹⁰¹ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 211.

¹⁰² Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, CXXVII-CXXIX, p. 95.

¹⁰³ Cfr. Ivi, II, VIII, p. 107.

¹⁰⁴ Cfr. ivi, VI, p. 106.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁶ Ivi, VIII, p. 107.

¹⁰⁷ Ivi, IX, p. 107.

primari. È ciò che accade ad esempio – secondo un’efficace similitudine – nel caso di un impulso dato ad un corpo già in movimento¹⁰⁸. Al contrario, il timore trova origine ed alimento in forze estrinseche che contrastano l’inclinazione data dagli affetti primari dell’animo umano. «Poiché, infatti, gli stessi affetti primi sono conati che muovono all’azione ed anzi, [considerato che] per la propria esistenza essi non hanno bisogno di uno stimolo ad agire, eccitandosi altresì a sufficienza, qualora non siano ostacolati da altre potenze, e poiché gli ostacoli, senza dubbio, provengono sempre da altre potenze e possono sia essere presenti che assenti, è chiaro che la speranza non abbia sempre un timore opposto, mentre il timore abbia sempre una speranza contraria, da affievolire»¹⁰⁹. È quindi ipotizzabile che, nell’antropologia thomasiana, il concetto di affetto denoti un duplice aspetto caratterizzante la psiche umana: il fattore spirituale interiore, che si riflette nella speranza innata nell’anima quale suo principio attivo, e l’elemento sensibile del desiderare. Quest’ultimo, originato e sempre condizionabile dall’esterno, rappresenta, invece, l’elemento necessitante la volontà umana. Siamo qui al cuore della dottrina psicologica thomasiana che, definita la volontà una potenza necessaria, la costituisce tuttavia come facoltà potenzialmente libera da influenze esterne. Secondo il filosofo sassone, infatti, se un’azione morale, definita anche volontaria e spontanea¹¹⁰, non può essere ritenuta internamente libera, perché la volontà è necessitata al desiderio e, di conseguenza, sempre in movimento, può comunque dirsi estrinsecamente libera al pari della facoltà appetitiva. Al riguardo, Schneiders ha rilevato che Thomasius distingue «le azioni spontanee (...), a seconda che sia data o meno la libertà esterna della volontà (...). Non ogni azione spontanea, vale a dire ordinata dalla volontà, è al contempo un’azione (esternamente) libera, ma [lo è] solo se anche la volontà [è libera da influenze esterne]»¹¹¹. Più precisamente, in due casi lo spontaneo può essere estrinsecamente libero: quando la volontà si muove senza alcuna sollecitazione prodotta da facoltà, potenze o forze provenienti dall’esterno¹¹², o qualora sia motivata dalla speranza innata, la quale abbiamo visto essere una affezione degli affetti primi dell’anima umana.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, XI, p. 108.

¹⁰⁹ *Ivi*, X, p. 107.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, CIX, p. 126.

¹¹¹ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., pp. 251-252.

¹¹² Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., II, XCVII, p. 124.

Similmente all'attività della facoltà razionale, è quindi possibile rinvenire una duplice operatività dell'idea di necessità anche nell'azione spontanea o volontaria. Se, infatti, quale potenza naturale sempre in movimento, la *voluntas* non gode di una libertà interna, essendo soggetta ad una necessità assoluta, che le impedisce di poter scegliere se desiderare o meno, considerando l'origine della percezione che muove la facoltà appetitiva al desiderio, Thomasius distingue dicotomicamente lo spontaneo in base alla presenza o meno di influenze esterne. In tal modo, il filosofo riconosce una libertà estrinseca della volontà ogni qual volta la facoltà appetitiva sia mossa al desiderio grazie ad un conato originato internamente al soggetto morale. La necessità che governa l'azione della volontà è in questo caso relativa proprio in considerazione della natura interna dell'impulso che la muove all'azione senza condizionamenti esterni. In tutti gli altri casi, invece, la volontà è costretta all'azione secondo una necessità fisica, di conseguenza, assoluta, e non può essere considerata libera.

Emerge qui chiaramente la differenza tra azione libera ed azione spontanea. Secondo il giusnaturalista, infatti, è spontaneo tutto ciò che è volontario, senza riferimento alcuno all'origine interna o esterna della percezione; al contrario, è libera soltanto l'azione che è originata da un principio interno all'anima umana. «Lo spontaneo è duplice:» – afferma infatti Thomasius – esso è «libero (estrinsecamente), quando la volontà ha spinto la facoltà motoria senza uno stimolo esterno della volontà prima o della speranza, e senza timore, o costretto, quando la volontà è stata necessitata e costretta da un'eccitazione esterna della speranza o del timore»¹¹³.

Alla luce di quest'ultima citazione, è possibile delineare la natura della libertà che caratterizza l'azione delle due facoltà dell'anima umana. Entrambe, intelletto e volontà, godono di una libertà, quale assenza di condizionamenti esterni: l'intelletto difatti è libero nel processo astrattivo, che, 'raffinando' la percezione sensoria, lo conduce alla conoscenza degli universali, innalzandolo a *recta ratio*; la volontà, invece, è libera – secondo Thomasius – qualora i suoi conati siano originati da forze interne all'anima umana, siano esse gli affetti primari o la speranza connaturata in quest'ultimi. A tale proposito, non possiamo che concordare con Friedrich Vollhardt, il quale ha osservato che all'uomo, pur «determinato dalla volontà (...), possono essere imputati e attribuiti anche gli effetti

¹¹³ Ivi, CXVI, p. 127.

della sua condotta in senso morale e giuridico. Esiste, dunque, una responsabilità per il proprio agire ed un residuo di autonomia morale»¹¹⁴.

Rimane ora da chiarire come, alla luce di queste due caratterizzazioni della libertà, propria delle facoltà dell'anima umana, l'intelletto possa innalzarsi a *recta ratio* nonostante l'azione della volontà e l'uomo possa così essere *libero* artefice dell'azione morale.

5. Temperamento del desiderio e *recta ratio*

«Per il fatto che tra le inclinazioni ce n'è sempre una dominante e che esistono diversi rapporti quantitativi tra i *Grundaffekte*, si crea una moltitudine di caratteri individuali»¹¹⁵, data dalla *diversa mixtura* delle passioni. Secondo Thomasius, infatti, non esiste uomo, il cui animo non sia retto da una delle tre passioni primarie, *voluptas*, *ambitio* ed *avaritia*, in un modo che varia da individuo ad individuo. Così ogni essere umano presenta una *Affektenmischung* particolare. In breve, i tre affetti non si palesano isolatamente, ma si trovano uniti in modi che generano sottili differenze psicologiche. Tali combinazioni, che non sono immutabili, ma, cambiando, modificano lo stato d'animo individuale, danno forma al carattere della persona. Come ha notato correttamente Hans-Ludwig Schreiber, «la volontà del singolo è incostante, mutevole e spesso in se stessa contraddittoria»¹¹⁶.

In tale prospettiva teorica, Thomasius esamina accuratamente non solo i caratteri delle singole passioni, ma anche i modi in cui i tre affetti possono interagire nell'anima umana, dando vita ad una lotta reciproca, che può anche vedere soccombere l'affetto dominante, qualora le due affezioni inferiori uniscano le proprie forze. Così, il filosofo analizza le diverse caratterizzazioni psicologiche risultanti dalle varie possibilità di unione tra i tre affetti primari. Ad esempio, la mistura di avarizia e voluttà, se unita ad una condizione di povertà, è ritenuta la caratterizzazione psicologica più misera in assoluto, tanto che, se è associata ad una condizione di potere, diviene la *Mischung* caratterizzante l'anima del peggior tiranno, quale è stato, nella storia, Caligola. L'animo dominato dai due affetti

¹¹⁴ F. Vollhardt, *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, p. 187.

¹¹⁵ K.-G. Lutterbeck, *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff*, cit., p. 113.

¹¹⁶ H.-L. Schreiber, *Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudien zu seiner Geschichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1966, p. 15.

dell'avarizia e della voluttà presenta l'unico aspetto positivo di essere proprio di servi fedeli e scrupolosi, come Svetonio narra dello stesso Caligola, allorché era ancora agli ordini di Tiberio¹¹⁷.

Il carattere in cui è presente una mescolanza di ambizione ed avarizia è, invece, quello che contraddistingue l'animo di eroi e censori di costumi, quali Mosè, Agostino, Catone il Censore, Hieronimus Schultze, vescovo di Lutero, Guglielmo III d'Oranges ed il Cardinale Ximenes. Chi possiede tale *Affektenmischung* è particolarmente dotato nel sovvertire l'ordinamento degli Stati, nel fondare nuovi imperi, nel riformare gli usi ed i costumi e, in generale, nella gestione di impegni gravi e segreti¹¹⁸. Tale costellazione affettiva è, però, incline all'ipocrisia, alla tirannide ed ai sogni, come nel caso di Saulo, Geroboamo e Tiberio.

Infine, «la mistura di voluttà ed ambizione è propria dei maestri di sapienza, dei legislatori prudenti e dei militari avveduti, portati alle trattative di pace e di guerra, a quelle importanti e a quelle leggere. [Quanti presentano tale mistura] non sono, tuttavia, molto idonei ad ampliare i regni con le arti belliche e a sovvertire l'ordinamento dello Stato. D'altra parte, essi facilmente soccombono alle tentazioni femminili e non sono adatti alle trattative, che richiedono soprattutto discrezione e simulazione»¹¹⁹. Anche per tale categoria Thomasius enumera una serie di personaggi storici, quali David e Salomone, nei quali era rispettivamente prevalente l'ambizione e la voluttà, nonché Giulio Cesare, Augusto ed il Cardinale Francesco Giovanni Commendone.

In sostanza, il filosofo individua nella giusta composizione di voluttà ed ambizione la realizzazione di una volontà equilibrata, che implica una costante ponderatezza. Al riguardo, Thomasius osserva: «quanti riescono a combinare nella giusta proporzione voluttà ed ambizione sono assolutamente idonei a governare gli altri e ad essere per loro legislatori, poiché (...) la mistura della voluttà moder[a] gli eccessi dell'ambizione e la combinazione dell'ambizione temper[a] quelli della voluttà, tanto che da tale associazione derivano le più grandi virtù, che gli uomini possono conseguire per natura. Allo stesso modo, tale mescolanza genera l'eccellenza d'ingegno e di giudizio, la tolleranza mite ed umile e l'amore per i deboli»¹²⁰.

¹¹⁷ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, LXXXIII, p. 145.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, LXXXII, pp. 144-145.

¹¹⁹ *Ivi*, LXXXI, p. 144.

¹²⁰ *Ivi*, IV, XIII, p. 152.

Come ha puntualmente messo in evidenza Werner Schneiders, «la *Mischung* di voluttà ed ambizione, grazie al bilanciamento del volere, rende possibile una riflessione razionale duratura (...), la conoscenza delle norme e l'autocontrollo. In altri termini, Thomasius individua l'origine della virtù nella mescolanza stessa degli affetti»¹²¹. Così, dopo aver affermato che la conoscenza del vero bene può avvenire soltanto qualora l'intelletto sia libero dal condizionamento della volontà, il filosofo sassone 'neutralizza' tale influenza liberando la facoltà razionale attraverso il temperamento del volere. E Karl-Heinz Ilting ha ben colto lo stretto legame che corre tra l'agire morale ed il temperamento degli affetti, evidenziando che «il saggio, grazie all'amore razionale verso Dio, il prossimo e se stesso, può realizzare i propri desideri di felicità. La dottrina dei costumi ha perciò il compito di mostrare come gli ostacoli, che nell'uomo stesso impediscono di raggiungere questo obiettivo, possano essere eliminati grazie alla purificazione degli affetti»¹²². Più precisamente, la mescolanza di voluttà ed ambizione riuscirebbe – secondo il giusnaturalista – a dar vita ad una volontà 'buona', vale a dire ad una facoltà appetitiva che, rimanendo il principio attivo dell'anima umana, pur muovendo l'attività razionale, non la corrompe. In tal modo, «la volontà, prudentemente moderata, dà ordine all'amore irrazionale»¹²³ e l'intelletto, divenuto *recta ratio* capace di riconoscere il vero bene, si erge ad istanza normativa dell'animo umano. Come ha lucidamente colto Frank Grunert, «giacché la conoscenza razionale è resa possibile nell'ambito volontaristico, dal punto di vista sistematico Thomasius rimane entro i limiti della propria concezione volontaristica, ma la morale resta dipendente dalle reali possibilità di una conoscenza fondata razionalmente (...). La conoscenza delle norme morali rimane un prodotto della *recta ratio*»¹²⁴.

A differenza da quanto espresso nell'*Ausübung der Sittenlehre*, ove, negando la validità della distinzione tra virtù filosofiche e virtù teologiche, Thomasius attribuisce alla dottrina etica il solo merito di rendere manifesta l'impotenza morale dell'uomo, prigioniero della sua 'cattiva' volontà, nella dottrina dei *Fundamenta* il filosofo riconosce, invece, la possibilità di emendazione morale dell'essere umano. Questi, grazie al temperamento affettivo della volontà, riconosce il vero bene

¹²¹ W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*, cit., p. 256-257.

¹²² K.-H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtlichen Studien*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 215.

¹²³ F. Vollhardt, *Selbstliebe und Geselligkeit*, cit., p. 195.

¹²⁴ F. Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, cit., p. 210.

tramite una *attenta meditatio* e – come ha molto opportunamente evidenziato Friedrich Vollhardt¹²⁵ – diviene libero artefice del proprio agire morale quando la sua azione trae origine dalla forza intrinseca alla speranza, la quale è innata nei *Grundaffekte* della facoltà appetitiva.

6. Un albero buono non porta frutti cattivi

Avviandoci alla conclusione, è opportuno rilevare che l'accentuazione del volontarismo e la conseguente negazione della libertà interna della facoltà appetitiva può considerarsi – come afferma lo stesso Thomasius nei *Fundamenta*¹²⁶ – intimamente collegata alla dottrina luterana, secondo cui la fede del cuore è «l'artefice e il maestro che onora Dio e compie le opere»¹²⁷. Infatti, mentre «la comune dottrina della libertà interna della volontà è il fondamento principale della dottrina papista, [che riconosce all'uomo la possibilità] di acquisire la salvezza eterna grazie alle opere buone (...), la negazione di tale libertà è più coerente [invece] con la dottrina protestante sull'inadeguatezza delle forze della volontà umana in ambito spirituale»¹²⁸.

Alla luce di quest'ultima citazione, è a nostro avviso ipotizzabile che il temperamento affettivo della volontà, quale premessa necessaria affinché l'uomo thomasiano possa ordinarsi all'azione morale – pur nella differenza dei rispettivi ambiti, terreno e ultraterreno – sia un chiaro riflesso della *libertà* del cristiano giustificato, secondo Lutero, per la sola fede. Del resto, se la confusione tra natura e grazia è da considerarsi fonte di ogni miseria umana¹²⁹ – secondo il filosofo sassone – la differenza

¹²⁵ Al riguardo, si veda *supra*, nota 114.

¹²⁶ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, I, pp. 130-131.

¹²⁷ «Dio non può venir onorato se non Gli sono attribuite verità e ogni bene, come Egli è in realtà; ma ciò non lo posson fare le buone opere, bensì solo la fede del cuore. Perciò essa sola è la giustificazione degli uomini e l'adempimento di ogni comandamento. Le opere sono invece cose morte, non lodano né glorificano Iddio, anche se vengono compiute in lode e gloria di Dio; ma noi cerchiamo qui non qualcosa che venga compiuto, come le opere, sibbene qualcosa che sia essa stessa l'artefice e il maestro che onora Dio e compie le opere. E ciò non è altro che la fede del cuore; essa è la somma e l'essenza della pietà. Perciò è cieca e stolta dottrina quella che insegna ad adempiere i comandamenti divini con le opere, mentre l'adempimento, prima che con qualsivoglia opera, deve avvenire attraverso la fede, e le opere vengono dopo l'adempimento»: M. Lutero, *Della libertà del cristiano*, in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino 1949, pp. 474-375.

¹²⁸ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., III, I, pp. 130-131.

¹²⁹ C. Thomasius, *Paulo plenior, Historia Juris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, 1719, ristampa anastatica, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1972, I, IV, p. 2. È da notare che in questa opera Thomasius analizza la storia del diritto naturale, giudicando le varie teorie, in considerazione del rapporto tra ambito umano ed ambito divino. In tal modo, egli mira a mettere in evidenza la nascita e lo sviluppo progressivo della separazione fra tali due ambiti. Non a caso, il primo capitolo è interamente dedicato alle *Cautelae circa accuratam distinctionem luminis naturalis et supernaturalis*, cfr. *ivi*, pp. 1-12.

tra ragione umana e Rivelazione divina riguarda soltanto i rispettivi gradi di perfezione, durata ed invariabilità dei due lumi¹³⁰. Difatti, «dato che esiste un legame reciproco della vera felicità, temporale ed eterna, tanto che colui, il quale non ha mai conseguito la tranquillità dell'animo in questa vita, ma è morto nella disperazione e nell'inquietudine, non è in grado di conseguire neanche la felicità eterna; per la natura dei [due] ordini la felicità temporale precede la felicità posteriore a questa vita»¹³¹.

Nella cornice teorica che interpreta il rapporto tra virtù filosofica e virtù teologica quale *pulcherrima harmonia*¹³², se Lutero nella *Libertà del cristiano* sostiene che il fedele «dev'essere buono o malvagio in precedenza, avanti di compiere buone o malvage opere, e le sue opere non possono renderlo né malvagio né buono, bensì al contrario è egli che rende buone o malvage le proprie opere»¹³³; similmente, Thomasius ricerca il fondamento della virtù morale nel temperamento della volontà, che da corrotta deve divenire virtuosa attraverso la purificazione del cuore, prima di poter scegliere il bene. In effetti, si è tentato di dimostrare che per il giusnaturalista solo una buona *voluntas* consente all'intelletto, che in tal modo si innalza a *recta ratio*, di riconoscere il vero bene, giacché «la volontà non desidera qualcosa perché l'intelletto la percepisce come buona, ma qualcosa sembra un bene all'intelletto perché la volontà la desidera»¹³⁴. Così, come il bravo falegname costruisce una *buona casa*, e il Maestro preparato forma un bravo allievo¹³⁵, soltanto l'uomo virtuoso può fare il bene, giacché «un albero cattivo non porta buoni frutti. Un albero buono non porta frutti cattivi»¹³⁶. È quindi possibile concludere che l'uomo thomasiano «diventa libero, senza volontà [corrotta]»¹³⁷, grazie al temperamento dei propri affetti, che fa buona la volontà cattiva. In tal modo, l'uomo virtuoso

¹³⁰ Cfr. Paulo plenior, *Historia Juris Naturalis*, cit., I, XV, p. 5.

¹³¹ C. Thomasius, *Dissertatio ad Petri Poirati libros de Eruditione solida, superficiali & falsa*, 1708, in Id., *Programmata Thomasiana*, Halae et Lipsiae 1724, XII, pp. 609-610.

¹³² Cfr. Paulo plenior, *Historia Juris Naturalis*, cit., I, XVI, p. 6.

¹³³ M. Lutero, *Della libertà del cristiano*, cit., p. 383.

¹³⁴ *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, XLVI, p. 78.

¹³⁵ Cfr. M. Lutero, *Della libertà del cristiano*, cit., p. 383.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ M. Lutero, *Il «Padre nostro» spiegato nella lingua volgare ai semplici laici*, in Id., *Scritti religiosi*, UTET, Torino 1967, p. 239.

si contrappone a quanti, schiavi delle proprie passioni, «simulano e dissimulano»¹³⁸ come «lupi sotto pelle di pecora»¹³⁹, e fanno il male, pensando di perseguire il bene, in tutto simili – secondo una delle tante efficaci immagini impiegate da Lutero – a quel cane, «che teneva in bocca un pezzo di carne e, attratto dall'immagine sua che vide riflessa nell'acqua, perdette insieme la carne e l'immagine di essa»¹⁴⁰.

¹³⁸ Cfr. *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, CXII, p. 92.

¹³⁹ M. Lutero, *Il «Padre nostro» spiegato nella lingua volgare ai semplici laici*, cit., 240.

¹⁴⁰ M. Lutero, *Della libertà del cristiano*, cit., p. 377.



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



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

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



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