

Gianluca Dioni è professore associato di *Filosofia Politica* presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Ha focalizzato le sue ricerche sul giusnaturalismo tedesco della modernità e su categorie filosofico-politiche, quali il binomio dovere-dritti soggettivi, l'idea di patria e nazione, il concetto di dignità, di libertà e di perfezione proprie dell'*Aufklärung*.

È autore delle monografie *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere nel giusnaturalismo di Christian Thomasius* (2009), *Movente dell'azione e Filosofia civile. Saggio su Christian Wolff* (2017) e, assieme a Gianmarco Maffei e Tommaso Opocher, *Illuminismo giuridico e diritto naturale. Volontarismo e razionalismo nel pensiero giuridico tedesco del sec. XVIII* (2017).

Ha curato e tradotto per la prima volta in italiano i *Fundamenta juris naturae et gentium* (2013) di Christian Thomasius e la *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico* (2017) di Christian Wolff. Per i nostri tipi, ha curato, con Ilaria Piza, il volume *Politica Diritto Utopia* (2021).



In questo volume si presenta la prima traduzione italiana della *pars prima* delle *Istituzioni del Diritto di Natura e delle Genti*, opera che rappresenta il cuore del giusnaturalismo wolffiano. Difatti, il diritto di natura è la disciplina, che dimostra quali azioni siano buone e quali, invece, malvage, costituendo, di conseguenza, il fondamento teorico della filosofia pratica, definita da Wolff la scienza dell'ordinare la volontà nella scelta del bene e nella repulsione del male. Per tale ragione, nel sistema elaborato dal pensatore slesiano, il diritto di natura segue la filosofia pratica universale, ed è premesso all'etica, all'economica ed alla politica, quali parti speciali della filosofia pratica, secondo una parabola teorica, che dallo stato di natura giunge allo stato politico, passando per le società minori. L'agente libero è, infatti, pensato come persona morale individuale, come membro delle società minori e come cittadino. In particolare, secondo Wolff, l'etica è la dottrina filosofica, che considera l'uomo vivente nello stato di natura, ed è, pertanto, la scienza, che dirige le azioni libere nello stato naturale, ove l'uomo dipende da se stesso e non è sottomesso ad alcun potere altrui; l'economica, invece, studia il modo di ordinare le azioni libere dell'uomo all'interno delle società minori, quali la società coniugale, quella paterna e quella erile; la politica, infine, costituisce la scienza, che regola le azioni libere nella società civile, vale a dire nello Stato.

Christian Wolff
a cura di G. Dioni

Istituzioni del Diritto di Natura e delle Genti

Christian Wolff Istituzioni del Diritto di Natura e delle Genti

a cura di Gianluca Dioni

ARTETETRA
AKTELEIKY

ISBN 979-12-80633-14-9



€ 15,00

È sulla base di una precisa finalità che nasce la collana *καosmos*: quella di offrire visibilità alle culture politiche, istituzionali, giuridiche, che hanno dato vita ad un quadro che, per molti versi, sembra aver perso gran parte della propria ricchezza, riducendosi il dibattito attuale ad un insieme di tesi spesso non adeguatamente argomentate, e perciò impossibilitate a costituirsi in totalità. Con riguardo ai settori scientifico-disciplinari della filosofia politica, della storia delle istituzioni politiche, della teoria del diritto, *καosmos* si propone, nell'ambito della più rigorosa ripresa delle tematiche sottese alla cultura contemporanea, di proporre, da un lato, classici particolarmente significativi della filosofia politico-giuridica, restituendoli con rigore filologico all'attenzione del lettore, dall'altro di articolare criticamente letture direttamente attualizzanti, in grado di porre le basi di un passaggio virtuoso, almeno nella teoria, dal florilegio caotico delle narrazioni odierne alla ricostruzione dell'ordine concettuale, che le sottende.

In copertina:

Antiporta in C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen*, Franckfurt und Leipzig 1725.

Collana diretta da

Vanda Fiorillo - *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*
Francesco Di Donato - *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*
Gianluca Dioni - *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*
Vincenzo Rapone - *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*

Comitato scientifico:

Giuseppe Acocella - *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*
Luigi Alfieri - *Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"*
Francesca Canale Cama - *Università degli Studi di Caserta "Luigi Vanvitelli"*
Thomas Casadei - *Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia*
Claudia Giurintano - *Università degli Studi di Palermo*
Dieter Hüning - *Universität Trier*
Michael Kahlo - *Universität Leipzig*
Markus Krienke - *Facoltà di Teologia di Lugano*
Laura Mitarotondo - *Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"*
Maria Chiara Pievatolo - *Università degli Studi di Pisa*
Fiammetta Ricci - *Università degli Studi di Teramo*
Francesco Riccobono - *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*
Francesca Russo - *Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa"*
Fabrizio Sciacca - *Università degli Studi di Catania*
Sonia Scognamiglio - *Università degli Studi di Napoli "Parthenope"*
Jean-Marc Trigeaud - *Université de Bordeaux*
Benno Zabel - *Universität Bonn*
Gianfrancesco Zanetti - *Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia*

CHRISTIAN WOLFF

**ISTITUZIONI DEL DIRITTO
DI NATURA E DELLE GENTI**

Saggio introduttivo e traduzione
a cura di
Gianluca Dioni

Artetetra
edizioni

Pubblicazione realizzata con il contributo di



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE

*Centro per lo Studio dei Classici
della Filosofia Politica e della Simbolica Politica*

Ristampa

0 1 2 3 4 5 6

Anno

2023 2024 2025 2026 2027 2028

Tutti i diritti riservati

© 2023 Artetetra edizioni

Biblioteca di Palazzo Lanza

Corso Gran Priorato di Malta, 25 – 81043 Capua (Ce)

Tel. 0823 1874952 e-mail: edizioni@artetetra.it

www.artetetra.it

ISBN 979-12-80633-14-9

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. È vietata e sanzionata (se non espressamente autorizzata) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione e la memorizzazione elettronica).

Le fotocopie, esclusivamente per uso personale, sono consentite nel limite del 15% del volume ai sensi dell'art. 2 della Legge 248/2000.

Indice

**Il fondamento ontologico del giusnaturalismo wolffiano.
Alcune considerazioni sui concetti di *obligatio*, di *lex* e di
*officium***

di *Gianluca Dioni*

p. 9

Nota del curatore

p. 37

Istituzioni del Diritto di Natura e delle Genti

PARTE I.

**Il Diritto di natura in genere e i doveri verso se stesso,
verso il prossimo e verso Dio**

CAPITOLO I.

Le diverse specie di azioni umane e la loro imputazione

p. 45

CAPITOLO II

L'obbligazione, il diritto [soggettivo] e la legge, il principio del
diritto di natura

p. 67

CAPITOLO III

L'obbligazione e il diritto universali degli uomini in generale

p. 91

CAPITOLO IV

I doveri dell'uomo verso se stesso e i diritti ad essi collegati

p. 117

CAPITOLO V

I doveri dell'uomo verso gli altri e i diritti ad essi collegati

p. 141

CAPITOLO VI

I doveri dell'uomo verso Dio

p. 159

a Martina e Alessandro

Non ho certo raggiunto la mèta, non sono arrivato alla perfezione, ma mi sforzo di correre per conquistarla, perché anch'io sono stato conquistato da Cristo Gesù. Fratelli, io non ritengo ancora di averla conquistata. So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la mèta.

Lettera ai Filippesi, III, 12-14

**Il fondamento ontologico
del giusnaturalismo wolffiano.
Alcune considerazioni
sui concetti di *obligatio*, di *lex* e di *officium****

di *Gianluca Dioni*

Queste considerazioni, che introducono la traduzione italiana della prima parte delle *Institutiones juris naturae et Gentium*¹ di Christian Wolff, intitolata *Il Diritto di natura in genere e i doveri verso se stesso, verso il prossimo e verso Dio*, prendono in esame il binomio concettuale *obligatio-officium*, vale a dire la ‘pietra d’angolo’, su cui si costruisce il sistema giusnaturalistico elaborato dal filosofo slesiano. I due concetti, infatti, generalmente utilizzati quali sinonimi, nel pensiero wolffiano si differenziano, articolandosi in due categorie distinte, seppur assimilabili. E, assumendo come ‘cellula tematica’ la dialettica, che si instaura tra il binomio concettuale *obligatio-officium* e l’idea di *lex*, la nostra ‘partitura’ cercherà di far risuonare il fondamento ontologico, che informa l’agire morale dell’uomo virtuoso nella filosofia prati-

* Il presente testo riprende, in forma rimaneggiata, temi trattati in G. Dioni, *Il potere dell’uomo virtuoso. Alcune considerazioni sui concetti wolffiani di obligatio e di officium*, «Metabasis.it, filosofia e comunicazione», 33/2022, pp. 203-227.

¹ Cfr. C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae 1750, in G.W. [1972], II. 26. Salvo diversa indicazione, le opere di Christian Wolff saranno citate secondo l’edizione dei *Gesammelte Werke*, a cura di J. École - H.W. Arndt - C.A. Corr - J. E. Hofmann - M. Thomann, edito da G. Olms, Hildesheim. A tale edizione si riferisce la sigla G.W., seguita dall’anno di pubblicazione, dall’indicazione della sezione (I. *Deutsche Schriften*, II. *Lateinische Schriften*, III. *Materialien und Dokumente*) e del volume corrispondente.

ca wolffiana. Senza alcuna pretesa di esaustività, fine primario del presente lavoro è così quello di fare emergere le vibrazioni interne all'idea di obbligazione, di legge e di dovere (nel presente lavoro – analogamente a Wolff – con obbligazione rendiamo il significato del lemma latino *obligatio*, con dovere quello della voce *officium*) e la loro consonanza con l'ontologia wolffiana. Quest'ultima – come è noto – si costruisce su una prospettiva teorica, che vede l'essere articolarsi nel possibile, nell'*ens* e nell'esistente. Alla base di tale concezione troviamo due principi fondamentali: il principio di non contraddizione e quello di ragion sufficiente. Il primo, secondo il pensatore slesiano, è alla base della dicotomia impossibile-possibile, il secondo, invece, fondandosi sull'osservazione, per cui la natura non fa alcun salto², ci permette di *intelligere* la *ratio* del divenire delle cose nel mondo.

Anche la nostra prospettiva ermeneutica sarà scandita come l'essere, a mo' di forma sonata, secondo uno svolgimento tripartito: la prima parte, l'esposizione, enucleando le definizioni dei concetti di *obligatio*, passiva ed attiva, di *lex*, e di *officium*, presenta il cuore tematico del lavoro; il secondo momento, poi, l'elaborazione, mira ad analizzare dialetticamente tali categorie pratiche cercandone, al tempo stesso, consonanze e dissonanze; infine, la terza ed ultima sezione, la ripresa, cerca di evidenziare il riflesso della tricotomia ontologica wolffiana, articolantesi nel possibile, nell'ente e nell'esistente, nel *consensus* che caratterizza l'azione morale dell'uomo virtuoso. Quest'ultimo, infatti, avendo dato pieno atto alle proprie facoltà, cognitiva e appetitiva, riflette la perfezione divina, divenendo *artifex* della propria felicità nel realizzare il moralmente necessario in ogni sua azione libera. Preliminarmente, una *ouverture* intende ricostruire, seppur in maniera sintetica, i concetti di possibile, *ens* ed *actualitas* propri dell'ontologia wolffiana.

² Cfr. C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, p. 7.

1. «*A posse ad esse non valet consequentia, seu, quod perinde est, a possibilitate ad existentiam non valet consequentia*»³

«La filosofia è la scienza dei possibili, in quanto possono essere»⁴. Tale definizione, formulata nel 1703 e pubblicata nella prefazione agli *Elementi di Aerometria*⁵, mette a fuoco il nucleo concettuale fondamentale dell'*Ontologia* wolffiana: il binomio possibile-essere, i cui due termini si ancorano rispettivamente al principio di non contraddizione e a quello di ragion sufficiente.

Se, infatti, il principio di non contraddizione, ponendo che «qualcosa non può essere e anche non essere nello stesso tempo»⁶, fornisce il criterio discreitivo per separare l'impossibile dal possibile, il principio di ragion sufficiente è la chiave per comprendere come ciò che è possibile consegua l'atto, giacché «tutto ciò che esiste deve avere la ragione sufficiente della sua esistenza, ossia deve esserci sempre qualcosa da cui sia possibile comprendere perché esso può diventare reale»⁷.

Ancorata la dicotomia possibile-impossibile alla natura logico-ontologica del principio di non contraddizione, Wolff si serve successivamente dei concetti di indeterminato e di determinato per costruire un ponte, che, poggiando sul principio di ragion sufficiente, colleghi l'idea di possibile a quella di essere e di esistenza, definita «*complementum possibilitatis*»⁸. Come ha correttamente notato

³ C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae 1736, § 171.

⁴ C. Wolff, *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, in Id., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. Praemittitur Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae 1740, in G.W. [1983], II. 1.1, § 29 (*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*).

⁵ Cfr. C. Wolff, *Aerometriae Elementa*, Lipsiae 1709, Praefatio (*pagine prive di numerazione*).

⁶ *Metafisica tedesca, con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., § 10, pp. 66-67.

⁷ *Ivi*, § 30, pp. 78-81.

⁸ «Definisco, quindi, l'esistenza come complemento della possibilità, che è evidente essere una definizione nominale e che esperiamo nella pratica stessa [essere] utile per filosofare correttamente. L'esistenza è anche detta *attualità*. L'ente, che esiste, è detto

Jean École al riguardo, «la nozione di essere non è primitiva, quella di impossibile la trascende e l'idea di determinazione serve a dedurla. Così, [il filosofo slesiano,] prima di analizzare la nozione di essere, passa in rassegna i concetti di impossibile e di possibile, di indeterminato e di determinato»⁹.

«La nozione di impossibile» – osserva Wolff – «è di gran lunga la più semplice ed è da annoverare tra le più astratte, poiché trascende la stessa nozione di ente»¹⁰. E, definito l'impossibile come ciò che involve contraddizione¹¹ ed il possibile come ciò che, al contrario, non ha in sé contraddizione alcuna¹², viene evidenziata la priorità logica del concetto di impossibile rispetto a quello di possibile. Infatti, «nel momento in cui si pone che A non sia impossibile, se ne ammette contemporaneamente la possibilità»¹³, perché, negando uno dei due termini contraddittori, affermiamo l'altro.

Nel definire, poi, la coppia concettuale di determinato e di indeterminato, Wolff assegna una priorità logica alla nozione di determinabilità rispetto all'idea di indeterminato, inteso come «ciò, di cui sinora non può essere affermato niente, anche se non è contraddittorio poterne affermare qualche cosa»¹⁴. In sostanza, l'indeterminato non è assimilabile al *nihil*, vale a dire a quanto non è pensabile¹⁵, e, servendosi della dicotomia *nihil-aliquid*, definito, quest'ultimo, come

ente attuale o anche *ente in atto*, mentre definiamo *ente potenziale* o *ente in potenza*, l'ente, che, riferito ad altri enti esistenti, può avere in essi la ragione sufficiente della propria esistenza»: *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 174-175.

⁹ J. École, *La notion d'être selon Wolff ou la «désessentialisation de l'essence»*, in S. Carboncini, L. Cataldi Madonna (a cura di), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, in *G.W.* [1992], III. 31, p. 157.

¹⁰ Cfr. C. Wolff, *De Notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae*, in Id., *Horae subsecivae marburgenses*, Francofurti et Lipsiae 1729, in *G.W.* [1992], II. 34.1, anni MDCCXXIX, Trimestre brumale, § 4.

¹¹ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 79.

¹² Cfr. *ivi*, § 80.

¹³ *Ivi*, § 85.

¹⁴ *Ivi*, § 105.

¹⁵ Cfr. *ivi*, § 57.

ciò cui corrisponde una qualche nozione¹⁶, il filosofo dimostra *ad absurdum* il principio di ragion sufficiente. «Poniamo che A sia senza una ragione sufficiente per cui è, piuttosto che non essere, non vi può dunque essere alcun fondamento» – sostiene il giusnaturalista – «in forza del quale si capisca perché A è. Si ammetterebbe così che A è perché si assume che il nulla è. Poiché questo è assurdo, non c'è niente senza una ragione sufficiente, vale a dire, se si pone che qualcosa è, bisogna ammettere anche che vi sia qualcosa, da cui si capisce perché è»¹⁷. In virtù del principio di ragion sufficiente, quindi, la nozione di determinabilità è anteriore a quella di indeterminato, poiché «è necessario sapere che una cosa sia determinabile per essere certi della sua indeterminatezza»¹⁸, e ciò che la determina, conclude Wolff, è la sua ragione sufficiente¹⁹.

Alla luce di tali principi, l'impossibile non può esistere, vale a dire non può conseguire l'attualità²⁰. Essendo contraddittorio, infatti, l'impossibile pone allo stesso tempo l'essere ed il non essere. Specularmente, il filosofo slesiano deduce sillogisticamente che «il possibile può esistere»²¹, giungendo, così, ad uno degli snodi teorici centrali del suo pensiero.

«Poiché il possibile non è contraddittorio» – nota Wolff al riguardo – «nella nozione di possibile non c'è niente, da cui si comprenda perché [ciò che è possibile] non possa esistere. Pertanto, non c'è ragione sufficiente del perché il possibile non possa esistere. Per tale motivo, poiché non può esserci niente senza ragione sufficiente, non può accadere che l'esistenza sia in contraddizione con il possibile. Non essendo in contraddizione con l'esistenza, quindi, il possibile può senz'altro esistere»²².

Più precisamente, la *non repugnantia ad existendum*, o *possibilitas in-*

¹⁶ Cfr. *ivi*, § 59.

¹⁷ *Ivi*, § 70.

¹⁸ J. École, *La notion d'être selon Wolff ou la «désessentialisation de l'essence»*, cit., p. 161.

¹⁹ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, §§ 114 e 116.

²⁰ Cfr. *ivi*, § 132.

²¹ *Ivi*, § 133.

²² *Ibidem*.

*trinseca existendi*²³, è qualcosa di insito nell'idea di possibile e definisce l'essere, perché, secondo Wolff, «è detto ente, ciò che può esistere, di conseguenza, ciò che non è in contraddizione con l'esistenza»²⁴.

Le nozioni di essere e di possibile, insomma, sono sinonimi solo relativamente, perché la *notio* «di ente aggiunge a quella di possibile la potenza o possibilità di esistere»²⁵. Allo stesso modo, per il filosofo slesiano l'ente non implica necessariamente l'esistente, ma soltanto la *non repugnantia ad existendum*. Così, se l'esistente è possibile, il possibile non esiste necessariamente. E l'essere, libero da contraddizioni perché possibile, avendo in sé una *non repugnantia ad existendum*, si differenzia dall'esistente, sua specificazione. Ma, «che cosa deve aggiungersi, affinché la possibilità si perfezioni e l'ente dallo stato di possibilità sia condotto allo stato di attualità»²⁶?

Per rispondere a tale quesito, è necessario prendere in esame il binomio concettuale essere necessario-essere contingente, al fine di delineare la natura del *complementum possibilitatis*, che, nell'interpretazione wolffiana, conduce l'ente dalla *non repugnantia ad existendum* all'atto.

E, definito l'ente necessario come «l'ente (...), che trova nella sua essenza la ragione sufficiente della propria esistenza»²⁷, è contingente l'ente, che, al contrario, non ha la ragione sufficiente dell'esistenza nella propria essenza, ma in un ente diverso da sé. Così, ad esempio, gli uomini sono enti contingenti, non esistendo perché sono uomini, ossia per la loro essenza, ma grazie ai propri genitori²⁸. In sostanza, solo nell'essere contingente il possibile si differenzia dall'esistente, giacché nella *Teologia Naturale* Wolff afferma: «Dio esiste perché è possibile»²⁹. Come ha osservato École, «la questione del rapporto tra

²³ Cfr. *ivi*, §§ 153-154.

²⁴ *Ivi*, § 134.

²⁵ *Ivi*, § 135.

²⁶ *Ivi*, § 174.

²⁷ *Ivi*, § 309.

²⁸ Cfr. *ivi*, § 310.

²⁹ Cfr. C. Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars II*, Francofurti et Lipsiae 1741, in *G.W.* [1978], II, 8, § 28.

essenza ed esistenza si pone soltanto riguardo all'essere contingente e solo a questa specie di essere può applicarsi la definizione dell'esistenza (...) come il complemento della possibilità»³⁰. È quindi Dio, quale essere necessario, a conferire l'esistenza all'essere contingente nel momento della creazione, poiché «la potenza creatrice di Dio è sufficiente a produrre ogni mondo possibile»³¹. In altri termini, la filosofia wolffiana individua nel *miraculum primigenium* della creazione il principio fondante, attraverso cui giustificare il «perfezionamento» del possibile nell'essere in atto, vale a dire il *complementum possibilitatis*. In tale quadro teorico, il possibile, l'essere e l'esistente possono essere interpretati quali stadi dell'ente che dalla potenza tende all'atto, tanto da poter considerare l'*actualitas* come la finalizzazione del possibile all'interno del disegno divino.

2. «Sine obligatione lex nulla est»³²

Nell'analizzare le definizioni delle categorie di *obligatio*, di *lex* e di *officium* seguiremo l'iter espositivo elaborato da Wolff nella *Filosofia pratica universale*³³, che si differenzia parzialmente dalla parabola euristica delle *Institutiones juris naturae et Gentium*, perché prende avvio dal concetto di *necessitas moralis*, ancorando la dinamica dell'azione morale al binomio impossibile-possibile. Nelle *Institutiones*³⁴, invece, viene prima formulata la definizione di obbligazione attiva e, successivamente quella di necessità morale, rappresentata dall'obbligazione passiva. È tuttavia opportuno precisare che tale differenziazione metodologica non incrina l'unitarietà della prospettiva wolffiana, essendo essa probabilmente imputabile alla sinteticità dell'impianto delle

³⁰ J. École, *La définition de l'existence comme le complément de la possibilité et les rapports de l'essence et de l'existence selon Christian Wolff*, in «Les Études philosophiques», 1/2 Janvier-Juin/1996, p. 270.

³¹ *Theologia naturalis*, Pars II, cit., § 341.

³² C. Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, Francofurti et Lipsiae 1738, in G.W. [1971], II, 10, § 143.

³³ Cfr. *ivi*, §§ 115-119.

³⁴ Cfr. *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., §§ 35-37 (cfr. *infra*, pp. 67-69).

Institutiones stesse o, ancor più plausibilmente, alla prospettiva ermeneutica ivi adottata. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che come compendio dello *Jus naturae*, definito da Wolff la parte teorica della filosofia pratica e la *scientia actionum bonarum*³⁵, il fine delle *Istituzioni* è quello di delineare il discrimine tra azioni buone ed azioni malvage, definendo così, in particolare, la natura del movente, che, nella prospettiva wolffiana, costituisce la ragione sufficiente della scelta morale ed indirizza il soggetto al bene.

Diverso, invece, è il fine della *Filosofia pratica universale*, quale «scienza affettiva pratica dell'ordinare le azioni libere per mezzo di regole generalissime»³⁶. Evidente è infatti il carattere *metaetico* di questa disciplina, che, articolandosi come analisi dei principi fondanti la *Weisheitslehre* wolffiana, definisce primariamente l'obbligazione passiva, ponendo, così, la centralità del principio di non contraddizione anche in ambito morale: «è *moralmente necessario*, ciò il cui opposto è moralmente impossibile»³⁷, rileva il pensatore al riguardo. Si tratta, però, di una necessità ipotetica e non assoluta, alla quale si contrappone un impossibile, che è tale in considerazione della rettitudine dell'azione, ossia della sua moralità³⁸.

Per chiarire la natura ipotetica della necessità morale Wolff ricorre ad un esempio. Se un povero chiede l'elemosina ad un ricco, può accadere che il ricco soddisfi o meno tale richiesta. Tuttavia, giacché Dio ordina di concedere l'elemosina ai poveri, l'uomo, inteso come servo di Dio, dovendo determinare le proprie azioni secondo la volontà divina, non può non soddisfare la richiesta del povero. Così, è moralmente impossibile che il ricco non dia l'elemosina al povero, essendo tale atto necessario, perché comandato da Dio. Ciononostante, il ricco può decidere di non concedere l'elemosina, contravvenendo al dettato divino³⁹. In altri termini, la necessità morale «si

³⁵ Cfr. *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 68.

³⁶ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 3.

³⁷ *Ivi*, § 115.

³⁸ «La differenza esistente tra le azioni libere circa la loro rettitudine è ciò che viene detto moralità»: *ivi*, § 134.

³⁹ Cfr. *ivi*, § 115.

caratterizza per il fatto che il suo contrario può essere fisicamente possibile, sebbene non sia deducibile moralmente senza contraddizioni. Ad esempio, è possibile fisicamente l'assassinio del prossimo, ma [tale atto] è contrario alla necessità morale»⁴⁰. È importante notare, in proposito, che anche nella sfera del moralmente possibile, come nell'*Ontologia*, Wolff edifica il proprio sistema pratico assumendo come costitutiva l'idea di impossibile, che dà forma al moralmente necessario.

In tale cornice euristica, Wolff afferma: «è detta *obbligazione passiva* la necessità di fare o non fare [qualcosa]. Al contrario, la connessione di un movente⁴¹ con un'azione, positiva o privativa, è definita *obbligazione attiva*. Entrambe sono chiamate semplicemente obbligazione, quando parliamo dell'una e dell'altra, e pertanto, si comprende dal contesto, se si tratti dell'obbligazione passiva o piuttosto di quella attiva. *L'obbligazione passiva deriva da quella attiva o la presuppone*. Infatti, l'obbligazione passiva consiste nella necessità morale di agire o non agire. Se, dunque, è moralmente necessario che tu agisca o meno, nel primo caso è necessario che tu voglia agire, nel secondo, invece, che tu non lo voglia. Senza movente non esiste nell'anima alcuna volizione, né nolizione, e di conseguenza, è necessario che tanto nel caso di un'azione privativa, quanto di una positiva, alla tua volontà sia collegato un qualche movente inseparabile dall'azione, perché se così potesse accadere, non rimarrebbe alcuna necessità di agire o meno. La connessione di un movente con un'azione, positiva o privativa, è l'*obbligazione attiva*. Pertanto, non è concepibile un'obbligazione passiva senza una attiva, o la passiva presuppone l'attiva, oppure, nello stesso senso, non esiste un'obbligazione passiva, se non ne esiste una attiva, e perciò, la passiva deriva dall'attiva»⁴².

Posta la priorità logica dell'obbligazione attiva su quella passiva, giacché l'uomo può essere obbligato soltanto collegando un mo-

⁴⁰ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Albert Freiburg, München 1999, pp. 128-129.

⁴¹ Nella *Psicologia empirica*, Wolff definisce il movente, quale «ragione sufficiente degli atti di volizione e di nolizione»: C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae 1738, in G.W. [1968], II. 5, § 887.

⁴² *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., §§ 118-119.

vente ad un'azione⁴³, Wolff fonda, a sua volta, il concetto di legge sull'obbligazione *tout-court*, affermando, «sine obligatione lex nulla est»⁴⁴. Essendo «la legge il secondo principio fondamentale della filosofia pratica»⁴⁵ wolffiana, affinché si possa parlare di *lex* deve essere presupposta un'obbligazione che la ponga. E, indispensabile per cogliere la natura del *consensus* tra obbligazione e legge risulta essere la dicotomia *lex-regula*.

Così, definita la legge una «regola, secondo cui siamo obbligati a determinare le nostre azioni»⁴⁶, la regola è, invece, «una proposizione enunciante una determinazione conforme a ragione, tanto che la regola è contenuta nella stessa determinazione conforme a ragione»⁴⁷.

Per ora ci limitiamo soltanto a notare che una regola, quale determinazione conforme a ragione, diviene legge quando si ancora ad un'obbligazione, ossia quando la ragione sufficiente della regola è la medesima dell'*obligatio*. Sicché, utilizzando un'efficace espressione heideggeriana, è possibile a nostro avviso affermare che tale ragione si ponga quale *fondamento fondante*⁴⁸. È il caso, per esempio, dell'obbligazione naturale e della legge di natura, che hanno entrambe la propria ragione sufficiente nella natura e nell'essenza dell'uomo e delle cose.

Sancita la derivazione della legge dall'obbligazione, è possibile ora analizzare la definizione dell'ultimo termine della nostra parabola euristica, il concetto di *officium*. Non è un caso che Wolff definisca per ultimo l'*officium*, in quanto esso presuppone sia l'idea di obbligazione che il concetto di legge. In tale quadro teorico, «è detta dovere l'azione determinata in conformità ad una legge, in quanto siamo obbligati a determinarla in tal modo»⁴⁹.

Interessante è notare lo scolio, in cui, commentando il paragrafo,

⁴³ Cfr. *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 35 (cfr. *infra*, p. 67).

⁴⁴ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 143.

⁴⁵ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., p. 131.

⁴⁶ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 131.

⁴⁷ *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 475.

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p.132.

⁴⁹ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 224.

il giusnaturalista rileva: «senza dubbio, nel sostantivo dovere si tiene conto soprattutto dell'obbligazione, sebbene non possa accadere che non si tenga [anche] conto della conformità dell'azione con la legge, giacché quest'ultima è inseparabile dall'obbligazione»⁵⁰.

Siamo così giunti alla fine della nostra esposizione. In estrema sintesi, è necessario evidenziare che l'obbligazione è considerata da Wolff in una duplice prospettiva: soggettiva ed oggettiva. L'*obligatio activa*, quale momento soggettivo dell'adesione al dettato moralmente necessario, è l'unione di un movente con un'azione, giacché secondo la psicologia wolffiana la volontà per agire deve sempre avere un *motivum*, quella passiva consiste, invece, nella necessità morale stessa, vale a dire nel precetto *tout-court*. Come ha opportunamente rilevato Gerald Hartung, «l'obbligazione morale è attiva, perché l'uomo come portatore di una volontà libera può collegare movente ed azione, ma non vi è costretto. Tale obbligazione è passiva, perché lo stesso uomo, grazie all'analisi razionale della propria condizione naturale, non può sottrarsi alla determinazione del movente in conformità della propria natura morale»⁵¹. In linea con queste premesse, poi, la legge è un enunciato conforme a ragione, che indica come devono essere determinate le azioni libere dell'uomo. L'*officium*, infine, è la singola azione libera determinata secondo il dettato della legge e, di conseguenza, in conformità con un'obbligazione.

3. «*Deus non potuit homini praescribere legem naturali contrariam*»⁵²

Per comprendere la vera natura delle categorie di *obligatio*, di *lex* e di *officium* è ora necessario ripercorrere, seppur brevemente, l'evoluzione del pensiero wolffiano, partendo dalla *Filosofia pratica universale redatta secondo il metodo matematico* del 1703, ove, seguendo

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., p. 130.

⁵² *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 282.

la prospettiva pufendorffiana⁵³, il giovane slesiano definisce la legge «un ordine di un superiore emanato per un inferiore, [ordine] che obbliga quest'ultimo. Si dice [legge] naturale, *quando tale ordine deriva necessariamente dalla natura stessa del superiore e dell'inferiore*»⁵⁴. In egual modo, nell'*Habilitationsschrift* Wolff afferma che «l'obbligazione può essere considerata sotto una duplice prospettiva, come qualcosa che è in colui, che obbliga, o come qualcosa che condiziona l'obbligato. Nel primo modo l'obbligazione è un atto di un superiore, con cui [quest'ultimo] stabilisce una pena contro i trasgressori delle leggi, giustificandole. Nel secondo modo, invece, [l'obbligazione] è il timore prodotto dalla sanzione penale ed [è] il rispetto verso il superiore, generato dalla definizione del fondamento delle leggi»⁵⁵.

La portata del cambiamento intervenuto dopo la pubblicazione della dissertazione giovanile, favorito molto plausibilmente dallo scambio epistolare⁵⁶ intrattenuto con Leibniz, che dal 1705 si è protratto fino alla morte del filosofo lipsiense, avvenuta nel 1716, è reso in tutta la sua portata nello scolio, che commenta la definizione di legge nella *Filosofia pratica universale* della maturità. Qui Wolff, attribuendo al volgo la definizione di legge, quale «*jussum superioris inferiori promulgatum ipsumque obligantem*»⁵⁷, critica quanti, “distruggendo” l'obbligazione naturale, negano alle azioni umane la bontà e la malizia intrinseche e, «antecedentemente alla volontà di Dio, considerato come superiore, ritengono indifferenti tutte le azioni in senso assoluto»⁵⁸.

E, al fine di ricostruire il complesso prisma ermeneutico del cambiamento intervenuto nei concetti di obbligazione e di legge elaborati nella *Filosofia pratica universale*, redatta secondo il metodo mate-

⁵³ Cfr. C. I. Gerhardt (Hrsg.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Halle 1860, lettera del 4 aprile 1705, p. 23.

⁵⁴ C. Wolff, *Filosofia pratica universale*, redatta secondo il metodo matematico, trad. it. a cura di G. Dioni, FrancoAngeli, Milano 2017, definizione 29, scolio, p. 81.

⁵⁵ *Ivi*, definizione 28, p. 79.

⁵⁶ Cfr. C.I. Gerhardt (Hrsg.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, cit.

⁵⁷ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 131.

⁵⁸ *Ibidem*.

matico, è preziosa l'analisi della nozione di *obligatio*, che, commentando dettagliatamente la dottrina esposta nell'*Habilitationschrift*, Wolff svolge nella *Ratio praelectionum* del 1718. A tale proposito, riferendosi alla dottrina giusnaturalistica elaborata nella dissertazione del 1703, il filosofo osserva: «benché io abbia formulato tale riflessione quando ero ancora assai giovane, esaminandola con coscienza più matura, non trovo, però, di dover cambiare niente nella teoria e nella prassi ivi trasmesse, se non che allora non ho distinto a sufficienza l'obbligazione naturale da quella civile, cosa che, del resto, i più non mi imputeranno a biasimo, ma a lode, dato che quasi tutti oggi, dopo Pufendorf, confondono i due concetti»⁵⁹.

È importante rilevare come, nella sua linearità, quest'ultima citazione presenti due nuclei concettuali, che, ad un primo esame, potrebbero anche sembrare in reciproco contrasto. Da una parte, infatti, come ha correttamente rilevato Ferdinando L. Marcolungo, nelle parole del giusnaturalista è possibile cogliere una «tendenza (...) a smussare le differenze, al fine di dare omogeneità al cammino percorso in quei primi e decisivi anni»⁶⁰. In effetti, è abbastanza evidente il tentativo wolffiano di dare risalto alla coerenza interna allo sviluppo della propria dottrina, soprattutto quando, riferendosi al concetto di perfezione, osserva: «allora, per quanto è possibile, ricondussi ogni teoria del tempo alla perfezione della natura umana e del nostro stato, e i doveri dell'uomo verso Dio alla celebrazione della gloria divina, vale a dire ad azioni tali, i cui moventi siano le perfezioni divine. Ed ora non mi distacco da tale concezione, in quanto reputo che da questa regola, *dirigi le tue azioni alla somma perfezione tua e degli altri*, che mostro fondata sulla natura dell'uomo, si possa dedurre tutto quello di cui si tratta in ogni parte della filosofia pratica circa le azioni umane»⁶¹. D'altra parte, invece, abbiamo l'ammissione della

⁵⁹ C. Wolff, *Ratio praelectionum wolffianarum Matthesin et Philosophiam universam et opus Hugonis Grotii De Jure belli et pacis*, Halae Magdeburgicae 1735, in G.W. [1972], II. 36, sectio II, caput VI, § 4, p. 192.

⁶⁰ F. L. Marcolungo, «Perfectione» e «prudencia» in Christian Wolff, in E. Berti et. al., *Imperativo e saggezza*, Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1987, Marietti, Genova 1990, p. 115.

⁶¹ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, § 6, p. 193.

parzialità della definizione di *obligatio*, che, oltre a suggerire il mutamento di prospettiva intervenuto in tale concetto, sembra costituire una frattura nella coerenza interna allo sviluppo del pensiero wolffiano, appena messa in evidenza dal filosofo⁶².

In effetti, nella *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico* il concetto di perfezione individuale rappresenta il mezzo ottimo per la promozione del bene comune e, infine, della gloria di Dio, quale obbligazione naturale fondamentale, da cui dedurre tutti gli altri obblighi. Così, il criterio, secondo cui giudicare la bontà morale di un'azione, si calibra valutando se essa abbia come «effetto necessario la celebrazione della gloria divina ed il bene pubblico, considerato in riferimento alla gloria divina, ed infine la conservazione ed il perfezionamento della nostra natura, valutati in rapporto ad entrambi [tali effetti]. Al contrario, è moralmente cattiva [l'azione], che 1) è contraria alla gloria divina, al bene pubblico, alla conservazione e al perfezionamento della nostra natura; 2) è utile al bene pubblico, quale fine ultimo; 3) mira unicamente ed in senso assoluto al bene privato, senza riferimento alla gloria di Dio o al bene pubblico»⁶³.

Nella nuova prospettiva teorica, invece, il giusnaturalista considera «il proposito di promuovere il bene pubblico come anche la celebrazione della gloria divina, [quali] part[i] della nostra perfezione»⁶⁴. Del resto, nella *Philosophia practica universalis* del 1703, «l'imperativo fondamentale non era quello di perseguire la propria perfezione,

⁶² Lo stesso Marcolungo nota opportunamente come sia intervenuto un mutamento nella concezione della natura dell'imperativo fondamentale unitamente ad «un distacco significativo rispetto alla tradizione scolastica proprio nell'accentuazione wolffiana del criterio della perfezione, che viene ad assumere un carattere decisamente umanistico»: FL. Marcolungo, «Perfection» e «prudentia» in *Christian Wolff*, cit., p. 115.

⁶³ *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, cit., proposizione 16, problema 7, corollario 2, p. 101. Da tale regola, prosegue il giusnaturalista, «potrebbero essere dedotti tutti i doveri dell'uomo, sia [quelli] verso Dio, sia [quelli] verso se stesso, sia, infine, [quelli] verso il prossimo, come anche i doveri dell'uomo considerato in una qualche determinata società, se tale deduzione non trascendesse l'ambito della *Filosofia pratica universale*, in forza della definizione 1»: *ivi*, corollario 3, scolio 2, p. 103.

⁶⁴ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, § 27, pp. 200-201.

ma piuttosto quello di rendere gloria a Dio; rispetto a tale obiettivo, il proprio perfezionamento risultava solo un mezzo, di modo che, come si sottolineava esplicitamente, non poteva costituire il fine ultimo delle azioni umane. L'imperativo veniva ricavato dall'essenza e dalla natura di Dio e, rispettivamente, dell'uomo, per cui l'autorità del legislatore, Dio, veniva a garantire la cogenza dell'obbligo morale. Lo sforzo per realizzare le proprie perfezioni veniva così giustificato dal rimando alle perfezioni contenute negli attributi di Dio, secondo un'affermazione, ripresa anche da Leibniz, sulla quale Wolff ritornerà più volte in seguito, proprio per dimostrare la propria consonanza con la tradizione. I doveri verso Dio venivano in primo luogo e ad essi erano subordinati quelli verso se stessi ed il prossimo»⁶⁵.

Se è innegabile che nella lettura della *Ratio praelectionum* il concetto di auto-perfezionamento da mezzo o, secondo un'efficace espressione di Maritain⁶⁶, da “*via al fine*”, si trasforma nel fine ultimo, vale a dire nel principio fondamentale dello *jus naturae*, dal quale dedurre ogni altra forma di dovere, verso Dio e verso il prossimo, è altrettanto vero che Wolff stesso, sottolineando l'insufficienza della differenziazione operata tra obbligazione naturale ed obbligazione civile e, di conseguenza, la soltanto parziale concettualizzazione della natura dell'obbligazione, ci offra la chiave interpretativa per leggere lo sviluppo interno alla propria dottrina. Ed è proprio l'analisi particolareggiata del concetto di *obligatio* a dare rilievo al sottile, ma evidente *fil rouge*, che ‘ricama’ la riflessione wolffiana sulla dissertazione del 1703.

Ammettendo di aver dedotto il massimo dovere naturale «dal dominio che Dio ha sulle creature e dagli altri suoi attributi»⁶⁷, Wolff riconosce, infatti, di aver derivato in un primo momento l'obbligazione «dal timore prodotto dalla sanzione penale e dal rispetto verso il superiore fondato sulla ragione delle leggi. Infatti, la legge per me era un ordine di un superiore emanato per un inferiore, [ordine] che obbliga quest'ultimo»⁶⁸. Tuttavia, prosegue il filosofo, «esaminando

⁶⁵ FL. Marcolungo, «*Perfectio*» e «*prudentia*» in *Christian Wolff*, cit., p. 115.

⁶⁶ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e pensiero, Milano 1953, p. 64.

⁶⁷ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, § 7, p. 193.

⁶⁸ *Ibidem*.

con maggiore accuratezza la natura dell'obbligazione, mi sono accorto che le ragioni delle leggi naturali determinano l'anima a volere le azioni ad esse conformi, in quanto ci persuadono della loro bontà fisica, giacché la natura dell'anima è tale, da desiderare il bene, che riconosce, e preferire il bene maggiore a quello minore (...). Considerando, pertanto, che le nostre azioni influiscono naturalmente sulla perfezione o sull'imperfezione nostra e del nostro stato, mi sono infine accorto che l'obbligazione a compiere azioni per loro natura buone e ad omettere [azioni] per loro natura malvage derivi dalla natura stessa dell'anima. Così, ho anche compreso perché i filosofi dell'antichità, gli scolastici e *Grozio* con loro, esaminata convenientemente la cosa, abbiano affermato che le azioni siano oneste o disoneste per se stesse, e che il diritto di natura varrebbe anche nell'ipotesi impossibile che Dio non esistesse. Ciò mi è piaciuto ancor più, perché così la virtù è più nobile, di quando sia strappata tramite il timore della pena»⁶⁹.

A coronamento di questo articolato e complesso quadro teorico, Wolff pone l'obbligazione naturale a fondamento del proprio edificio pratico, concludendo: «ora, tuttavia, sono solito dedurre del tutto distintamente l'indole dell'obbligazione naturale dalla natura stessa dell'anima, così da comprendere, allo stesso tempo, la sostanza del diritto di natura ed ogni altra prassi morale»⁷⁰.

È quindi possibile affermare che il filosofo slesiano dal volontarismo giovanile sia presto passato ad una posizione sostanzialmente in linea con l'intellettualismo groziano. Come è noto, infatti, due erano all'interno della Scolastica le correnti che disputavano intorno all'origine della vincolatività della legge naturale. A tale proposito, Franz Hespe ha puntualmente osservato che «nella Scolastica esistono due risposte estreme: quella volontaristica e quella razionalistica. La prima risposta risale a Scoto e ad Ockham, e sostiene che la validità delle leggi di natura si fondi esclusivamente sulla volontà e sull'intenzione di Dio. [Secondo tale interpretazione,] Dio avrebbe anche potuto agire diversamente, tanto da stabilire una legge differente, che

⁶⁹ *Ivi*, §§ 9-10, pp. 194-195.

⁷⁰ *Ivi*, § 11, p. 195.

sarebbe stata giusta, perché giusta è la legge conforme alla volontà divina. Le leggi naturali sono perciò vincolanti soltanto perché derivano da un ordine divino e sono collegate da Dio ad una minaccia di pena. A tale posizione si oppongono i razionalisti con la tesi, secondo cui le leggi naturali sarebbero proposizioni normative ispirate alla ragione, che obbligano solo perché razionali, indipendentemente da ogni ordine esterno, giudizio o volontà divini. La *lex naturalis* è semplicemente la ragione naturale, che indica la concordanza o la discordanza di un'azione con l'ordine naturale. Attraverso la legge naturale, quindi, le azioni umane sono qualificate buone o cattive di per sé, perché la conformità o meno con la ragione naturale costituisce il fondamento intrinseco della moralità o dell'immoralità di un'azione, senza che sia necessario un particolare atto legislativo di Dio»⁷¹. La sintonia con tale prospettiva teorica sembra risaltare pienamente nel principio wolffiano, secondo cui «le azioni (...) hanno una bontà o una malizia intrinseca, da non avere affatto bisogno di divenire buone solo col prescriverle, o cattive [solo] col vietarle»⁷², anche se, concordiamo con Franz Hespe, il quale sottolinea come Wolff segua, in verità, una *via mediana* tra le due posizioni estreme, già presente in Tommaso e diffusa nell'età moderna da Suarez⁷³. «In tale prospettiva il mondo rappresenta un ordine oggettivo, che non è determinato arbitrariamente dall'onnipotente volontà di Dio, ma che presume una ragione divina che ha fondato tale ordine *als eine ideale Ordnung*, secondo cui Dio ha creato e governa questo mondo. L'eternità e l'immutabilità dell'ordine cosmico e della legge morale derivatane dipendono da tale fondamento nell'intelletto divino. Questi [teologi], però, restano decisamente fedeli al carattere imperativo delle leggi di natura, secondo cui alla comprensione della natura della legge naturale è collegata anche la comprensione razionale della volontà e dell'ordine divino, che impone ad una creatura razionale di

⁷¹ F. Hespe, *Der Grund der Verpflichtung in Christian Wolffs Naturrecht*, in J. Stolzenberg - O. P. Rudolph (Hrsg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, in *G.W.* [2007], III. 103, pp. 273-274.

⁷² *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 14 (cfr. *infra*, p. 53).

⁷³ Su tale punto teorico si veda C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 43-47; 83-85.

seguire nelle proprie azioni l'ordine divino stesso. Wolff» – prosegue il critico – «conosceva bene queste posizioni teoriche. Il suo immediato punto di riferimento fu la ripresa di tali posizioni nella critica pufendorfiana alla concezione razionalistica di Grozio. Pufendorf definisce la legge quale ordine di un legislatore sovraordinato⁷⁴, e, per tale motivo, fa dipendere la bontà o la malvagità di un'azione dalla sua corrispondenza con la legge⁷⁵. Di conseguenza, in aperto contrasto con Grozio, il filosofo sassone rifiuta la tesi dell'intrinseca bontà o malvagità di un'azione. Da parte sua, Wolff riferisce che la posizione volutaristica in Germania è stata sostenuta da Pufendorf⁷⁶, difendendo, sulla scia di Grozio e dei teologi, la prospettiva teorica contrapposta⁷⁷. Egli sostiene, allo stesso tempo, indipendentemente dalla teologia, la conoscibilità delle leggi naturali a partire dalla natura umana, e rifiuta la sua riconducibilità ad una legislazione volutaristica ed arbitraria di Dio⁷⁸. Tuttavia, se per Wolff la legge di natura vale anche nell'ipotesi impossibile dell'inesistenza di Dio⁷⁹, l'ateo non conosce la legge di natura *in omni sua latitudine*⁸⁰, giacché l'ambito dei doveri naturali per lui si ferma ai rapporti soggettivi ed intersoggettivi, non contemplando gli *officia erga Deum*. Inoltre, non considerando l'uomo come creatura di Dio, l'ateo non può comprendere il finalismo che nella creazione governa il disegno divino e, per tale ragione, non conosce pienamente la perfezione dell'uomo⁸¹. Così, come ha molto opportunamente osservato Wolfgang Röd, «la

⁷⁴ «In genere autem lex commodissime videtur definiri per decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat»: S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Neapoli 1773, I, 6, § 4.

⁷⁵ «Actionem bonam (...) dicimus, quae cum lege congruit: malam, quae ab eadem discrepat»: *ivi*, 7, § 3.

⁷⁶ Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 63. Similmente, ma senza citazione nominale di Pufendorf, cfr. *ivi*, § 131.

⁷⁷ Wolff richiama espressamente la dottrina groziana nella *Philosophia practica universalis*, cfr. *ivi*, § 135.

⁷⁸ E Hespe, *Der Grund der Verpflichtung in Christian Wolffs Naturrecht*, cit., pp. 274-275.

⁷⁹ Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 245.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, § 255.

⁸¹ Cfr. *ibidem*.

rappresentazione di Dio è in fondo indispensabile per la fondazione del giusnaturalismo [wolffiano], nonostante sia espressamente affermata la *perseitas* dei valori, perché non solo la presunta connessione necessaria della realtà, ma anche l'interpretazione teleologica della natura dell'uomo e delle cose in generale non sarebbero possibili senza il riferimento alla volontà di Dio»⁸².

E, in effetti, osserva Wolff, «Dio è l'autore dell'obbligazione naturale»⁸³ e «la legge di natura è anche legge divina»⁸⁴, giacché Dio obbliga l'uomo ad osservare la legge di natura⁸⁵.

È qui evidente che nell'essenza della legge naturale si rifletta il problema ontologico del perfezionamento del possibile nell'esistente tramite il ricorso alla dicotomia essere necessario-essere contingente. E, confermando tale prospettiva ermeneutica, nelle *Annotazioni alla Metafisica tedesca* Wolff afferma: «l'intero senso della connessione reciproca delle cose è quindi questo, che tutte le cose del mondo sono ordinate con ragione l'una accanto all'altra, e con ragione una modificazione segue all'altra, che cioè è da trovare sempre qualcosa da cui si lasci comprendere perché una cosa è accanto all'altra, e come la modificazione di una cosa segua o derivi da uno stato dell'altra. (...) la *dependentia a causis finalibus*, ossia la connessione delle cose, in quanto essa deriva dagli scopi divini, porta nel mondo la saggezza divina ed espelle la fatalità stoica; essa è anche la ragione di una saggia condotta degli uomini, che cioè essi non vogliono conseguire lo scopo senza impiegare i mezzi necessari allo scopo, p. es. essi non vogliono vivere a lungo e sani senza essere moderati. Invece la *dependentia a causis efficientibus*, ossia la connessione delle cose in quanto gli effetti derivano dalle loro cause, porta nel mondo la verità e la ragione divina»⁸⁶.

⁸² W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1970, p. 131.

⁸³ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 275

⁸⁴ *Ivi*, § 277.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, § 276.

⁸⁶ *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., annotazioni al capitolo IV,

Come risulta da quest'ultima citazione, l'idea di *nexus*, che armonizzando la realtà riflette la saggezza e la ragione divine, è strettamente connessa al concetto di ordine, uno dei tre predicati trascendentali dell'ente assieme alla verità ed alla perfezione⁸⁷. A tale proposito, Mario Gaetano Lombardo ha opportunamente evidenziato la priorità logico-ontologica del concetto di ordine, «al quale gli altri due [predicati trascendentali dell'ente, la verità e la perfezione,] si riconducono per analogia: la verità è l'intelligenza dell'ordine nel divenire delle cose (...); la perfezione è l'ordine compiuto, o consenso del molteplice eterogeneo nell'unità della funzione oppure dello scopo»⁸⁸.

Del resto, Dio, «creator mundi et autor *ordinis naturae*»⁸⁹, plasmando dal nulla l'universo tramite il *miraculum primigenium*⁹⁰ della creazione, lo ha edificato in modo tale che le sue parti, anelli di una catena interconnessi tra loro, rappresentino e possano essere pensati come il riflesso della perfezione della ragione, della volontà e dell'opera divina⁹¹.

§ 545, § 176, pp. 1140-1145.

⁸⁷ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 472-530.

⁸⁸ M.G. Lombardo, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, IPL, Milano 1995, p. 13.

⁸⁹ C. Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars I.2*, Francofurti et Lipsiae 1739, in G.W. [1978], II. 7.2, § 763.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, § 772. Wolff chiarisce il concetto di miracolo primigenio formulando l'esempio del primo seme di una pianta, che, interrato per miracolo, ha dato vita al corso naturale della specie. La produzione di tale seme è – secondo il giusnaturalista – un miracolo primigenio come la creazione del mondo e dell'ordine naturale. Al riguardo, il filosofo osserva che dopo la costituzione originariamente miracolosa dell'ordine naturale, gli effetti che, susseguendosi, ne derivano sono razionalmente comprensibili, vale a dire «per essentias et naturam rerum explicabilis, etsi actualitas ejus supponat quidpiam miraculos»: *ibidem*.

⁹¹ Secondo Wolff, «le creature sono capaci di rappresentare la divinità del Dio invisibile, così che per mezzo di ciò che è visibile si riconosce l'invisibile. Tale capacità di rappresentare Dio, data nelle creature, non è altro che la dipendenza dagli attributi divini di ciò, che è presente nella creatura stessa. Per tale ragione, [le creature] risultano [essere] *specchi della divinità*» (*ivi*, § 798, corsivo di chi scrive). Come si evince chiaramente da questa citazione, è possibile considerare il creato, ed in particolare la natura umana, un mezzo per conoscere il divino, perché «le opere della natura manifestano le

Al riguardo, Gerald Hartung ha notato che, «analogamente alla prospettiva cosmologica, secondo la quale la natura è una rappresentazione del principio divino, (...) la volontà dell'uomo è da considerare un riflesso della volontà divina (...). Dio crea la natura e la struttura in modo tale che la sua costituzione rispecchi il principio ordinativo divino (...). Il fatto che Dio quale *ens perfectissimum* abbia creato la natura secondo la propria immagine e che essa rappresenti la propria origine in ogni elemento essenziale, costituisce» poi – nella lucida interpretazione dello studioso tedesco – «la premessa, per cui anche nell'uomo può essere situato il desiderio della perfezione»⁹², concretizzantesi nella necessarietà e nell'universalità dell'obbligazione naturale⁹³. E la relazione esistente tra la natura delle cose e l'essenza umana con l'obbligazione e la legge naturale permette, nel

perfezioni di Dio come in uno specchio» (Cfr. C. Wolff, *Probe einer Anwendung der Naturlehre auf die natürl. Gottes Gelahrtheit*, in Id., *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Halle in Magdeburgischen 1736, § 3, p. 521). Così, il concetto di *creatura*, quale *speculum* 'analogico' della «similitudine essenziale [esistente] tra Dio e l'anima [umana]» (Cfr. *Theologia naturalis*, Pars I.2, cit., § 1092), è assimilabile ad una 'cassa di risonanza', che consente di 'ascoltare' il *Grund* della singolarità della creatura nella 'vibrazione' dell'*infinitum* nel *finitum*, giacché nella sua unicità e finitezza ogni essere umano rende visibile un particolare 'riflesso' dell'invisibile perfezione di Dio. «Dio e l'uomo» – osserva lucidamente Hans Matthias Wolff al riguardo – «sono reciprocamente affini, in fondo appartengono alla medesima categoria essenziale, perché la loro diversità non consiste tanto nella natura di essi, quanto nel grado di perfezione. Ogni idea riguardo all'inaccessibilità di Dio viene meno, perché Dio non è altro che l'essenza, in cui sono sviluppate al massimo grado tutte le proprietà positive dell'uomo o, per meglio dire, l'essenza, «che si rappresenta in uno stesso istante ogni mondo possibile nella massima chiarezza». Il *Deus absconditus* luterano è sostituito da un Dio razionalmente comprensibile. Pertanto, c'è la speranza in una soluzione razionale di ogni enigma dell'universo, perché lo spirito di Dio è affine per natura a quello dell'uomo» (H.M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Leo Lehnen Verlag, München 1949, p. 113). In tale cornice euristica, «da conoscenza scientifica rivell[erebbe]» – secondo l'interpretazione formulata da Marcel Thomann – «che il mondo è una struttura armonica, guidata dalle leggi naturali divine»: M. Thomann, *Christian Wolff*, in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main 1977, p. 250.

⁹² G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., pp. 128-129 e 132.

⁹³ Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 129.

disegno divino, una dimostrazione di tipo circolare, che, cercando di provare il *fundamentum in re* delle norme giusnaturalistiche, compie una metabasi dall'essere al dover essere⁹⁴. Qualora, infatti, si presuppongano l'ordine naturale delle cose e la natura umana, allora è data anche l'obbligazione e la legge naturale, quale mezzo affinché l'uomo ricostruisca nelle proprie azioni libere la struttura ordinata dell'essere delle cose. Tale necessità morale, definita da Wolff obbligazione passiva, trova la propria espressione nella legge naturale, che prescrive la ricerca del perfezionamento di sé e del proprio stato. «La particolarità della legge e dell'obbligazione naturale consiste secondo Wolff – in contrasto con gli altri tipi di legge e di obbligazione⁹⁵ – proprio nell'indipendenza da un momento fondativo derivante da una volontà. La sua ragione sufficiente è nella *essentia atque natura hominis rerumque*.

La concezione wolffiana di *obligatio naturalis* è [così] depurata dall'implicazione volontaristica propria della dottrina pufendorfiana ed appare in tutta chiarezza quale descrizione ontologica dell'uomo morale all'interno della filosofia pratica»⁹⁶. Tuttavia, per l'infinita distanza, che separa Dio dalle proprie creature, tale descrizione ontologica deve essere intesa asintoticamente per la finitudine che caratterizza la natura dell'essere umano.

E, adattando al pensiero wolffiano un'acuta osservazione di Pietro Barcellona sulla natura del *nomos*, è possibile affermare che anche in Wolff l'uomo non possa dare al giusto per natura una perfetta «evidenza razionale (...), perché ciò comporterebbe una trasparenza assoluta della verità e del pensiero che deve essere negata perché si dia la stessa possibilità della regola sociale, perché si dia la possibili-

⁹⁴ Cfr. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 130.

⁹⁵ «È detta *legge* una regola, secondo cui siamo obbligati a determinare le nostre azioni. Ed è definita *naturale* la legge, che ha la ragione sufficiente nell'essenza stessa dell'uomo e delle cose, *positiva*, invece, la legge, la cui obbligazione dipende dalla volontà di un qualche ente razionale. In particolare, è *divina*, se dipende dalla volontà di Dio, *umana*, al contrario, se dipende dalla volontà di un uomo. La legge di natura è comunemente chiamata anche *diritto di natura*»: *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 39 (cfr. *infra*, p. 71).

⁹⁶ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., pp. 134-135.

tà dell'agire creativo degli uomini: se fosse trasparente il giusto per natura, non ci sarebbe neppure il problema della discussione, non ci sarebbe storia, non ci sarebbe società»⁹⁷.

4. «La felicità è il motivo della vita perfetta»⁹⁸

In tale quadro teorico, il desiderio della perfezione, concretizzandosi nel movente, che porta l'uomo virtuoso ad adempiere l'obbligazione naturale, può, a nostro parere, essere interpretato come il *principium individuationis*⁹⁹ di ogni azione libera conforme alla *necessitas moralis*, ossia al dettato dell'obbligazione *tout-court*. Il principio di individuazione, infatti, definito nell'*Ontologia* «la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto»¹⁰⁰, rende possibile la comprensione della «ragione sufficiente intrinseca all'individuo»¹⁰¹ e, consentendo la conoscenza del «perché un ente sia unico»¹⁰², ne esprime la peculiare costituzione, giacché dà ragione della sua struttura interna¹⁰³. Analogamente,

⁹⁷ P. Barcellona, *L'individuo e la comunità*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, p. 171.

⁹⁸ C. Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior*, Francofurti et Lipsiae, 1739, in G.W. [1979], II, 11, § 334.

⁹⁹ «Per principio d'individuazione s'intende la ragione sufficiente intrinseca dell'individuo. Dagli Scolastici esso è definito con il termine *Haecceitas*. Per tale motivo, per mezzo del principio di individuazione si comprende perché un ente sia unico. Il principio di individuazione è la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto. E, infatti, poiché l'ente singolare o individuo è ciò, che è determinato completamente, da esso comprendiamo perché l'ente A sia un individuo, e perché sia determinato completamente. Il principio di individuazione, pertanto, è la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto»: *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., §§ 228-229.

¹⁰⁰ *Ivi*, § 229.

¹⁰¹ *Ivi*, § 228.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ È noto che per la logica medievale Dio è il solo e vero individuo. «Non essendo Dio, specialmente all'interno delle concezioni apofatiche, un oggetto di conoscenza naturale, il conferimento al suo essere (anche alla sua essenza?) dell'individualità, come uno e unico, indivisibile e uguale solo a se stesso (che sono tutti attributi dell'individualità) appartiene ancora all'ordine logico e si mantiene sostanzialmente in una dimensione aristotelica. L'individuo Dio, quindi, membro di

l'obbligazione interna, coincidendo con il movente dell'azione debita, al pari del *principium individuationis*, che mostra «come un ente dallo stato di universalità [sia] condotto all'esistenza»¹⁰⁴, dà forma all'*Haeceitas*¹⁰⁵ morale, perché assume la natura di ragione sufficiente intrinseca della singola azione conforme al dovere. In altri termini, dando attualità all'*officium*, quale azione conveniente con la legge naturale, l'obbligazione attiva ne costituisce la *differentia numerica*¹⁰⁶, ossia è il “numero”, che la rende unica e ne determina la forma, differenziandola, così, da ogni altra azione morale, o, utilizzando

nessuna specie e specie di nessun genere, è l'individuo assoluto. Sarà solo con Ruggero Bacone che si parlerà di *dignitas individui*, usando una categoria a mezzo tra la logica e l'etica, che incomincia ad avvicinarsi ad una categoria morale e a prospettare con ciò una nozione anche pratica di individuo. Ma non bisogna dimenticare che il rinnovamento dei modelli logici nel XVII secolo, questa volta ispirati all'ordine geometrico euclideo e non a quello della logica formale aristotelica, riproporrà, soprattutto in chiave meccanicistica, una ulteriore adeguazione della logica alla biologia. È il caso, per esempio, di Cartesio e di Hobbes, per i quali la possibile definizione di individuo è appropriabile all'identità euclidea e non aristotelica di un corpo. In Leibniz, invece, si manterrà più costante il connotato logico, cosicché la sua *notio individui*, coincidente con la sostanza individuale, sarà quel nuovo e relativistico atomo che egli chiama monade. E anche Dio è per Leibniz una monade. Una ricapitolazione, che tuttavia rimane pur sempre problematica, sta nel dire che la definizione completa di individuo si risolve, attraverso i filtri retorici dell'antropocentrismo umanistico, in una nozione, semplice e complessa insieme, in cui si concentrano la primitiva idea greca di atomo, quella di monade (concependo così un microcosmo inteso come *pars pro toto*) e quella di composto unitario appartenente ad una *species* (ossia una *pars in toto*): G.M. Chiodi, *Premesse all'individualismo (borghe)*, in Id., *Tacito Dissenso*, Giappichelli, Torino 1990, p. 106.

¹⁰⁴ *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., § 229.

¹⁰⁵ Come si evince dalla definizione del principio d'individuazione, nell'interpretazione wolffiana, l'*Haeceitas* s'identifica con questo stesso principio, costituendo, pertanto, la ragione sufficiente intrinseca della singolarità di un *individuum*.

¹⁰⁶ «Le determinazioni proprie degli individui sono ciò, che è definito *differenza numerica*, mentre le determinazioni proprie delle specie sono ciò, che è detto *differenza specifica*. La nozione di individuo è composta dalla nozione di specie, nella quale è ricompreso, e dalla *differenza numerica*. Infatti, la nozione di individuo ha in sé le determinazioni singolari e poi, oltre alle proprie, anche [quelle] specifiche. Per tale motivo, poiché le determinazioni proprie costituiscono la differenza numerica e [quelle] specifiche perfezionano la nozione di specie, la nozione di individuo è composta dalla nozione di specie e dalla differenza numerica»: *ivi*, §§ 239-240.

la terminologia propria della *Filosofia prima*, distinguendola dagli enti simili appartenenti alla medesima specie ed allo stesso genere.

Illuminante, al riguardo, è l'esempio del triangolo equilatero formulato dal filosofo slesiano ed opportunamente evidenziato da Mariano Campo. «Sono *determinationes genericae*» – nota lo studioso – «quelle che entrano nella nozione del genere (es., della nozione di triangolo rettilineo: il numero ternario dei lati e la specie delle linee, che sono cioè linee rette); *specificae*, quelle che costituiscono la nozione della specie (es., del triangolo equilatero: il numero ternario dei lati, la specie delle linee, e la ragion d'uguaglianza per i lati); *singulares*, quelle che son contenute nella *notio individui* (es., di questo triangolo equilatero: il numero ternario, la specie dei lati, la ragion d'uguaglianza tra di essi *et ratio data ad rectam datam*: cioè a dire il numero che misura la loro dimensione)»¹⁰⁷.

L'obbligazione attiva, al pari del numero, che misura l'estensione dei lati di *questo* triangolo equilatero, svolge, insomma, una funzione costitutiva della qualità della personalità morale individuale, perché, coincidendo con una delle sue *determinationes singulares*, concorre a dare forma alla sua unicità (*notio individui*). Alla luce di tali considerazioni è pertanto possibile affermare che la natura auto-finalizzante dell'obbligazione attiva, consenta all'uomo virtuoso, che si determina secondo la legge naturale, di divenire norma a se stesso, e così 'comporre' liberamente la propria personalità morale. È difatti evidente, come ha puntualizzato Vanda Fiorillo, che «[d]all'intimo legame fra il concetto di dovere e quello di libertà di un uomo concepito come fine in sé, discend[a] (...) che soddisfare il dovere, agendo in maniera perfettamente etica, non voglia dire altro che realizzare in se stessi quell'idea di umanità di cui ogni singolo individuo è portatore»¹⁰⁸.

In altri termini, dando forma alle *determinationes specificae* della personalità morale, l'obbligazione passiva assurge «ad unità

¹⁰⁷ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939, pp. 179-180.

¹⁰⁸ V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino 2000, p. 85.

di misura razionale dell'umano»¹⁰⁹, coincidendo, di conseguenza, con l'essenza¹¹⁰ del soggetto etico. Allo stesso modo, però, la dinamica interna all'individuo, che, originando l'azione morale, trova piena espressione nella qualità dell'adesione al dettato valoriale spontaneamente deliberata, si identifica con la *determinatio singularis* o *obligatio activa*, e connota eticamente, plasmandola, la *notio individui*. In sostanza, tramite la *qualità* del movente, quale singola dinamica morale, che porta all'adempimento dei propri *officia*, l'essere umano si realizza razionalmente e liberamente nella sua unicità di soggetto etico.

Pertanto, in conformità con il linguaggio ontologico wolffiano, è possibile affermare che la persona morale trovi nell'obbligazione passiva l'essenza e, allo stesso tempo, nell'obbligazione attiva il *complementum possibilitatis* di ogni azione libera, perché, analizzando la dinamica interiore che porta all'adempimento del dettato obbligatorio, si riconosce l'*omnimoda determinatio* dell'*individuum*, che si determina all'azione morale.

È inoltre possibile dedurre che, all'interno di questa prospettiva ermeneutica, l'interpretazione del dovere quale *principium individuationis* del soggetto morale, rappresenti un riflesso del tutto peculiare del principio ontologico degli indiscernibili¹¹¹.

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁰ Nel definire l'essenza, nell'*Ontologia* Wolff osserva: «*per l'essenza l'ente è possibile*. Poiché, infatti, costituiscono l'essenza di un ente quei [predicati], che sono contenuti nell'ente e non sono in reciproco contrasto, né sono determinati da altri [predicati], che si trovano allo stesso tempo [nell'ente], è evidente che in forza dell'essenza è proprio dell'ente soltanto ciò che vi si trova assieme e, di conseguenza, a cagione dell'essenza l'ente non involge alcuna contraddizione. Pertanto, poiché prima dell'essenza nell'ente non può essere pensato alcunché, l'ente è possibile per l'essenza. Così, è chiaro che l'essenza di un ente si risolve nella sua possibilità intrinseca. Poiché l'essenza di un ente si risolve nella sua possibilità intrinseca, *comprende l'essenza di un ente chi ne riconosce la possibilità intrinseca*»: *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., §§ 153-154. Successivamente, dopo aver definito «*primitiva l'obbligazione*, che ha la propria ragione prossima nell'essenza e nella natura dell'uomo» (C. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, Francofurti et Lipsiae 1740, in *G.W.* [1972], II, 17, § 40), Wolff afferma: «*L'essenza dell'uomo morale consiste nell'obbligazione primitiva*»: *ivi*, § 71.

¹¹¹ Secondo il principio degli indiscernibili è impossibile «*che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica*,

Quest'ultimo, infatti afferma «l'impossibilità che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica, cosicché nella struttura dell'uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella disposizione dell'altro»¹¹².

Così, in linea con tale principio, riconoscendo il carattere moralmente vincolante dell'obbligazione passiva, l'uomo virtuoso vi aderisce in ogni sua azione in un modo che è assolutamente unico ed originale. E l'obbligazione attiva assume la forza di imperativo morale interiore e spontaneo, che presuppone nel soggetto agente il riconoscimento del valore intrinseco al precetto dell'obbligazione passiva formulato nella legge naturale. Sviluppando appieno le proprie facoltà, cognitiva e volitiva, l'uomo morale diviene, infatti, capace di fare propri i dettami della *recta ratio*, quale istanza normativa della psiche umana, che determina la volontà all'azione conforme al dovere. In estrema sintesi, l'uomo virtuoso riconosce il fondamento ontologico e la natura necessaria dell'obbligazione e, aderendo al dettato della legge naturale, è in grado di determinare ogni sua azione libera in conformità al dovere.

Allora, essendo *sibimetipsi lex*, l'uomo virtuoso si edifica come *causa libera*¹¹³ delle proprie azioni e, ordinandosi al dovere in modo razionale, diviene *artifex* della propria felicità. Del resto, secondo Wolff, «la *virtù* è l'abito di ordinare le proprie azioni in conformità con la legge naturale»¹¹⁴, tanto che «*senza virtù nessuno può essere felice, né la felicità può essere separata dalla virtù*»¹¹⁵.

Ripercorrendo a ritroso la parabola euristica che abbiamo cerca-

cosicché nella composizione dell'uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella struttura dell'altro»: *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, cit., capitolo IV, §§ 586-588, pp. 474-479 (*corsivo di chi scrive*).

¹¹² *Ivi*, § 588, pp. 476-479.

¹¹³ Cfr. *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 3 (cfr. *infra*, p. 47).

¹¹⁴ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 321.

¹¹⁵ Secondo Wolff, la felicità consiste nel conseguimento del sommo bene: «è felice», infatti, «chi consegue il sommo bene» (*ivi*, § 395).

¹¹⁶ *Ivi*, § 400.

to di delineare è quindi possibile concludere che la felicità è il motivo, che, spingendo il soggetto morale a determinare le proprie azioni in conformità con la legge naturale, lo determina alla *cultura della virtù*. Di conseguenza, la felicità è anche il movente di una vita perfetta, vale a dire della vita propria dell'uomo virtuoso, vissuta consapevolmente e liberamente in adesione al dettato valoriale dell'obbligazione.

Nota del curatore

L'edizione delle *Istituzioni del Diritto di Natura e delle Genti*, delle quali qui traduciamo per la prima volta in italiano la *pars prima*, è quella pubblicata nel 1754 presso la *Rengersche Buchhandlung* di Halle. Mera *imago*, secondo l'efficace espressione di Marcel Thomann, della prima edizione, data alle stampe dalla stessa *Officina* nel 1750, tale *editio* ha, infatti, il pregio di emendarne i numerosi refusi: «Prioris editionis mera imago, mutationes quas dicunt typographicas solum continens»¹.

Nel corso della traduzione si sono rispettati i criteri di abbreviazione e di citazione seguiti da Wolff e, per quanto possibile, lo stile tipografico dell'edizione di riferimento.

Nella resa linguistica dei termini particolarmente ricchi di significato denotativo si è cercato di costruire un 'ponte ermeneutico', che aiutasse a cogliere l'incolmabile distanza tra *signum*² e *signatum*³, nella consapevolezza che il limite della *vis significandi* dei *signa artificialia*, quali sono ad esempio le diverse lingue, «pendet ab arbitrio entis cujusdam intelligentis, veluti hominum»⁴. Così, se è vero che lo spirito di una lingua si manifesta soprattutto nelle parole intraducibili⁵, l'intento che ha sostenuto e guidato la realizzazione della presente

¹ M. Thomann, *Editoris introductio*, in C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., p. XLI.

² Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 952.

³ Cfr. *ivi*, § 953.

⁴ *Ivi*, § 958.

⁵ Cfr. M. von Ebner-Eschenbach, *Aphorismen*, Berlin 1880.

traduzione è stato quello di contribuire a porre ‘sopra il moggio’⁶ i pensieri wolffiani, in «un andare-oltre e tornare-indietro da una lingua all’altra»⁷.

Quando ci siamo dovuti discostare dalla lettera dell’originale, si è cercato di rifuggire dall’errore imputato da Lutero agli esegeti papisti, i quali, nell’interpretazione dissacrante del riformatore, con le loro «teste d’asino guardano [le lettere della Scrittura] come le mucche guardano un portone nuovo»⁸. E, tentando di giustificare la scelta alla luce della dottrina filosofica wolffiana, l’abbiamo corroborata grazie al confronto con la coeva traduzione tedesca delle *Institutiones*, realizzata da Gottlob Samuel Nicolai⁹ proprio nel 1754.

Al termine di questa nota, intendo ringraziare tutti coloro, che hanno agevolato e reso possibile la realizzazione del presente lavoro, il quale rientra nelle attività scientifiche del *Centro per lo studio dei Classici della Filosofia Politica e della Simbolica Politica tedesche*.

Il mio ringraziamento va, dunque, al personale della Biblioteca Città di Arezzo per la disponibilità e la cortesia con cui hanno assecondato tutte le mie richieste.

Ringrazio la Professoressa Vanda Fiorillo, che mi ha trasmesso la passione per il giusnaturalismo tedesco della modernità e guidato nella ricerca.

Desidero, inoltre, ringraziare mia moglie Sabrina, che, come sempre, mi ha aiutato nello svolgimento di questa traduzione.

Dedico, infine, con amore di padre, questo lavoro a Martina e Alessandro.

Arezzo-Napoli, gennaio 2023

G. D.

⁶ Cfr. C. Weise, *La singolare commedia del villano olandese*, trad. it. a cura di S. Beretta, Università degli Studi di Trento, Trento 2004, p. 22.

⁷ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, trad. it a cura di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1979, p. 151.

⁸ M. Lutero, *Lettera del tradurre*, trad. it. di E. Bonfatti, Marsilio, Venezia 1998, pp. 53-55.

⁹ Cfr. C. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Halle in Magdeburgischen 1754.

INSTITUTIONES
JURIS NATURÆ
ET
GENTIUM

IN QUIBUS
EX IPSA HOMINIS NATURA
CONTINUO NEXU
OMNES OBLIGATIONES
ET JURA OMNIA
DEDUCUNTUR.

AUTORE
CHRISTIANO L. B. DE WOLFF
POTENTISSIMI BORUSSIÆ REGIS
CONSILIARIO INTIMO ET UNIVERSITATIS
HALENSIS CANCELLARIO ET
SENIORE.

CUM PRIVILEGIIS.

HALÆ MAGDEBURGICÆ
PROSTAT IN OFFICINA RENGIERIANA.

MDCCLIV.

ISTITUZIONI DEL
DIRITTO DI NATURA
E
DELLE GENTI

NELLE QUALI
L'AUTORE

CHRISTIAN WOLFF
BACCELLIERE IN LEGGE

CONSIGLIERE PRIVATO
DEL POTENTISSIMO RE DI PRUSSIA,
CANCELLIERE E DECANO
DELL'UNIVERSITÀ DI HALLE

DALLA NATURA STESSA DELL'UOMO
DEDUCE
IN UNA CONNESSIONE ININTERROTTA
TUTTE LE OBBLIGAZIONI
E TUTTI I DIRITTI

CON TUTTI I PRIVILEGI

IN HALLE MAGDEBURGICA
IN VENDITA
PRESSO LA TIPOGRAFIA RENGERIANA

1754

Institutiones Juris Naturæ & Gentium

PARS I.

De Jure naturæ in genere & officiis erga seipsum,
erga alios & erga Deum

Istituzioni del Diritto di Natura e delle Genti

PARTE I

Il Diritto di natura in genere e i doveri verso se stesso,
verso il prossimo e verso Dio

CAPUT I.

De actionum humanarum differentia,
earumque imputatione

1. *Actiones internæ & externæ, liberæ ac necessariae*; 2. *Actio positiva & privativa, seu negativa*; 3. *Imputatio*; 4. *Actio coacta*; 5. *Actio invita, voluntaria*; 6. *Actio deliberata, indeliberata, consultatio*; 7. *Determinatio actionum*; 8. *Status internus & externus*; 9. *Perfectio*; 10. *Imperfectio*; 11. *Perfectio essentialis, & accidentalis. Actiones ad eam tendentes*; 12. *Actiones bonæ, malæ*; 13. *Actio in se bona, in se mala, per se indifferens*; 14. *Bonitas & malitia intrinseca actionum*; 15. *Motivum in se continent & per se appetibiles & aversabiles*; 16. *Rectitudo actionis*; 17. *Defectus ejus, culpa, dolus*; 18. *Actio culposa et dolosa*; 19. *Culpæ & doli origo*; 20. *Impotentia agendi*; 21. *Culpæ species*; 22. *Culpa media, propositi*; 23. *Intentio agentis directa, indirecta*; 24. *Dolus bonus, malus*; 25. *Dolus ex proposito, et ex re*; 26. *Concursus ad actionem alterius*; 27. *Consensus quid et quotuplex*; 28. *Dissensus*; 29. *Ratihabitio*; 30. *Consensus præsumtus cur verus dici nequeat*; 31. *Requisita ratihabitionis*; 32. *Ignorantia*; 33. *Ignorantia composita, sive error*; 34. *De ignorantia & erroris imputatione*.

§. 1. *Actiones internæ & externæ, liberæ ac necessariae.*

Actiones internæ dicuntur, quæ sola vi animæ eliciuntur; *externæ* autem, quæ motu organorum corporis perficiuntur. Sunt autem vel *liberæ*, quæ a libertate animæ quomodocunque dependent; vel *naturales*, seu *necessariæ*, quæ ab ea non dependent, sed per essentiam & naturam animæ ac corporis determinantur. Unde patet, *actiones liberas externas non dari sine internis, cum quibus coherant.*

CAPITOLO I

Le diverse specie di azioni umane e la loro imputazione

1. *Azioni interne ed esterne, libere e necessarie*; 2. *Azione positiva e azione privativa o negativa*; 3. *L'imputazione*; 4. *L'azione costretta*; 5. *Azione invita ed azione volontaria*; 6. *Azione deliberata, azione indeliberata e deliberazione*; 7. *Determinazione delle azioni*; 8. *Stato interno ed esterno*; 9. *La perfezione*; 10. *L'imperfezione*; 11. *Perfezione essenziale e perfezione accidentale. Azioni, che tendono ad essa*; 12. *Azioni buone ed azioni cattive*; 13. *Azione buona in sé, azione cattiva in sé ed azione di per sé indifferente*; 14. *Bontà e malvagità intrinseca delle azioni*; 15. *[Quest'ultime] hanno in sé il movente e sono di per sé appetibili o ripugnanti*; 16. *Rettitudine dell'azione*; 17. *Difetto di rettitudine, colpa e dolo*; 18. *Azione colposa ed azione dolosa*; 19. *L'origine della colpa e del dolo*; 20. *L'incapacità d'agire*; 21. *Le specie di colpa*; 22. *Colpa media o del proposito*; 23. *L'intenzione dell'agente: diretta ed indiretta*; 24. *Dolo [diretto ad un fine] onesto, dolo [diretto ad un fine] malvagio*; 25. *Dolo di proposito e dolo di fatto*; 26. *Il concorso nell'azione del prossimo*; 27. *Che cosa sia il consenso e le sue diverse specie*; 28. *Il dissenso*; 29. *La ratifica*; 30. *Perché il consenso presunto non può essere definito vero [consenso]*; 31. *Ciò che è richiesto per la ratifica*; 32. *L'ignoranza*; 33. *Ignoranza composta o errore*; 34. *Imputazione dell'ignoranza e dell'errore*.

§. 1. *Azioni interne ed esterne, libere e necessarie*

Sono dette *interne* le azioni prodotte dalla sola forza dell'anima, *esterne*, invece, quelle portate a compimento grazie al movimento degli organi del corpo. Sono, poi, *libere* [le azioni], che dipendono comunque dalla libertà dell'anima, *naturali* o *necessarie* quelle che non dipendono da essa, ma sono determinate dall'essenza e dalla natura dell'anima e del corpo. Pertanto, è chiaro che *le azioni libere esterne non esistano senza le [azioni libere] interne, con le quali si armonizzano*.

§. 2. *Actio positiva & privativa, seu negativa.*

Est præterea *Actio* vel *positiva*, quæ actu editur; *privativa* vero, cessatio actionis, quæ edi poterat. Positiva libera vocatur *Factum commissionis*; privativa, seu negativa *Factum omissionis*. Illa etiam *Factum* simpliciter; hæc *Non-factum* appellatur. Sæpissime *sub facto etiam intelligitur non-factum, pro substrata materia.*

§. 3. *Imputatio.*

Quando homo libere agit, vel non agit, *actionis causa libera* dicitur, quemadmodum etiam ejus, quod ex ea consequitur. Et judicium, quo causa libera declaratur agens actionis suæ, vel ejus, quod ex ea sequitur, sive boni, sive mali, *Imputatio* appellatur. Quamobrem *non imputari possunt nisi actiones liberae, quatenus liberae sunt*, consequenter etiam *ea, quæ in se spectata naturales quidem sunt, attamen ab actione quadam libera præcedente dependent* (§. 1.).

§. 4. *Actio coacta.*

Coacte agit, qui ab alio vi externa impulsus agit, in actione sese habens per modum instrumenti: ast *coacte patitur*, qui alterius in se actioni resistendi vires non habet. In eo casu non-resistentia est *Actio privativa coacta*. *Actio coacta*, cum libera non sit (§. 1.), *imputari nequit, nisi cogenti: si vero approbetur, approbatio imputatur.*

§. 5. *Actio invita, voluntaria.*

Differt a coacta *Actio invita*, si quis facit, quæ non facere mallet, & contra, modo aliquod malum ex actione contraria emergens evitare posset. Ei opponitur *voluntaria*, quæ nec coacta, nec invita est. *Actio igitur invita est, si quis vi vel metu ab altero incusso permotus agit, vel non agit.* Ast *invita imputatur, etsi minus, quam voluntaria* (§. 3.), ut qui invitatus agit aliquam habeat excusationem.

§. 2. Azione positiva e azione privativa o negativa

Inoltre, è *positiva l'azione* posta in essere con un atto, mentre è [*azione*] *privativa* il ritirarsi da un atto, che poteva essere compiuto. [Un'azione] *positiva libera* è detta *fatto di commissione*, una *privativa o negativa [libera]* *fatto di omissione*. La prima è anche definita semplicemente *fatto*, la seconda *non fatto*. Assai spesso con il [*termine*] *fatto s'intende pure il non fatto*, secondo l'argomento sotteso.

§. 3. L'imputazione

Quando l'uomo agisce o si astiene dall'agire liberamente, è detto *causa libera dell'azione* e, allo stesso modo, anche di ciò che ne deriva. Ed è definito *imputazione* il giudizio con cui l'agente è dichiarato causa libera della propria azione o di ciò che ne consegue, [sia questo] un bene o un male. Per tale ragione, *possono essere imputate soltanto le azioni libere giacché sono libere*, di conseguenza, pure *quelle che, considerate in se stesse, sono certamente naturali, ma dipendono da un'azione libera precedente* (cfr. § 1).

§. 4. L'azione costretta

Trovandosi nella condizione di strumento, *agisce per costrizione* chi agisce spinto da un terzo per mezzo di una forza esterna. Di contro, *patisce per costrizione* chi non ha in sé le forze per opporsi all'azione di un terzo. In tal caso, la non resistenza è *un'azione privativa costretta*. Non essendo libera (cfr. § 1), *l'azione costretta non può essere imputata se non a colui che costringe. Qualora però [tale azione] sia approvata [da colui, che agisce o patisce per costrizione], è imputata la [sua] approvazione*.

§. 5. Azione invita ed azione volontaria

L'*azione invita* si differenzia da [quella] *costretta*, se, pur di poter evitare un qualche male derivante dall'azione contraria, qualcuno fa ciò che non desiderava fare e viceversa. Ad essa si contrappone [*l'azione*] *volontaria*, che non è né costretta, né invita. Pertanto, *se qualcuno agisce o non agisce indotto dalla forza o dal timore suscitato da un terzo, l'azione è invita*. In tal caso, *è imputata [pure l'azione] invita, anche se in misura minore dell'[azione] volontaria* (cfr. § 3), perché chi agisce suo malgrado ha una qualche giustificazione.

§. 6. *Actio deliberata, indeliberata, consultatio.*

Sunt autem *actiones* liberæ, vel *deliberatæ*, quæ nonnisi prævia consultatione eduntur; vel *indeliberatæ*, si quis nulla prævia consultatione agit. Est autem *Consultatio* actus intellectus, quo disquiritur, num sit agendum, aut non agendum, & quomodo agendum. Quamobrem cum *actio* deliberata magis libera sit, quam indeliberata (§. 1.); *deliberata magis imputatur indeliberata, & quo magis deliberata fuerit, eo magis imputatur* (§. 3.).

§. 7. *Determinatio actionum.*

Facultates animæ omnes per se aptæ sunt ad certos actus, & omnia corporis membra ad certas functiones, consequenter tam illæ, quam hæc destinantur certo cuidam fini, ad quem tendunt actiones naturales (§. 1.). Patet autem a posteriori, *actiones liberas determinari posse vel per easdem rationes finales, per quas determinantur naturales, vel per diversas.*

§. 8. *Status internus & externus.*

Status in genere est coëxistentia mutabilium, hoc est, eorum, quæ etiam aliter se habere possunt, cum iisdem fixis, quæ scilicet aliter se habere nequeunt. Estque vel *internus*, quatenus mutabilia ista subjecto insunt, vel *externus*, quatenus eidem adsunt, vel extrinsecus ad idem referuntur.

§. 9. *Perfectio.*

Perfectio entis in genere est consensus in varietate, seu plurimum a se invicem differentium in uno. Et *Consensus* vocatur tendentia ad unum quid obtinendum. Ita perfectio horologii consistit in aptitudine, quam per structuram suam habet, accurate indicandi horam ejusque partes.

§. 6. *Azione deliberata, azione indeliberata e deliberazione*

Le *azioni* libere, poi, sono *deliberate*, se compiute soltanto dopo una deliberazione, o *indeliberate*, se qualcuno agisce senza nessuna deliberazione precedente. D'altra parte, *la deliberazione* è un'azione dell'intelletto, con cui si ricerca se dover agire o non agire, e come dovere agire. Per tale motivo, poiché *un'azione* deliberata è più libera di un'azione indeliberata (cfr. § 1), *[l'azione] deliberata è imputata in misura maggiore di una indeliberata, e quanto più [un'azione] è stata deliberata, tanto più essa è imputata* (cfr. § 3).

§. 7. *Determinazione delle azioni*

Tutte le facoltà dell'anima sono di per sé idonee a certi atti e tutte le membra del corpo [sono di per sé idonee] a certe funzioni, di conseguenza, le une e le altre sono senza dubbio destinate a un qualche fine, cui tendono le azioni naturali (cfr. § 1). Inoltre, *a posteriori* è chiaro che *le azioni libere possano essere determinate dalle stesse ragioni finali, per mezzo delle quali sono determinate le [azioni] naturali, o da [ragioni] diverse*.

§. 8. *Stato interno ed esterno*

Lo stato in genere è la coesistenza del mutevole, vale a dire di ciò che può anche essere diversamente, con lo stabile, che di certo non può essere in altro modo. Ed è *interno*, in quanto il mutevole inerisce al soggetto, o *esterno*, in quanto si aggiunge ad esso o gli si riferisce dal di fuori.

§. 9. *La perfezione*

La perfezione di un ente in genere è l'accordo nel molteplice, ossia [l'armonia] nell'unità di più cose tra loro reciprocamente differenti. Ed è definita *accordo* la disposizione [delle cose] a conseguire il medesimo [fine]. Così, la perfezione di un orologio consiste nell'attitudine, che [tale strumento] ha a causa della propria struttura, ad indicare puntualmente l'ora e le sue parti.

§. 10. *Imperfectio.*

Ex adverso *Imperfectio* est dissensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consistit autem *Dissensus* in contrarietate tendentiarum ad commune quid obtinendum. Ita oculus imperfectus est, si qua in structura ejus concurrunt, quæ impediunt, quo minus imago clara & distincta in fundo delineetur.

§. 11. *Perfectio essentialis, & accidentalis. Actiones ad eam tendentes.*

Est autem *Perfectio essentialis*, quæ continetur consensu determinationum essentialium, per quas scilicet ens tanquam ens hujus generis, vel speciei concipitur. *Accidental*is vero, quæ in consensu determinationum accidentalium cum essentialibus consistit, veluti si promptitudo utendi facultatibus animæ, vel organis corporis motoriiis acquiritur. *Perfectio* igitur *accidental*is eandem rationem determinantem habere debet, quam habet *essentialis* (§. 9.), consequenter *actiones liberae*, quæ cum naturalibus per easdem rationes finales determinantur, ad perfectionem hominis ejusve statum¹ tendunt (§. 8. 9.), & ideo quæ per diversas determinantur, ad imperfectionem tendant necesse est.

§. 12. *Actiones bonæ, malæ.*

Cum *bonum* dicatur, quicquid hominem ejusque statum perficit, *malum* vero, quod imperfectionem reddit; *actiones liberae* ad perfectionem hominis ejusque status tendentes, consequenter cum naturalibus per easdem rationes finales determinatæ, bonæ sunt; quæ vero tendunt ad imperfectionem hominis ejusque status, consequenter quæ cum naturalibus non per easdem rationes finales determinantur, sed per diversas, malæ sunt (§. 11.).

¹ La voce *statum* sembrerebbe un refuso, in luogo del genitivo *status*, che, a differenza di quelli simili presenti nei paragrafi 12 e 15 dell'*editio princeps* (1750), successivamente corretti, rimane in questa edizione (1754) ed anche in quelle successive del 1763 e 1774.

§. 10. *L'imperfezione*

Specularmente, *l'imperfezione* è il contrasto nel molteplice, ossia [la disarmonia] nell'unità di più cose tra loro reciprocamente differenti. D'altra parte, *il contrasto* consiste nella contraddizione delle disposizioni a conseguire un [fine] comune. Così, l'occhio è imperfetto se nella sua struttura sono presenti cose, che impediscono che nel fondo [oculare] sia delineata un'immagine chiara e distinta.

§. 11. *Perfezione essenziale e perfezione accidentale. Azioni, che tendono ad essa*

È, poi, *essenziale la perfezione*, che si fonda sull'accordo delle determinazioni essenziali, tramite cui un ente è concepito come appartenente certamente a tale genere o a tale specie. È *accidentale*, invece, [*la perfezione*], che consiste nell'armonia delle determinazioni accidentali con [quelle] essenziali, come qualora, per esempio, si acquisisca la prontezza di utilizzo delle facoltà dell'anima o degli organi motori del corpo. Pertanto, *la perfezione accidentale deve avere la stessa ragione determinante del[la perfezione] essenziale* (cfr. § 9), e, di conseguenza, *le azioni libere, che sono determinate dalle medesime ragioni finali delle [azioni] naturali, tendono alla perfezione dell'uomo o del suo stato* (cfr. §§ 8-9), mentre *[le azioni libere] determinate da [ragioni finali] diverse [da quelle, che determinano le azioni naturali], tendono necessariamente all'imperfezione [dell'uomo o del suo stato]*.

§. 12. *Azioni buone ed azioni cattive*

Poiché è detto *bene* qualunque cosa perfezioni l'uomo ed il suo stato, mentre [è definito] *male* ciò che rende [entrambi] più imperfetti, *sono buone le azioni libere, che tendono alla perfezione dell'uomo e del suo stato e sono determinate, di conseguenza, dalle stesse ragioni finali delle [azioni] naturali. Sono cattive* (cfr. § 11), *invece, [le azioni], che tendono all'imperfezione dell'uomo e del suo stato, e, pertanto, non sono determinate dalle stesse ragioni finali delle [azioni] naturali, ma da [ragioni finali] diverse.*

§. 13. *Actio in se bona, in se mala, per se indifferens.*

Actio in se bona est, quæ per determinationes essentielles, hoc est, eas, per quas tanquam talis actio concipitur, bona est. Et eodem sensu *Actio in se mala* intelligitur. Quæ vero in se spectata nec bona, nec mala est, ea *per se indifferens* dicitur, quatenus tamen propter determinationes accidentales supervenientes ad perfectionem, vel imperfectionem nostram statusque nostri tendit, in bonam, vel malam abit.

§. 14. *Bonitas & malitia intrinseca actionum.*

Actiones igitur quatenus in se bonæ sunt, vel malæ, aut propter determinationes accidentales accedentes bonæ, vel malæ fiunt, *bonitatem, vel malitiam intrinsecam habent*, ut ideo opus non sit, eas demum jubendo fieri bonas, vel vetando malas.

§. 15. *Motivum in se continent & per se appetibiles & aversabiles.*

Quoniam ea est hominis natura, ut bonum appetat, malum aversetur, *actiones vero bonitatem vel malitiam intrinsecam habentes* in se bonæ & malæ sunt, aut propter determinationes accidentales accedentes tales fiunt (§. 14.), consequenter *motivum volitionis & nolitionis in se continent*, ut, si distincte cognoscantur, eas velimus, vel nolimus; *actiones intrinsece bonæ, vel malæ, per se appetibiles, vel aversabiles sunt*. Hinc autem porro patet, *actiones ad perfectionem hominis ejusve status tendentes continere motivum volitionis & esse per se appetibiles, quæ vero tendunt ad imperfectionem hominis ejusve status, motivum nolitionis continere & esse per se aversabiles*.

§. 13. *Azione buona in sé, azione cattiva in sé ed azione di per sé indifferente*

È *buona in sé l'azione*, che è buona per le proprie determinazioni essenziali, vale a dire per le [determinazioni] a causa delle quali è concepita come azione di siffatta specie. E, nello stesso senso, *un'azione* è intesa come *cattiva in sé*. È poi detta *di per sé indifferente* l'azione che, considerata in sé, non è né buona, né cattiva. Tuttavia, [*tale azione*] *diviene buona o cattiva, giacché a causa di determinazioni accidentali, che le si aggiungono, tende alla perfezione o all'imperfezione nostra e del nostro stato.*

§. 14. *Bontà e malvagità intrinseca delle azioni*

Di conseguenza, *le azioni*, essendo buone o cattive in sé, o divenendo buone o cattive a causa di determinazioni accidentali, che si aggiungono loro, *hanno una bontà o una malizia intrinseca*, da non avere affatto bisogno di divenire buone solo col prescriverle, o cattive [solo] col vietarle.

§. 15. *[Quest'ultime] hanno in sé il movente e sono di per sé appetibili o ripugnanti*

Poiché la natura dell'uomo è tale che desidera il bene e rifugge dal male, e [giacché] *le azioni, che hanno una bontà o una cattiveria intrinseca*, sono certamente buone o cattive in sé, o lo divengono a causa di determinazioni accidentali, che si aggiungono loro (cfr. § 14), e così *hanno in se stesse il movente della [loro] volizione o della [loro] nolizione*, al punto che, qualora siano riconosciute distintamente, le vogliamo o le aborriamo, [è chiaro che] *le azioni intrinsecamente buone o cattive sono appetibili o ripugnanti in sé*. Da ciò è poi evidente che *le azioni, che tendono alla perfezione dell'uomo e del suo stato, hanno in sé il movente della [loro] volizione e sono appetibili di per sé, mentre quelle, che tendono all'imperfezione dell'uomo e del suo stato, hanno in sé il movente della [loro] nolizione e sono ripugnanti di per sé.*

§. 16. *Rectitudo actionis.*

Rectitudo actionis est convenientia cum omnibus determinationibus hominis essentialibus, ut scilicet ea rationem sufficientem in iis simul sumptis agnoscat, consequenter per eas intelligi possit, cur talis potius esse debeat, quam aliter. *Actio* igitur *recta requirit omnium facultatum animæ & facultatis locomotivæ corporis consentientem usum.*

§. 17. *Defectus ejus, culpa, dolus.*

Quamobrem *si quid in actione libera desideretur ex parte intellectus, vel voluntatis, vel denique facultatis locomotivæ, a rectitudine deficit* (§. 16.). Dicitur autem defectus rectitudinis actionis vincibilis quoad intellectum *Culpa*; quoad voluntatem & noluntatem *Dolus*. In genere quoque defectus rectitudinis actionis *Culpa* vocari solet. *Vincibile* vero dicitur, quod usu facultatum vitari poterat: *Invincibile* vero, quod non poterat. Atque ideo patet, *actiones non minus culposas, quam dolosas agenti imputari* (§. 3.). Ex adverso autem *Invincibile* dicitur, quod usu facultatum nostrarum evitari minime poterat. Quamobrem cum *quæ casu fiunt, nulla culpa antecedente*, ea a nobis evitari impossibile sit, veluti si grando segetem prosternit, inundatio domum subvertit; *nobis quoque imputari nequeunt* (§. cit.).

§. 18. *Actio culposa et dolosa.*

Quoniam ignotum ut velimus, vel nolimus fieri non potest, ac ideo voluntas & noluntas ab intellectu, aut facultate cognoscendi dependet; *actio dolosa committitur a sciente ac volente, culposa vero nec a sciente, nec a volente.*

§. 16. *Rettitudine dell'azione*

La rettitudine di un'azione è la [sua] convenienza con tutte le determinazioni essenziali dell'uomo, in modo che essa trovi la ragione sufficiente in tali [determinazioni] prese assieme e, di conseguenza, tramite quest'ultime si possa comprendere perché [l'azione] debba essere tale e non altrimenti. Pertanto, *l'azione retta richiede un'utilizzo armonico di tutte le facoltà dell'anima e della facoltà motoria del corpo.*

§. 17. *Difetto di rettitudine, colpa e dolo*

Di conseguenza, *se nell'azione libera manca qualcosa da parte dell'intelletto, della volontà o, infine, della facoltà motoria, viene meno la [sua] rettitudine* (cfr. § 16). In particolare, è detto *colpa* il difetto vincibile della rettitudine di ciò che nell'azione concerne l'intelletto, mentre è detto *dolo* [il difetto vincibile della rettitudine] di quanto [nell'azione] riguarda la volontà e la nolontà. Anche il difetto in genere della rettitudine di un'azione suole essere definito *colpa*. Ed è detto *vincibile* ciò che poteva essere evitato con l'esercizio delle facoltà [dell'intelletto e della volontà], *invincibile* ciò che non poteva esserlo. Perciò, è chiaro che *sono imputate all'agente tanto le azioni colpose, quanto quelle dolose* (cfr. § 3). Al contrario, è detto *invincibile* ciò che non poteva essere assolutamente evitato con l'uso delle nostre facoltà. Per tale ragione, essendo impossibile evitarlo, *non può neanche esserci imputato* (cfr. *ibidem.*) *ciò che accade accidentalmente, senza alcuna colpa anteriore*, come nel caso in cui, ad esempio, la grandine distrugga il raccolto o un'inondazione faccia crollare una casa.

§. 18. *Azione colposa ed azione dolosa*

Poiché non può accadere di volere o non volere ciò che ci è sconosciuto, dipendendo la volontà e la nolontà dall'intelletto, ossia dalla facoltà cognitiva, *l'azione dolosa è compiuta da chi sa, [avendo coscienza del difetto di rettitudine del fatto], e vuole, quella colposa, invece, [è compiuta] da chi non sa e non vuole.*

§. 19. *Culpæ & doli origo.*

Culpa & dolus consistunt in defectu rectitudinis actionis vincibili (§. 17.). Defectus vincibilis a *non-usu facultatum nostrarum*, hoc est, omissione usus earundem nobis concessi venit (§. cit.). *Culpa igitur & dolus non-usui facultatum nostrarum debetur.*

§. 20. *Impotentia agendi.*

A non-usu distinguenda est *Impotentia utendi*, quæ est independentia usus a voluntate nostra, ut scilicet is nobis sit impossibilis. *Quæ impotentia utendi facultatibus animæ ac corporis tribuenda, ea invincibilia sunt* (§. 17.), consequenter *ea imputari nequeunt, nisi illa culpa nostra fuerit contracta* (§. cit.).

§. 21. *Culpæ species.*

Actus ad facultatem cognoscitivam, quos supponunt actus facultatis locomotivæ in actionibus liberis, pertinentes complures sunt. Unde pro eorum diversitate diversæ sunt culpæ species. Ita defectus attentionis circa actiones nostras *Incogitantia* est; ommissio actuum intellectus, quorum ope agenti innotescere poterat, quidnam ex actione sua sub præsentibus circumstantiis boni vel mali consequi possit, *Inconsiderantia*; defectus attentionis ad malum in dato casu eventu possibile, quod agens prævidere poterat, *Improvidentia*; determinatio sui ad agendum, seposito omni facultatum cognoscendi usu ad rectitudinem actionis requisito, *Præcipitantia in agendo*; defectus iudicii, quid vi circumstantiarum præsentium fieri consultius sit, *Imprudencia*; absentia omnis sollicitudinis de rectitudine actionis, *Incuria*; ommissio eorum, quæ certo fine fieri debent, non-usui facultatum cognoscendi debita, *Negligentia*. Hinc patet, cur plerumque omnes culpæ species sub nomine negligentia comprehendantur, & quod *Diligentia*, quæ eidem opponitur, sit commissio omnium illarum actionum, quæ certo fine committendæ, seu eorum omnium, quæ certo fine fieri debent.

§. 19. *L'origine della colpa e del dolo*

La colpa e il dolo consistono in un difetto vincibile della rettitudine di un'azione (cfr. § 17). Un difetto vincibile deriva dal *non utilizzo delle nostre facoltà*, vale a dire dall'omissione dell'utilizzo concessoci di tali facoltà (cfr. *ibidem*). Di conseguenza, *la colpa e il dolo sono dovuti al non utilizzo delle nostre facoltà*.

§. 20. *L'incapacità d'agire*

Dall'inattività [delle nostre facoltà] deve essere distinta *l'impossibilità di servirsene*, che consiste nell'indipendenza dalla nostra volontà del [loro] esercizio, così che questo ci risulta ovviamente impossibile. *Quanto è da attribuire all'impossibilità d'uso delle facoltà dell'anima e del corpo è invincibile* (cfr. § 17), di conseguenza, *non può esser[ci] imputato, a meno che tale [impotenza] sia stata contratta per colpa nostra* (cfr. *ibidem*).

§. 21. *Le specie di colpa*

Numerosi sono gli atti concernenti la facoltà conoscitiva, presupposti dall'attività della facoltà motoria nelle azioni libere. Di conseguenza, a causa della loro varietà, diverse sono le specie di colpa. *L'avventatezza*, così, è il difetto d'attenzione circa le nostre azioni. *La sconsideratezza* è l'omissione degli atti dell'intelletto, grazie ai quali l'agente era in grado di riconoscere ciò che di buono o di cattivo poteva scaturire dalla sua azione nelle circostanze presenti. *L'imprevidenza* è il difetto d'attenzione riguardo al male possibile, che l'agente poteva prevedere in un determinato caso. *La precipitazione nell'agire* è il determinarsi ad agire senza alcun esercizio, necessario per la rettitudine dell'azione, delle facoltà conoscitive. *L'imprudenza* è il difetto di giudizio, che in forza delle circostanze presenti [poteva] essere formulato più ponderatamente. *L'incuria* è l'assenza di ogni preoccupazione riguardo alla rettitudine dell'azione. *La negligenza* è l'omissione, dovuta al non utilizzo delle facoltà cognitive, di ciò che deve essere fatto per [il conseguimento di] un certo fine. Pertanto, è chiaro perché tutte le specie di colpa siano comunemente comprese sotto il nome di negligenza e perché *la diligenza*, opposta ad essa, consista nel commettere tutte quelle azioni, che devono essere compiute o devono accadere per [il conseguimento di] un determinato fine.

§. 22. *Culpa media, propositi.*

Datur etiam defectus rectitudinis actionis ob exceptionem in casu collisionis officiorum minus recte factam, quam *Culpam mediam* appellare lubet, alii *Culpam propositi* vocant, veluti si quis misericordia ductus solvit servum alterius compeditum, ut fugeret. *Quod igitur culpa media fit, id fit a sciente, non tamen directe volente.* Culpa hæc media ex inferioribus de collisione officiorum clarior evadet.

§. 23. *Intentio agentis directa, indirecta.*

Intentio agentis est volitio ejus, propter quod agens agit, veluti si testimonium perhibet, ut innocens damnetur. Estque *intentio directa*, qua id præcise intenditur, propter quod agens agit, ut in exemplo dato directe intenditur damnatio innocentis: *indirecta intentio* est, qua quidem agens per se non vult, quod ex actione sua sequitur, quod autem perinde ac id, quod vult, ex eadem sequi potest. Similiter alia *immediata* est, qua quid propter se intenditur, alia *mediata*, qua quid intenditur propter alterum, quatenus scilicet per hoc consequimur, quod intenditur.

§. 24. *Dolus bonus, malus.*

Veteres *Dolum bonum* dixerunt simulationem voluntatis finis cujusdam non illiciti causa factam. Unde in oppositione ad eum *Dolus malus* vocatur, de quo ante dictum (§. 17.).

§. 22. *Colpa media o del proposito*

A causa di un'eccezione, valutata non del tutto convenientemente nel caso di una collisione tra doveri, esiste anche un difetto di rettitudine dell'azione, che mi piace chiamare *colpa media*, mentre altri definiscono *colpa del proposito*, come se, per esempio, spinto dalla misericordia, qualcuno libera lo schiavo di un altro dai ceppi, così che questi fugge. Perciò, *quanto commesso con colpa media è compiuto da chi sa, [avendo coscienza del difetto di rettitudine del fatto], senza tuttavia volerlo direttamente*. Tale [concetto di] *colpa media* diverrà più chiaro in seguito, trattando della collisione tra doveri.

§. 23. *L'intenzione dell'agente: diretta ed indiretta*

L'*intenzione dell'agente* è la volizione della cosa, per la quale egli agisce, come se, per esempio, [qualcuno] rende testimonianza per condannare un innocente. Ed è *diretta l'intenzione* con la quale l'agente si propone assolutamente la cosa per cui agisce, come – nell'esempio dato – si propone direttamente la condanna di un innocente. È *indiretta l'intenzione* con la quale l'agente non vuole di per sé la cosa che deriva dalla propria azione, benché, tuttavia, ciò che vuole possa ugualmente scaturire da questa. Similmente, è *immediata* la prima [intenzione], con la quale [l'agente] si propone una cosa per se stessa, *mediata*, invece, la seconda, per mezzo della quale egli mira ad una cosa a motivo di un'altra, in quanto naturalmente otteniamo grazie ad essa ciò che [ci] siamo proposti.

§. 24. *Dolo [diretto ad un fine] onesto, dolo [diretto ad un fine] malvagio*

Gli scrittori antichi hanno definito *il dolo [diretto ad un fine] onesto* quale simulazione della volontà fatta per un qualche fine non illecito. Così, in opposizione a tale [concetto] è definito *dolo [diretto ad un fine] malvagio* quello di cui abbiamo parlato precedentemente (cfr. § 17).

§. 25. *Dolus ex proposito, et ex re.*

Dolus malus dividitur in *dolum ex proposito*, quo malum, quod ex actione sua resultat, intendit agens sive directe, sive indirecte, & *Dolum ex re*, quo malum istud equidem agens non intendit, ubi vero idem ex facto cognoscit, eum, in quem redundavit, id ferre vult. Ita in priori casu gemma adulterina pro vera venditur a sciente; in posteriori a nesciente, sed pretium restituere nolente.

§. 26. *Concursus ad actionem alterius.*

Concurrunt etiam haud raro *homines ad actionem alterius*, quatenus scilicet actione quadam sua ad actualitatem illius aliquid conferunt, vel actu intellectus, notionem actionis ignotæ agentis animo insinuando, circumstantias in casu dato obvias patefaciendo, consilium dando, docendo motiva agendi aut non agendi; vel actu voluntatis, aut noluntatis, veluti jubendo, orando, vetando, adhortando, dehortando, comminando, alliciendo, sollicitando, suadendo & dissuadendo, cum istiusmodi actibus voluntatem & noluntatem alteri sufficienter indicemus; vel denique actu facultatis locomotivæ, veluti adjuvando, instrumenta ad agendum necessaria suppeditando, exemplum præbendo animo alterum ad idem faciendum invitandi. Facile patet, *homines concursu suo ad actionem alterius ejusdem fieri participes*, consequenter *factum alienum, ad quod concurris, tibi imputari, quatenus id a voluntate tua libera dependet* (§. 3.), *factum autem alienum, ad quod nullo modo concurris, imputari non posse*. Diversi autem modi concurrendi ad factum alienum satis loquuntur, *non minus culpam, quam dolum in concursu ad factum alienum committi posse* (§. 17.), & *factum alienum nunc magis, nunc minus imputandum esse* (§. 6. 17.).

§. 25. *Dolo di proposito e dolo di fatto*

Il dolo [diretto ad un fine] malvagio è suddiviso nel *dolo di proposito*, con il quale l'agente tende direttamente o indirettamente al male che deriva dalla propria azione, e nel *dolo di fatto*, secondo cui chi agisce non si propone, in verità, tale male, tuttavia, riconoscendolo di fatto, vuole che colui sul quale è ricaduto, lo subisca. Così, per esempio, nel primo caso una pietra falsa è venduta come autentica da chi è a conoscenza che sia falsa, nel secondo, [invece, la pietra falsa è venduta] da chi la ignora [tale], il quale, però, [dopo averla riconosciuta falsa], non vuole restituire il prezzo [ricevuto in modo indebito].

§. 26. *Il concorso nell'azione del prossimo*

Non raramente *gli uomini concorrono* anche *all'azione del prossimo*, dato che con un qualche loro atto contribuiscono in parte con un'azione dell'intelletto a darle attualità, insinuando nell'animo dell'agente la nozione di un'azione [a lui] sconosciuta, rivelando le circostanze che si presentano in un determinato caso, dando un consiglio, indicando i moventi per agire o per non agire; con un'azione, poi, della volontà o della nolontà, ad esempio ordinando, pregando, vietando, esortando, sconsigliando, minacciando, allettando, sollecitando, persuadendo e dissuadendo, giacché con tali atti manifestiamo sufficientemente la [nostra] volontà o la [nostra] nolontà al prossimo; e, infine, con un atto della facoltà motoria, come aiutando, fornendo gli strumenti necessari all'azione, dando l'esempio con l'intenzione di esortare il prossimo ad agire nello stesso modo. È senz'altro evidente che *con il loro concorso gli uomini divengano partecipi dell'azione del prossimo e ti sia imputato*, di conseguenza, *un fatto altrui al quale concorri, in quanto esso dipende dalla tua volontà libera* (cfr. § 3), *mentre non possa esser[ti] imputato un fatto di altri al quale non partecipi in alcun modo*. Del resto, i diversi modi di concorrere ad un fatto altrui mostrano a sufficienza che *nel partecipare ad esso può essere commesso tanto una colpa, quanto un dolo* (cfr. § 17), *e che un fatto altrui deve essere imputato ora più, ora meno* (cfr. §§ 6 e 17).

§. 27. *Consensus quid et quotuplex.*

Ad actiones internas pertinet *Consensus*, qui est volitio, ut fiat, vel non fiat, quod alter fieri, vel non fieri vult. Quodsi disertis verbis, vel alio signo declaratur, nos idem velle, quod alter vult, *Consensus* dicitur *expressus*; si vero aliunde, veluti ex factis & non factis colligitur, *tacitus* vocatur, & idem *præsumtus* audit, si probabiliter saltem colligitur. *Præsumtio* enim est collectio probabilis rei dubiæ in casu singulari. Cum modus declarandi voluntatis ipsum actum non variet; *Consensus tacitus non minus verus consensus est, quam expressus.*

§. 28. *Dissensus.*

Opponitur consensui *Dissensus*, qui est volitio, ut fiat, quod alter fieri non vult, vel ut non fiat, quod is fieri vult. Patet autem, ut ante (§. 27.), *Dissensum* esse vel *tacitum*, vel *expressum*, & quoniam *præsumtus* dicatur, & *dissensum non minus tacitum, quam expressum esse verum dissensum.*

§. 29. *Ratihabitio.*

Declaratio autem consensus sive expressa, sive tacita ex postfacto accedens *Ratihabitio* appellatur. Quamobrem *qui quod factum ratihabet, in id consensisse intelligitur*, ut ideo perinde sit, ac si consensu suo factum fuisset.

§. 30. *Consensus præsumtus cur verus dici nequeat.*

Ceterum eodem sensu aliquid *expresse velle, vel nolle* dicimur, & *volitio* aut *nolitio præsumi*. Probabilia possunt esse falsa, nec certo constat, utrum vera sint, nec ne. Quamobrem *consensus etiam præsumtus, aut volitio & nolitio præsumpta fallere potest*, ac per consequens *vera dici nequit, sed pro vera habetur, donec contrarium probetur, quemadmodum probabile omne*. Quodsi ergo contrarium probetur, cum jam falsum esse constet, quod pro vero habebatur; *præsumtionem vincit veritas*, ut illa jam cesset.

§. 27. *Che cosa sia il consenso e le sue diverse specie*

Il consenso, che è la volizione di fare o di non fare ciò che il prossimo vuole che accada o non accada, appartiene alle azioni interne. Qualora si manifesti con parole chiare o con qualche altro segno che noi vogliamo ciò che vuole un terzo, *il consenso* è detto *espresso*, se, invece, esso è evinto diversamente, per esempio, per mezzo di fatti o di non fatti, è definito *tacito* e quest'ultimo si dice *presunto*, se è dedotto soltanto verosimilmente. In un caso particolare, infatti, *la presunzione* è la deduzione probabile di una cosa incerta. *Il consenso tacito* è un *consenso non meno vero di quello espresso*, giacché il modo di manifestare l'atto della volontà non cambia la [natura dell']azione stessa.

§. 28. *Il dissenso*

Al consenso si contrappone *il dissenso*, che è la volizione di fare ciò che il prossimo non vuole che accada o di non fare ciò che l'altro vuole che accada. Così, è evidente che, come [affermato] in precedenza (cfr. § 27), *il dissenso* sia *tacito* o *espresso*, [ed è chiaro] anche quale sia detto *presunto* e che *tanto il dissenso tacito, quanto [quello] espresso siano un vero dissenso*.

§. 29. *La ratifica*

Inoltre, è definita *ratifica* la manifestazione del consenso che si aggiunge dopo il fatto, sia essa espressa o tacita. Per tale ragione, *chi ratifica ciò che è stato fatto è ritenuto essere concorde con quanto compiuto*, giacché è come se il fatto abbia avuto il suo consenso.

§. 30. *Perché il consenso presunto non può essere definito vero [consenso]*

Del resto, nello stesso senso diciamo sia *di volere o di non volere espressamente* qualcosa, sia *di presumere[n]e la volizione o la nolizione*. Il probabile [tuttavia] può essere falso e non è chiaro con certezza se sia vero o meno. Perciò, anche *il consenso presunto o la volizione e la nolizione presunte possono trarre in inganno* e, di conseguenza, *non possono essere detti veri, ma si considerano [tali] finché non sia provato il contrario, come [accade per] ogni cosa probabile*. Pertanto, qualora sia dimostrato il contrario, essendo certamente evidente essere falso quanto si era considerato vero, *la verità vince la presunzione*, così che quest'ultima viene meno.

§. 31. *Requisita ratihabitionis.*

Cum consensum suum ex postfacto declaret, qui factum alterius ratihabet (§. 29.); *ratihabitione tacita supponit notitiam facti ratihabendi*, cumque consensus tacitus ex factis colligatur (§. 27), *eadem requirit factum, vel non-factum, quod agens velle non poterat, nisi facto, quod ratihabendum, supposito.*

§. 32. *Ignorantia.*

Ignorantia dicitur absentia notionis sive rei simpliciter apprehendendæ, sive iudicio cuidam respondentis. *Ignorantia* igitur *non admittit tacitam ratihabitionem* (§. 31.), & *si ea invincibilis fuerit, excusat; non vero, si vincibilis* (§. 17.), *atque hæc in culpam influit* (§. cit.).

§. 33. *Ignorantia composita, sive error.*

Scholastici eam *simplicem* vocant, & errorem *compositam ignorantiam* appellant, qua notionες combinantur, quæ combinari nequeunt. *Errat* nimirum, qui propositionem veram pro falsa habet, consequenter subjecto tribuit prædicatum vel affirmativum, vel negativum, quod eidem tribui nequit. Unde *Error* dicitur disconvenientia notionis cum objecto. Patet autem, *errorem vincibilem influere in culpam, nec excusare* (§. 17.).

§. 34. *De ignorantia & erroris imputatione.*

Similiter manifestum est, *tam ignorantiam simplicem* (§. 32.), *quam compositam, sive errorem* (§. 33.), *vincibilem recte imputari* (§. 3. 17.). Ex adverso autem liquet *ignorantiam & errorem invincibilem imputari non posse*. Atque idem statuendum est de actionibus ex ignorantia et errore profectis.

§. 31. *Ciò che è richiesto per la ratifica*

Poiché chi ratifica (cfr. § 29) un fatto altrui rende manifesto il proprio consenso dopo il fatto stesso, *la ratifica tacita presuppone la conoscenza del fatto da ratificare*, e, giacché il consenso tacito si deduce dai fatti (cfr. § 27), *la stessa richiede un fatto o un non fatto, non potendo l'agente volerla, se non dopo aver supposto il fatto da ratificare.*

§. 32. *L'ignoranza*

È detta *ignoranza* sia l'assenza della nozione di una cosa che deve semplicemente essere percepita, sia [la mancanza della conoscenza] corrispondente ad un giudizio. *L'ignoranza, quindi, non ammette una ratifica tacita* (cfr. § 31) e *giustifica qualora essa sia invincibile, se è vincibile* (cfr. § 17), *invece, non giustifica, sfociando nella colpa* (cfr. *ibidem*).

§. 33. *Ignoranza composta o errore*

Gli Scolastici chiamano *semplice* la prima, mentre definiscono l'errore *ignoranza composta*, giacché [in quest'ultimo] sono collegate nozioni, che non possono esserlo. Certamente, è *in errore* chi considera falsa una proposizione vera e, pertanto, attribuisce al soggetto un predicato, affermativo o negativo, che non può essergli accordato. Di conseguenza, è detta *errore* la disarmonia della nozione con l'oggetto. È poi evidente che *l'errore vincibile sfocia nella colpa e non giustifica* (cfr. § 17).

§. 34. *Imputazione dell'ignoranza e dell'errore*

È similmente evidente che *sia l'ignoranza semplice* (cfr. § 32), *sia [quella] composta o errore* (cfr. § 33), *[qualora siano] vincibili, sono giustamente imputati* (cfr. §§ 3 e 17). Al contrario, è chiaro che *non possano essere imputati l'ignoranza e l'errore invincibili*. Allora, è necessario giudicare allo stesso modo le azioni derivate dall'ignoranza e dall'errore.

CAPUT II.

De obligatione, Jure et Lege,
ac Juris naturae principio

35. *Obligatio activa*; 36. *Dari obligationem naturalem*; 37. *Moraliter possibile, impossibile & necessarium, obligatio passiva*; 38. *Obligatio naturalis qualis*; 39. *Lex naturalis & positiva, divina, humana*; 40. *Immutabilitas legis naturæ*; 41. *Autor legis naturæ*; 42. *Universalitas legis naturæ*; 43. *Principium generale Juris naturæ*; 44. *Quod & quomodo homines sibi invicem obligentur*; 45. *De iis, quæ ad satisfaciendum obligationi necessaria*; 46. *Jus quid sit & ejus origo*; 47. *Lex præceptiva, prohibitiva, permissiva*; 48. *Lex naturæ perfectiva*; 49. *Debitum, licitum, illicitum*; 50. *De non impediendo juris usu*; 51. *Lex præceptiva ponit prohibitivam contrarii*; 52. *Obligatio ad recte agendum. Rectum quid sit*; 53. *Ad rectitudinem actionis requisita*; 54. *Decorum & indecorum*; 55. *Lex naturalis decori*; 56. *De diversitate subjectiva Juris naturæ*; 57. *Officii definitio & divisio*; 58. *Peccatum, transgressio & custodia legis*; 59. *Officia erga alios quando denegari possint*; 60. *Quænam sint in potestate, quænam non sint*; 61. *Officia humanitatis eorumque denegatio*; 62. *Obligatio primitiva & derivativa*; 63. *Collisio legum. Exceptio*; 64. *De legum collisione*; 65. *De collisione eorundem officiorum*; 66. *De exercitio juris*; 67. *De promulgatione legis*.

§. 35. *Obligatio activa.*

Obligatio active sumta, quam *activam* appellare lubet, est connexio motivi cum actione sive positiva, sive privativa. Consistit autem *Motivum* in repræsentatione boni ex actione positiva, & mali ex negativa fluentis. Cum non velimus, nisi quod nobis tanquam bonum repræsentamus, & nolimus, quod tanquam malum repræsentamus; ex natura voluntatis & noluntatis patet, *hominem aliter obligari non posse, nisi motivum cum actione connectendo.*

CAPITOLO II

L'obbligazione, il diritto [soggettivo] e la legge,
il principio del diritto di natura

35. *L'obbligazione attiva*; 36. *Esiste un'obbligazione naturale*; 37. *Il moralmente possibile, impossibile e necessario, l'obbligazione passiva*; 38. *La natura dell'obbligazione naturale*; 39. *Legge naturale e legge positiva, legge divina e legge umana*; 40. *L'immutabilità della legge di natura*; 41. *L'Autore della legge di natura*; 42. *L'universalità della legge di natura*; 43. *Il principio generale del diritto di natura*; 44. *Come e perché gli uomini sono reciprocamente obbligati*; 45. *Ciò che è necessario per adempiere l'obbligazione*; 46. *Che cosa è il diritto [soggettivo] e la sua origine*; 47. *Legge precettiva, proibitiva, permissiva*; 48. *La legge di natura perfetta*; 49. *Il debito, lecito, illecito*; 50. *L'esercizio di un diritto non deve essere ostacolato*; 51. *Una legge precettiva pone una legge proibitiva contraria [al suo dettato]*; 52. *L'obbligazione ad agire rettamente. Che cosa è retto?* 53. *Ciò che è richiesto per la rettitudine di un'azione*; 54. *Decoro ed indecoro*; 55. *La legge naturale del decoro*; 56. *Le diverse specie di diritto di natura relative al [suo] soggetto*; 57. *La definizione di dovere e la [sua] classificazione*; 58. *Peccato, trasgressione e osservanza della legge*; 59. *Quando possono essere negati i doveri verso gli altri*; 60. *Quali cose sono in [nostro] potere, quali non lo sono*; 61. *I doveri di umanità ed il loro rifiuto*; 62. *Obbligazione primitiva e obbligazione derivativa*; 63. *La collisione tra leggi. L'eccezione*; 64. *La collisione tra leggi*; 65. *La collisione tra medesimi doveri*; 66. *L'esercizio di un diritto*; 67. *La promulgazione di una legge*.

§. 35. *L'obbligazione attiva*

L'obbligazione assunta in senso attivo, che mi piace definire *attiva*, è l'unione di un movente con un'azione, positiva o privativa. D'altra parte, *il movente* consiste nella rappresentazione del bene derivante da un'azione positiva e [nella rappresentazione] del male, che nasce da un'azione privativa. Giacché noi vogliamo solo ciò che ci rappresentiamo come bene, e rifuggiamo da ciò che ci raffiguriamo come male, in conformità con la natura della volontà e della nolontà è chiaro che *l'uomo non può essere obbligato se non collegando un movente con un'azione*.

§. 36. *Dari obligationem naturalem.*

Quamobrem cum actiones ad perfectionem hominis ejusque status tendentes motivum volitionis, quæ vero ad imperfectionem tendunt, motivum nolitionis contineant, ac illæ per se appetibiles, hæ aversabiles sint (§. 15.); *ipsa natura homo obligatur ad committendas actiones, quæ ad perfectionem ejus atque status ejusdem tendunt, consequenter cum naturalibus per easdem rationes finales determinantur, sed non per diversas* (§. cit.).

§. 37. *Moraliter possibile, impossibile & necessarium, obligatio passiva.*

Quoniam impossibile est, ut idem simul sit & non sit, ideo necesse est, ut homo sic, non aliter actiones suas determinet, vitam hominis, seu naturæ suæ convenientem acturus. Hinc moraliter *impossibile* dicitur, quod cum natura hominis tanquam agentis rationalis contradictionem involvit; *moraliter* autem *possibile*, quod nullam involvit, seu eidem convenit, hoc est, rationem sufficientem in eadem habet. Et *moraliter necessarium* est, cujus oppositum moraliter impossibile. Ipsa autem necessitas moralis agendi *obligatio* est, quam *passivam*, in oppositionem ad activam (§. 35.), appellamus, vulgo autem simpliciter obligationem dicunt, activa insuper habita. *Neminem obligari posse ad id, quod vel in se, vel ipsi impossibile, per se patet.*

§. 38. *Obligatio naturalis qualis.*

Hæc autem *obligatio* tam activa, quam passiva, quæ ab ipsa natura venit, *naturalis* dicitur, ut ideo *obligatio naturalis* sit, quæ rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura habet: quæ cum immutabilis sit ac necessaria, *obligatio* quoque *naturalis immutabilis & necessaria* est, quippe *quæ ponitur, posita hominis rerumque essentia atque natura.*

§. 36. *Esiste un'obbligazione naturale*

Per tale ragione, poich  le azioni che tendono alla perfezione dell'uomo e del suo stato hanno in s  il movente della [loro] volizione, mentre quelle che tendono all'imperfezione [dell'uomo e del suo stato] hanno in s  il movente della [loro] nolizione, e [giacch ] le prime sono appetibili di per s , le seconde sono ripugnanti [di per s ] (cfr. § 15), *dalla natura stessa l'uomo   obbligato a compiere le azioni, che tendono alla perfezione sua e del suo stato* e, di conseguenza, *sono determinate dalle stesse ragioni finali delle [azioni] naturali e non da [ragioni finali] diverse* (cfr. *ibidem*).

§. 37. *Il moralmente possibile, impossibile e necessario, l'obbligazione passiva*

Poich    impossibile che nello stesso momento una medesima cosa sia e non sia, per vivere una vita propria di un essere umano, vale a dire conforme alla sua natura,   necessario che l'uomo determini le proprie azioni in un modo piuttosto che un altro. Perci ,   detto moralmente *impossibile* ci  che   in contraddizione con la natura dell'uomo, quale agente razionale; *moralmente possibile*, invece, ci  che non ha alcuna contraddizione o   conforme con la sua [natura], vale a dire ha nella sua stessa natura la propria ragione sufficiente; ed   *moralmente necessario* ci  il cui opposto   moralmente impossibile. Del resto, la stessa necessit  morale d'agire   *l'obbligazione*, che in opposizione a quella attiva noi chiamiamo *passiva* (cfr. § 35), mentre di solito   detta semplicemente obbligazione, non tenendo conto di quella attiva. *Cos ,   di per s  evidente che nessuno pu  essere obbligato a ci  che in s  o in rapporto a lui stesso   impossibile.*

§. 38. *La natura dell'obbligazione naturale*

Derivando poi dalla natura stessa, tale *obbligazione*, attiva e passiva,   detta *naturale*, cos  che   *naturale l'obbligazione* che ha la ragione sufficiente nell'essenza e nella natura stessa dell'uomo e delle cose. Poich  [l'essenza e la natura dell'uomo e delle cose] sono immutabili e necessarie, anche *l'obbligazione naturale   immutabile e necessaria*, giacch , *poste l'essenza e la natura dell'uomo e delle cose,   posta anch'essa.*

§. 39. *Lex naturalis & positiva, divina, humana.*

Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur. Vocatur autem *naturalis*, quæ rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia habet: ast *positiva*, cujus obligatio dependet a voluntate entis cujusdam rationalis, & in specie *divina*, si a voluntate Dei, *humana* vero, si a voluntate hominis dependet. *Lex naturæ* communiter quoque *Jus naturæ* appellatur.

§. 40. *Immutabilitas legis naturæ.*

Quoniam *lex naturæ* rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque natura habet (§. 39.), ideoque *obligationem naturalem continet* (§. 38.), hæc autem immutabilis & necessaria est (§. cit.), *lex etiam naturæ immutabilis & necessaria est.*

§. 41. *Autor legis naturæ.*

Et cum Deum autorem habeat essentia atque natura hominis & rerum, qua posita, ponitur *lex naturæ* (§. 40.) & ejus obligatio (§. 38.); *Autor legis naturæ ipse Deus est, & ad actiones suas eidem conformandas hominem obligat*, sicque *obligatio naturalis etiam divina est, & lex naturalis lex divina* (§. 39.).

§. 42. *Universalitas legis naturæ.*

Similiter quia *lex naturalis* rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura habet (§. 39.), & obligatio, quam continet (§. 40.), ponitur, ista posita (§. 38.); *lex naturæ omnes homines obligat, nec ab obligatione naturali ullus hominum liberari potest.*

§. 39. *Legge naturale e legge positiva, legge divina e legge umana*

È detta *legge* una regola, secondo cui siamo obbligati a determinare le nostre azioni. Ed è definita *naturale* la legge, che ha la ragione sufficiente nell'essenza stessa dell'uomo e delle cose, *positiva*, invece, la legge, la cui obbligazione dipende dalla volontà di un qualche ente razionale. In particolare, è *divina*, se dipende dalla volontà di Dio, *umana*, al contrario, se dipende dalla volontà di un uomo. La legge di natura è comunemente chiamata anche *diritto di natura*.

§. 40. *L'immutabilità della legge di natura*

Giacché la *legge di natura* ha la ragione sufficiente nella stessa natura dell'uomo e delle cose (cfr. § 39), per tale motivo, *ha in sé un'obbligazione naturale* (cfr. § 38), ed essendo quest'ultima immutabile e necessaria (cfr. *ibidem*), anche la *legge di natura* è *immutabile e necessaria*.

§. 41. *L'Autore della legge di natura*

E poiché l'essenza e la natura dell'uomo e delle cose, poste le quali sono poste pure la legge di natura (cfr. § 40) e la sua obbligazione (cfr. § 38), hanno Dio quale Autore, *Dio stesso è l'Autore della legge di natura ed obbliga l'uomo a conformare ad essa le proprie azioni*, e così, *l'obbligazione naturale* è anche *[un'obbligazione] divina* e la *legge naturale* è una *legge divina* (cfr. § 39).

§. 42. *L'universalità della legge di natura*

Allo stesso modo, giacché la legge naturale ha la ragione sufficiente nell'essenza e nella natura stessa dell'uomo e delle cose (cfr. § 39), e l'obbligazione, che essa contiene (cfr. § 40), è posta, essendo stata posta l'essenza e la natura dell'uomo e delle cose (cfr. § 38), *la legge di natura obbliga tutti gli uomini e nessun essere umano può liberarsi dall'obbligazione naturale*.

§. 43. *Principium generale Juris naturæ.*

Ex eadem prorsus ratione *lex naturæ nos obligat ad committendas actiones, quæ ad perfectionem hominis atque status ejusdem tendunt, & ad eas omittendas, quæ ad imperfectionem ipsius atque status ejusdem tendunt, consequenter ad actiones liberas cum naturalibus per easdem rationes finales, non vero per diversas determinandum* (§. 36. 39.); *itemque ad periculum omne a nobis & statu nostro avertendum.* Atque hoc *principium Juris naturæ* generale ac universale est, ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia, quæ Juris naturæ sunt, prouti ex sequentibus abunde elucescet. Cumque Deus homines obliget ad actiones suas legi naturæ conformandas (§. 41.); qui a voluntate divina Jus naturæ derivare volunt, principium hoc admittere tenentur.

§. 44. *Quod & quomodo homines sibi invicem obligentur.*

Eam hominum esse indigentiam, ut nemo solus se statumque suum perficere possit, sed unusquisque aliorum indigeat auxilio, satis notum. Quamobrem cum *lex naturæ homines obliget ad se statumque suum perficiendum & imperfectionem avertendum* (§. 43.); *lex naturæ homines obligat ad se statumque suum conjunctis viribus perficiendum, & unusquisque ad perfectionem alterius conferre obligatur, quantum potest, consequenter quantum fieri potest salva obligatione erga seipsum* (§. 42.), *& in quibus unus alterius ope indiget, quia scilicet nemini liberum, ut obligationi suæ erga se ipse desit* (§. cit.), *omittere autem actiones, quibus alter, vel status ejus imperfectioni redditur.*

§. 45. *De iis, quæ ad satisfaciendum obligationi necessaria.*

Cum quilibet obligationi suæ satisfacere teneatur (§. 42.); *cuique etiam liberum est ea facere, sine quibus obligationi naturali satisfacere nequit.* Quousque igitur pateat hæc libertas, ex necessitate eorum ad satisfaciendum obligationi naturali æstimandum.

§. 43. *Il principio generale del diritto di natura*

Precisamente per la stessa ragione, *la legge di natura ci obbliga a compiere le azioni che tendono alla perfezione dell'uomo e del suo stato, e ad omettere quelle che tendono all'imperfezione sua e del suo stato*, di conseguenza, *a determinare le azioni libere secondo le stesse ragioni finali delle [azioni] naturali, di certo non secondo [ragioni] diverse* (cfr. §§ 36 e 39), *e similmente ad allontanare ogni pericolo da noi e dal nostro stato*. Ed anche questo principio del diritto di natura è generale ed universale e per mezzo di un filo ininterrotto di ragionamenti se ne deduce tutto ciò che è proprio del diritto di natura, come sarà ampiamente evidente da ciò che segue. Inoltre, poiché Dio obbliga gli uomini a conformare le loro azioni alla legge di natura (cfr. § 41), chi vuole dedurre il diritto di natura dalla volontà divina è obbligato ad ammettere tale principio.

§. 44. *Come e perché gli uomini sono reciprocamente obbligati*

L'indigenza degli uomini è tale che nessuno da solo può perfezionare se stesso ed il proprio stato, ma è sufficientemente noto che ciascuno ha bisogno dell'aiuto del prossimo. Perciò, poiché la legge di natura obbliga gli uomini a perfezionare se stessi ed il proprio stato e a sottrarsi all'imperfezione (cfr. § 43), *la legge di natura obbliga gli uomini, unite le [loro] forze, a perfezionare se stessi ed il loro stato, e ciascuno è obbligato a contribuire per quanto può alla perfezione del prossimo*, di conseguenza, *per quanto può essere fatto senza venir meno all'obbligazione verso se stesso* (cfr. § 42), *e nelle cose in cui uno necessita del soccorso altrui*, giacché nessuno ha naturalmente la facoltà di venir meno alla sua obbligazione verso se stesso (cfr. *ibidem*), *e [ciascuno è obbligato] invece ad omettere le azioni per le quali il prossimo o il suo stato sono resi più imperfetti*.

§. 45. *Ciò che è necessario per adempiere l'obbligazione*

Poiché ognuno è tenuto ad adempiere la sua obbligazione (cfr. § 42), *ciascuno è pure libero di compiere quelle azioni, senza le quali è impossibile soddisfare un'obbligazione naturale*. Pertanto, fin dove si estenda tale libertà deve essere valutato in base alla necessità di quelle azioni per l'adempimento dell'obbligazione naturale.

§. 46. *Jus quid sit & ejus origo.*

Facultas ista, seu potentia moralis agendi dicitur *Jus*. Unde patet, *Jus oriri ex obligatione passiva, nec jus ullum fore, si nulla esset obligatio, & lege naturæ nobis dari jus ad ea, sine quibus obligationi naturali satisfacere non possumus* (§. 45.). Ita jus datur ad usum ciborum, quia corpus nostrum conservare obligamur, & id consistit in facultate de cibis obligationi huic convenienter disponendi. *Quodsi ergo lex naturæ obligat ad finem, jus quoque dat ad media, consequenter si medium nonnisi unicum fuerit, jure eodem utimur.* Sine mediis nimirum fine potiri minime datur.

§. 47. *Lex præceptiva, prohibitiva, permissiva.*

Lex naturæ dicitur *præceptiva*, quæ ad actiones committendas nos obligat; *prohibitiva*, quæ obligat ad actiones omittendas; *permissiva*, quæ jus dat ad agendum. Eadem divisio quoque convenit legibus positivis.

§. 48. *Lex naturæ perfectiva.*

Cum ea sit hominis natura, ut, quod melius altero esse cognoscit, eidem præferat, obligatio vero naturalis ponatur, posita hominis rerumque natura & essentia (§. 38.), & *lex naturæ* obligationem naturalem contineat (§. 40.); *lex* quoque *naturæ* nos obligat ad id, quod melius est, alteri præferendum, & quatenus nos ad hoc obligat, *Lex perfectiva* vocatur.

§. 46. *Che cosa è il diritto [soggettivo] e la sua origine*

Tale facoltà o potenza morale d'agire è detta *diritto [soggettivo]*. Di conseguenza, è chiaro che *il diritto [soggettivo] deriva dall'obbligazione passiva, né esisterebbe alcun diritto, se non ci fosse alcuna obbligazione, e dalla legge di natura ci è dato un diritto a ciò, senza cui non possiamo adempiere l'obbligazione naturale* (cfr. § 45). Così, esiste un diritto a fruire degli alimenti, perché siamo obbligati a conservare il nostro corpo e tale diritto consiste nella facoltà di disporre degli alimenti in modo conforme a questa obbligazione. *Perché, se la legge di natura obbliga ad un fine, concede anche un diritto ai mezzi*, e, di conseguenza, *se il mezzo è unico, lo utilizziamo a buon diritto*. Senza mezzi, del resto, non è dato affatto conseguire [alcun] fine.

§. 47. *Legge precettiva, proibitiva, permissiva*

È detta *precettiva la legge di natura*, che ci obbliga a compiere delle azioni; *proibitiva*, quella che obbliga ad astenersi da [certe] azioni; *permissiva*, quella che dà un diritto ad agire. La stessa suddivisione vale anche per le leggi positive.

§. 48. *La legge di natura perfettiva*

Poiché la natura dell'uomo è tale che preferisce ciò che riconosce essere migliore, giacché poi, posta la natura e l'essenza dell'uomo e delle cose, è posta anche l'obbligazione naturale (cfr. § 38), e dato che la legge di natura ha in sé un'obbligazione naturale (cfr. § 40), anche *la legge di natura ci obbliga a preferire ciò che è migliore*, e poiché ci vincola a tale dovere, è definita *legge perfettiva*.

§. 49. *Debitum, licitum, illicitum.*

Id, ad quod agendum obligamur, *Debitum*; ad quod non agendum, seu omittendum obligamur, *Illicitum*; ad quod agendum tantummodo jus habemus, *Licitum* dicitur. *Naturaliter* igitur *debitum a lege naturæ præceptiva venit; illicitum prohibitiva, licitum permissiva facit* (§. 47.). *Honestum* vero in genere vocatur, quod legi naturæ convenienter sit, ita ut *Honestus* audiat, qui actiones suas quascunque ad normam legis naturæ componit, quatenus scilicet agere non vult, nisi quod salva obligatione sua & jure suo agere potest. Unde porro patet, quid sit *honeste vivere*.

§. 50. *De non impediendo juris usu.*

Nullus foret juris usus, si aliis jus esset eundem impediendi, & lex naturæ sibimetipsi contraria foret, si uni daret jus ad agendum, alteri vero concederet jus usum illius pro lubitu impediendi: quod cum sit absurdum, *lex naturæ, dum nobis dat jus, ceteros quoque obligat ad non impediendum ejus usum*, ac inde nobis nascitur *jus non patiendi, ut impediatur*, consequenter *impedire conanti resistendi*. Et hactenus apparet, quod lex permissiva non invita definitione legis in genere lex dicatur (§. 39. 47.).

§. 51. *Lex præceptiva ponit prohibitivam contrarii.*

Et quoniam obligatio in necessitate agendi morali consistit (§. 37), naturalis vero prorsus immutabilis (§. 38.); si lex naturæ ad hoc agendum obligat, ad contrarium non agendum simul obligat, consequenter *lex præceptiva una continet prohibitivam contrarii*.

§. 49. *Il debito, lecito, illecito*

È detto *debito* ciò che siamo obbligati a fare; quello che siamo obbligati a non fare o ad omettere è definito *illecito*; è chiamato *lecito* ciò che noi abbiamo semplicemente il diritto di fare. Pertanto, *ciò che è naturalmente debito deriva da una legge di natura precettiva; una legge di natura proibitiva genera l'illecito, una legge di natura permissiva produce il lecito* (cfr. § 47). In generale, è poi detto *onesto* ciò che è conforme alla legge di natura, così da aver fama *di uomo onesto* chi ordina tutte le sue azioni secondo una norma della legge di natura, in quanto è evidente che vuole agire senza venir meno alla propria obbligazione e può [farlo] in virtù di un suo diritto. Di conseguenza, è chiaro d'ora in poi che cosa sia *il vivere onestamente*.

§. 50. *L'esercizio di un diritto non deve essere ostacolato*

Non sarebbe possibile l'esercizio di alcun diritto, se gli altri avessero il diritto di impedirne [il godimento] e la legge di natura sarebbe in contraddizione con se stessa, se ad uno concedesse il diritto d'agire e ad un terzo permettesse di impedirgliene l'uso a piacimento. Poiché ciò è assurdo, *quando ci concede un diritto, la legge di natura obbliga al contempo tutti gli altri a non impedirne l'esercizio*, pertanto noi acquisiamo *il diritto a non subire di essere ostacolati [nel godimento del diritto stesso]* e, di conseguenza, *il diritto a resistere nei confronti di chi cerca di ostacolarci*. Da ciò risulta chiaro che non è contrario alla definizione di legge in generale che la legge permissiva sia detta legge (cfr. §§ 39; 47).

§. 51. *Una legge precettiva pone una legge proibitiva contraria [al suo dettato]*

Giacché l'obbligazione consiste nella necessità morale d'agire (cfr. § 37), e l'obbligazione naturale è per giunta immutabile (cfr. § 38), se la legge di natura obbliga ad un determinato comportamento, obbliga allo stesso tempo a non fare il contrario, di conseguenza, *una legge precettiva ha in sé una legge proibitiva contraria [al suo dettato]*.

§. 52. *Obligatio ad recte agendum. Rectum quid sit.*

Lex natura nos obligat ad nos perficiendum (§. 43.), consequenter etiam *ad facultatum omnium consentientem usum in agendo consequendum* (§. 9.). Quamobrem cum actionum rectitudo a consentiente usu omnium facultatum dependeat (§. 16.); *ad recte agendum nos obligat*. Et *Rectum* est, in quo ex parte nullius facultatis aliquid desideratur.

§. 53. *Ad rectitudinem actionis requisita.*

Quia in actione recta nihil desiderari debet ex parte ullius facultatis (§. 52.); *ad actionem rectam requiritur ex parte intellectus notio actionis sufficienter determinata, atque iudicium verum de ejus bonitate & malitia, vel jure nobis competente, ex parte voluntatis & noluntatis determinatio voluntatis per bonitatem intrinsecam, aut jus nobis competens, noluntatis per malitiam intrinsecam, aut absentiam juris, ex parte denique facultatis locomotivæ organorum corporis actionibus internis consentiens motus* (§. 16. 14. 43. 46.). Latius hæc patent, quam primo intuitu videtur, cum ad quodlibet actionum humanarum genus, qualescunque tandem eadem sint, extendatur rectitudo.

§. 54. *Decorum & indecorum.*

Hominem decere dicitur id, cujus aliqua ratio continetur in iis, quæ eidem insunt, aut inesse concipiuntur, vel ejus statu, cur ita potius agere debeat, quam aliter: *dedecet* vero, quod cuidam eorum, quæ eidem insunt, aut inesse concipiuntur, vel ejus statui disconvenit, seu repugnat. Et id, quod hominem decet, *Decorum*; quod dedecet, *Indecorum* appellatur.

§. 52. *L'obbligazione ad agire rettamente. Che cosa è retto?*

La legge di natura ci obbliga al nostro perfezionamento (cfr. § 43), di conseguenza, *a conseguire anche l'uso armonico di tutte le facoltà in ogni nostra azione* (cfr. § 9). Per tale motivo, giacché la rettitudine delle azioni dipende dall'uso armonico di tutte le facoltà (cfr. § 16), *la legge di natura ci obbliga ad agire rettamente*. Ed è *retto* il comportamento in cui non viene meno alcunché da parte di nessuna [delle nostre] facoltà.

§. 53. *Ciò che è richiesto per la rettitudine di un'azione*

Poiché in un'azione retta non deve mancare niente da parte di alcuna facoltà (cfr. § 52), *per un'azione retta ad opera dell'intelletto sono necessari la nozione sufficientemente determinata dell'azione [stessa], e un giudizio vero riguardo alla sua bontà e malizia, o riguardo ad un diritto che ci conviene; [per un'azione retta] ad opera della volontà e della nolontà [sono necessari poi] la determinazione della volontà a causa della bontà intrinseca [dell'azione] o un diritto che ci compete, [la determinazione] della nolontà a causa della malizia intrinseca [dell'azione], o l'assenza di un [nostro] diritto; infine, [per un'azione retta] ad opera della facoltà motoria [è necessario] un movimento degli organi del corpo che si armonizz[ino] con le azioni interne* (cfr. §§ 16, 14, 43 e 46). Tali principi sono più ampi di quanto sembri a prima vista, giacché la rettitudine si estende a qualsiasi genere di azioni umane, vale a dire di qualunque specie esse siano.

§. 54. *Decoro ed indecoro*

Una qualche ragione di ciò che è detto *essere decoroso per l'uomo*, per cui questi deve agire in un modo piuttosto che altrimenti, è contenuta nei [predicati] che gli ineriscono o sono pensati inerirgli, e nel suo stato. Al contrario, è *vergognoso [per l'uomo]* ciò che disdice o è in contraddizione con qualche [predicato] che gli inerisce o è pensato inerirgli, e con il suo stato. E poi definito *decoro* ciò che conviene all'uomo, *indecoroso* ciò che non gli conviene.

§. 55. *Lex naturalis decori.*

Cum lex naturæ urgeat perfectionem hominis (§. 43.), consequenter non ferat actionum externarum ullam contrarietatem (§. 9. 10.); *ad actiones quoque decoras committendas, indecoras omittendas obligat. Datur igitur lex naturæ decori.* Naturale autem hoc decorum, quod lex naturæ urget, non confundendum cum *arbitrario*, quod nonnisi hominum opinione pro tali habetur. Ex hactenus dictis abunde patet Juris naturæ amplitudo.

§. 56. *De diversitate subjectiva Juris naturæ.*

Jus naturæ rationem sufficientem habet in natura & essentia hominum (§. 39.). Quodsi ergo eandem habet in natura & essentia hominum ac brutorum communi, *Jus naturæ hominum & brutorum commune* dicitur, Jctis Romanis *Jus naturæ* in significato strictiori; sin in natura & essentia hominum propria, seu iis, quibus homo a brutis differt, *Jus hominum proprium*, Jctis Romanis *Jus Gentium*; si denique in iis, quæ quibusdam hominum individuïs, aut uni eorum insunt, *Jus quorundam hominum, aut unius proprium*. Unde etiam patet, quænam sint *obligationes omnium hominum communes, quænam quorundam, vel unius propriae*. Et idem intelligitur de juribus ex obligationibus istis manantibus (§. 46.). Atque ideo *homines nonnulli ad plura obligantur, quam ceteri*. prouti suo loco distinctius docetur.

§. 57. *Officii definitio & divisio.*

Actio juxta legem determinata, quatenus ad eam ita determinandam obligamur, dicitur *officium*, ac in specie *officium erga seipsum*, quod homo sibimetipsi debet; *officium erga alios*, quod aliis debet; *officium denique erga Deum*, quod Deo debemus. *Dari officia omnium hominum communia & quorundam, sive etiam unius propria, ex modo dictis (§. 56.) patet.*

§. 55. *La legge naturale del decoro*

Poiché la legge di natura spinge l'uomo alla perfezione (cfr. § 43), e, di conseguenza, non tollera alcuna contraddizione nelle [sue] azioni esterne (cfr. §§ 9-10), *obbliga anche a compiere azioni decorose e ad evitare quelle indecorose*. Pertanto, *esiste una legge di natura del decoro*. Tuttavia, tale decoro naturale, prescritto dalla legge di natura, non deve essere confuso con il decoro *arbitrario*, che è considerato tale soltanto per una [particolare] credenza umana. Da quanto detto sinora, è ampiamente evidente la grande estensione del diritto di natura.

§. 56. *Le diverse specie di diritto di natura relative al [suo] soggetto*

Il diritto di natura ha la ragione sufficiente nella natura e nell'essenza degli uomini (cfr. § 39). Se ha la medesima [ragione sufficiente] nella natura e nell'essenza comuni agli uomini e ai bruti, è detto *diritto di natura comune agli uomini e ai bruti*, e per i giureconsulti romani [è] *il diritto di natura* nel suo significato più stretto; se, invece, [ha la ragione sufficiente] nella natura e nell'essenza proprie degli uomini, o in ciò che distingue l'uomo dai bruti, [è detto] *diritto proprio degli uomini*, e per i giureconsulti romani [è] *il diritto delle Genti*, se, infine, [ha la ragione sufficiente] in ciò che inerisce a qualche individuo o ad un solo uomo, [è detto] *diritto proprio di qualche uomo o di un solo individuo*. Di conseguenza, è chiaro anche quali siano *le obbligazioni comuni a tutti gli esseri umani* e quali siano *quelle proprie di qualche uomo o di un solo individuo*. La stessa cosa s'intende poi a proposito dei diritti che derivano da queste obbligazioni (cfr. § 46). E perciò *alcuni uomini sono obbligati ad un maggior numero di doveri rispetto ad altri*, come si dimostrerà più distintamente a suo tempo.

§. 57. *La definizione di dovere e la [sua] classificazione*

Si dice *dovere* un'azione determinata in conformità ad una legge, giacché siamo obbligati a determinarla in tal modo e, in particolare, [è detto] *dovere verso se stesso* ciò che l'uomo deve a se stesso; *dovere verso gli altri* ciò che l'uomo deve al prossimo; ed infine, [è definito] *dovere verso Dio* ciò che noi dobbiamo a Dio. Da quanto detto poco sopra (cfr. § 56), è evidente che *esistono doveri comuni a tutti gli uomini, doveri propri di alcuni o anche di un solo individuo*.

§. 58. *Peccatum, transgressio & custodia legis.*

Actio legi naturæ contraria *Peccatum* dicitur, estque *Peccatum commissionis*, si in actu positivo consistit, *Peccatum* vero *omissionis*, si in negativo, quando scilicet non sit, ad quod faciendum obligamur. Quemadmodum vero *legem servare* dicitur, qui facit id, ad quod faciendum obligat, & contra; ita eam *transgreditur*, qui contrarium facit, seu peccat. Hinc patet, quid sit *Transgressio legis*, cui opponitur *Custodia legis*, quæ est studium servandi legem.

§. 59. *Officia erga alios quando denegari possint.*

Officia erga alios non debentur, nisi quatenus sunt in potestate præstantis, nec alter in iis sibimetipse sufficit (§. 44. 57.). Quamobrem *si in potestate tua non sint, aut alter in iis sibimetipse sufficit, denegari possunt, jure denegandi tibi competente* (§. 46.). Unde simul patet, quando sine jure denegentur, consequenter quando denegando peccetur (§. 58.).

§. 60. *Quenam sint in potestate, quenam non sint.*

Necesse igitur est, ut rite expendatur, quid sit in potestate nostra, quid non sit. Nimirum *in potestate nostra sunt*, quæ facultatum, virium ac rerum nostrarum usu, aliorumque ope ac auxilio consequi, vel evitare possumus. Ast *non sunt*, quæ facultatum, virium ac rerum nostrarum usu, aliorumque ope ac auxilio consequi, vel evitare minime valemus. *Tibi autem imputandum est, quod in potestate non sit, si ipsemet in causa fueris, cur non sit* (§. 3.). Usus vero habet hæc consideratio non modo in præstatione officiorum erga alios, verum etiam in aliis actionum generibus. Ita *nulla obligatio extenditur ultra id, quod in potestate est* (§. 37.).

§. 58. *Peccato, trasgressione e osservanza della legge*

È definita *peccato* l'azione contraria alla legge di natura, ed è un *peccato di commissione*, se consiste in un atto positivo, un *peccato di omissione*, invece, se [consiste in un atto] negativo, allorché s'intende che non facciamo ciò che siamo obbligati a fare. E come è detto *osservare la legge* chi compie ciò che è obbligato a fare ed il contrario, [ossia non compie ciò che è obbligato ad omettere], così la *trasgredisce* chi fa l'opposto, vale a dire pecca. Da ciò è evidente che cosa sia *la trasgressione della legge*, alla quale è contrapposta *la sua osservanza*, che è l'impegno a rispettare la legge.

§. 59. *Quando possono essere negati i doveri verso gli altri*

I doveri verso gli altri sono dovuti nella misura in cui sono in potere del debitore e se l'altro non è sufficiente a se stesso riguardo ad essi (cfr. §§ 44; 57). Perciò, *possono essere negati in conformità al diritto di rifiutarli, che ti compete, se non sono in tuo potere o l'altro, riguardo ad essi, è sufficiente a se stesso* (cfr. § 46). Pertanto, è allo stesso tempo evidente quando siano negati senza diritto e, di conseguenza, quando, negandoli, si commetta peccato (cfr. § 58).

§. 60. *Quali cose sono in [nostro] potere, quali non lo sono*

È dunque necessario esaminare attentamente che cosa sia in nostro potere e che cosa non lo sia. Senza dubbio, *sono in nostro potere* le cose che possiamo conseguire o evitare con l'uso delle nostre facoltà, delle nostre forze e dei nostri beni e per mezzo e con l'aiuto degli altri. *Non è in nostro potere*, invece, ciò che non siamo assolutamente in grado di conseguire o evitare con l'esercizio delle nostre facoltà, delle nostre forze e dei nostri beni e per mezzo e con l'aiuto del prossimo. Tuttavia, *deve esserti imputato quello che non è in tuo potere, qualora tu stesso sia stato la causa per cui non è in tuo potere* (cfr. § 3). Del resto, tale considerazione vale non solo a proposito dell'adempimento dei doveri verso gli altri, ma anche per altri generi d'azioni. Così, *nessuna obbligazione si estende oltre a ciò, che è in [nostro] potere* (cfr. § 37).

§. 61. *Officia humanitatis eorumque denegatio.*

Officia erga alios, ad quæ homo homini naturaliter obligatur, vulgo *officia humanitatis* appellantur. Ea igitur *jure denegantur*, si in potestate tua non sint, aut alter in iis sibimetipse sufficit (§. 59.), consequenter si ex parte præstantis desit potentia physica, vel moralis (§. 60.), seu, si id, quod præstandum vel physice, vel moraliter impossibile sit, ex parte autem ejus, cui præstari debet, desit indigentia invincibilis (§. 17.).

§. 62. *Obligatio primitiva & derivativa.*

Ceterum *obligatio alia primitiva* est, quæ rationem proximam in essentia atque natura hominis habet; alia *derivativa*, quæ eandem in alia obligatione, vel aliis obligationibus & juribus simul habet. Et idem intelligitur de officiis (§. 57.), & quia ex obligationibus descendunt jura (§. 46.), ideoque cum iis simul ponuntur, de juribus quoque valet. Constans nimirum omnium obligationum ac jurium inter se nexus est, ut alia ex aliis deduci continuo ratiocinationis filo possint, & veritatum inter se connexarum compagem constituent, quod *systema* appellatur, ac a nobis *systema veri nominis* dici solet, quia augustum hoc nomen, quemadmodum etiam aliis accidit, nimis profanatur.

§. 63. *Collisio legum. Exceptio.*

In casu emergente subinde contingit, ut pluribus legibus naturalibus, quibus simul satisfaciendum erat, simul satisfieri non possit, tumque *Leges inter se collidi* dicuntur. Cum igitur una alteri sit præferenda, *Exceptio* fit, & ea *vincit*, cui satisfaciendum, *cedit* autem ipsi altera, cui satisfieri minime potest.

§. 64. *De legum collisione.*

Ita patet, in collisione legum præceptivarum de officiis erga seipsum & erga alios, in casu collisionis officiorum erga se ipsum & erga alios vincere officium erga seipsum; cum lex præcipiens officia erga alios

§. 61. *I doveri di umanità ed il loro rifiuto*

I doveri verso gli altri, ai quali l'uomo è naturalmente obbligato verso l'[altro] uomo, sono generalmente chiamati doveri di umanità. Pertanto, sono negati a buon diritto se non sono in tuo potere, o se riguardo ad essi l'altro è sufficiente a se stesso (cfr. § 59), di conseguenza, se da parte di chi li presta fa difetto la potenza fisica o morale (cfr. § 60), o se ciò che deve essere compiuto è fisicamente o moralmente impossibile, e se, invece, colui al quale devono essere riconosciuti non ha un bisogno invincibile (cfr. § 17).

§. 62. *Obbligazione primitiva e obbligazione derivativa*

Quanto al resto, l'una è l'*obbligazione primitiva*, che ha la ragione prossima nell'essenza e nella natura dell'uomo, l'altra, [invece,] è l'*obbligazione derivativa*, che ha la ragione prossima in una diversa obbligazione, o allo stesso tempo in altre obbligazioni e diritti. E la stessa [classificazione] si applica ai doveri (cfr. §. 57), e giacché i diritti derivano dalle obbligazioni (cfr. § 46), perché sono posti contemporaneamente ai doveri, [tale partizione] vale anche per i diritti. Senza dubbio, esiste un reciproco ed immutabile nesso tra tutte le obbligazioni ed i diritti, tanto che possono essere dedotti gli uni dalle altre con un filo ininterrotto di ragionamenti, formando [così] una struttura di verità connesse tra loro, che è detta *sistema*, da noi solitamente definita *vero sistema*, poiché questo augusto nome, come capita anche ad altri [termini], è stato troppo spesso profanato.

§. 63. *La collisione tra leggi. Eccezione*

Spesso accade che in un caso particolare non possano essere osservate simultaneamente più leggi naturali, che dovevano esserlo, e allora si dice che *le leggi collidono tra loro*. Pertanto, dovendo preferirsi l'una all'altra, si crea un'*eccezione*, e quella da adempiere *vince*, quella invece, che non può essere osservata in alcun modo, *cede* all'altra.

§. 64. *La collisione tra leggi*

Così, è chiaro che *nella collisione di leggi precettive concernenti doveri verso se stessi e doveri verso gli altri, nel caso di conflitto tra doveri verso se stessi e doveri verso gli altri prevalgono i doveri verso se stessi*, poiché la legge che prescrive

exceptionem actu contineat (§. 44. 59.). Et quia præceptiva ad agendum, prohibitiva ad non agendum obligat (§. 47.), permissiva vero saltem ad agendum jus dat (§. *cit.*), consequenter actionem nonnisi licitam facit (§. 49.); *in collisione legis præceptivæ, vel prohibitivæ cum permissiva vincit præceptiva, vel prohibitiva* (§. 37.) Cum prohibitiva id, quod præceptiva exigit, faciat moraliter impossibile (§. 37. 47.); *lex prohibitiva vincit præceptivam* (§. 37.). Similiter *in casu collisionis legum præceptivarum vincit perfectiva* (§. 48.). Alia dabimus suo loco, cum sicuti systema id non aliter permittit (§. 62.), ita nec ejus, quod in præsentī meditamur, imitamentum. Idem observamus in aliis.

§. 65. *De collisione eorundem officiorum.*

Fieri potest, ut ad id, ad quod aliis promiscue qua hominibus obligamur, alia adhuc de causa obligemur, & sic *obligatio* ex duplici, vel etiam pluribus causis orta efficiatur *fortior*. Unde *si idem officium pluribus præstandum, in casu collisionis vincit obligatio fortior, seu is præferendus, cui magis obligati sumus.*

§. 66. *De exercitio juris.*

Exercitium juris sunt ipsi actus vi ejusdem liciti ei, cui id competit. Jus enim ipsum in nuda agendi possibilitate consistit (§. 46.). Et *jure suo utitur*, qui actu facit, quod vi juris facere potest. Quamobrem *nemo in exercitio juris sui impediendus* (§. 50.). Cumque jus detur ad satisfaciendum obligationi (§. 46.); *rectus juris usus is est, quem officia exigunt* (§. 57.): *in contrario abusus consistit.*

dei doveri verso gli altri ha in sé in atto un'eccezione (cfr. §§ 44; 59). E giacché la legge precettiva obbliga ad agire, quella proibitiva ad astenersi dall'azione (cfr. § 47), mentre la legge permissiva dà solo un diritto ad agire (cfr. *ibidem*), e, di conseguenza, rende un'azione semplicemente lecita (cfr. § 49), *nella collisione di una legge precettiva o proibitiva con una legge permissiva prevale la legge precettiva o quella proibitiva* (cfr. § 37). Poiché la legge proibitiva rende moralmente impossibile (cfr. §§ 37; 47) ciò che la legge precettiva richiede, *la legge proibitiva prevale su quella precettiva* (cfr. § 37). Similmente, *nel caso di collisione tra leggi precettive, prevale quella [precettiva] perfetta* (cfr. § 48). A suo luogo daremo altri [principi], poiché, proprio come [lo spirito di] sistema, il disegno di ciò che studiamo al momento non permette altrimenti (cfr. § 62). Osserviamo il medesimo [fenomeno] in altri [contesti].

§. 65. *La collisione tra medesimi doveri*

Può accadere di essere obbligati anche per una causa ulteriore ad un [dovere] verso il prossimo, al quale siamo ugualmente vincolati in quanto esseri umani, e così *un'obbligazione* nata da due o più cause è resa *più astringente*. Di conseguenza, *se uno stesso dovere deve essere assolto verso più individui, in caso di collisione prevale l'obbligazione più forte, vale a dire si deve anteporre colui verso il quale siamo maggiormente obbligati*.

§. 66. *L'esercizio di un diritto*

Le stesse azioni, permesse in forza di un diritto a colui che ne è titolare, costituiscono *l'esercizio di un diritto*. Infatti, il diritto consiste nella semplice possibilità d'agire (cfr. § 46). E chi pone in atto ciò che può fare in conformità ad un diritto, *gode di un suo diritto*. Per tale motivo, *nessuno deve essere ostacolato nell'esercizio di un proprio diritto* (cfr. § 50). Inoltre, essendo il diritto accordato per adempiere un'obbligazione (cfr. § 46), *il retto uso di un diritto è quello richiesto per l'adempimento dei doveri* (cfr. § 57), *e l'abuso consiste nel [suo] contrario*.

§. 67. *De promulgatione legis.*

Legis promulgatio est actus, quo ad notitiam legis ii perducuntur, quos eadem obligare debet. Quamobrem cum *lex naturæ* rationem sufficientem habeat in ipsa natura & essentia hominis rerumque (§. 39.); per hanc intelligitur, ad quænam nos obliget & jus det, consequenter, cum ejus notitia usu facultatum cognoscendi comparari possit, *promulgatione nulla opus habet*. Ast *leges positivæ* cum veniant a voluntate alterius (§. 39.), quæ ignoratur, nisi manifestetur, *promulgandæ sunt, nec obligare possunt, antequam publicentur*, cumque obligatio veniat a voluntate legem ferentis (§. cit.), *vel a die promulgationis, vel a termino in lege expresso obligant*. Quibusnam vero competat jus ferendi leges, suo dicetur loco.

§. 67. *La promulgazione di una legge*

La promulgazione di una legge è l'atto con cui sono portati a conoscenza di essa coloro, che la legge deve obbligare. Ora, giacché *la legge di natura* ha la propria ragione sufficiente nella stessa natura ed essenza dell'uomo e delle cose (cfr. § 39), da queste [ultime] si comprende a quali [doveri la legge di natura] ci obblighi e quali diritti ci conceda. Di conseguenza, potendo acquisirne la conoscenza con l'uso delle facoltà cognitive, [la legge di natura] *non ha bisogno di alcuna pubblicazione*. *Le leggi positive*, invece, traendo origine dalla volontà di un terzo (cfr. § 39), che è sconosciuta se non viene manifestata, *devono essere pubblicate e non possono obbligare prima che non lo siano*. E poiché l'obbligazione nasce dalla volontà di chi formula la legge (cfr. *ibidem*), *[quelle positive] obbligano dal giorno della promulgazione o da un termine espresso nella legge stessa*. A suo tempo, si dirà a chi competa in particolare il diritto di formulare le leggi.

CAPUT III.

De obligatione & Jure hominum universali in genere.

68. *Obligatio universalis. Jus universale*; 69. *Dari obligationes & jura universalia, & quænam ea sint*; 70. *Naturalis hominum æqualitas*; 71. *Prærogativa naturalis nulla*; 72. *De eo quod licitum, illicitum, debitum*; 73. *Quænam alteri facienda & non facienda. Et officiorum erga alios perpetuitas*; 74. *De jure connato*; 75. *De præcedentia*; 76. *De jure in actiones alterius*; 77. *De libertate naturali*; 78. *Quænam inde sit ceterorum obligatio*; 79. *De judicio quoad præstationem officiorum humanitatis*; 80. *De obligatione perfecta & imperfecta, jure perfecto & imperfecto*; 81. *Quale sit jus ad satisfaciendum obligationi naturali requisitum*; 82. *De jure petendi officia humanitatis*; 83. *De justo & injusto, æquo & iniquo*; 84. *De Licentia*; 85. *De justitia & injustitia*; 86. *De justitia & æquitate præcepta, contrariis prohibitis*; 87. *Injuria quid sit & quod prohibita*; 88. *De læsione*; 89. *De securitate & læsionis extensione naturali*; 90. *De jure defensionis*; 91. *De læsionibus præcavendis*; 92. *Quomodo præcaveantur*; 93. *De poena & jure puniendi*; 94. *De jure infinito*; 95. *Jura connata quæ sint*; 96. *Persona moralis, status moralis, naturalis*; 97. *De modo alterum sibi perfecte obligandi & jus perfectum acquirendi*; 98. *De jure belli*; 99. *De pace*; 100. *De obligatione contracta & jure acquisito*; 101. *De jure communi & proprio*; 102. *De statu originario & adventitio.*

§. 68. *Obligatio universalis. Jus universale.*

Obligatio universalis est, qua quilibet homo tenetur, quatenus homo est. Et *Jus universale*, quod ex ea oritur (§. 46.), est, quod homini cuilibet competit, quatenus homo est.

CAPITOLO III

L'obbligazione e il diritto universali degli uomini in generale

68. *L'obbligazione universale. Il diritto universale*; 69. *Esistono obbligazioni e diritti universali. Quali sono?* 70. *L'eguaglianza naturale degli uomini*; 71. *Nessun privilegio [e] naturale*; 72. *Ciò che è lecito, illecito, dovuto*; 73. *Che cosa si deve fare e non fare agli altri. Perpetuità dei doveri verso gli altri*; 74. *Il diritto innato*; 75. *[Il diritto di] precedenza*; 76. *Il diritto sulle azioni di un terzo*; 77. *La libertà naturale*; 78. *Qual è l'obbligazione degli altri [conseguente alla libertà naturale]*; 79. *Il giudizio sulla prestazione dei doveri d'umanità*; 80. *Obbligazione perfetta ed imperfetta, diritto perfetto ed imperfetto*; 81. *Quale è la natura del diritto richiesto per l'adempimento dell'obbligazione naturale*; 82. *Il diritto di richiedere i doveri di umanità*; 83. *Giusto ed ingiusto, equo ed iniquo*; 84. *La licenza*; 85. *La giustizia e l'ingiustizia*; 86. *La giustizia e l'equità [che vengono] prescritte, i [loro] contrari [che sono] proibiti*; 87. *Che cosa è il torto e perché è proibito*; 88. *Il danno*; 89. *Sicurezza ed estensione naturale del danno*; 90. *Il diritto di autodifesa*; 91. *Prevenire i danni*; 92. *Come prevenir[li]*; 93. *La pena e il diritto di punire*; 94. *Il diritto indeterminato*; 95. *Quali sono i diritti innati*; 96. *Persona morale, stato morale e stato naturale*; 97. *Il modo di obbligare perfettamente gli altri verso noi stessi e come acquisire un diritto perfetto*; 98. *Il diritto di guerra*; 99. *La pace*; 100. *L'obbligazione contratta e il diritto acquisito*; 101. *Diritto comune e diritto proprio*; 102. *Stato originario e stato avventizio*.

§. 68. *L'obbligazione universale. Il diritto universale*

È universale l'obbligazione alla quale ogni uomo è vincolato in quanto uomo, ed è universale il diritto, che ne deriva (cfr. § 46), e spetta ad ogni uomo in quanto uomo.

§. 69. *Dari obligationes & jura universalia, & quænam ea sint.*

Quoniam obligatio naturalis in ipsa hominis essentia atque natura rationem sufficientem habet & cum ea ponitur (§. 38.), natura autem & essentia in genere omnium hominum eadem est; *obligatio, qua homo, quatenus homo est, tenetur, in omnibus hominibus eadem est*, consequenter *jura, quæ homini competunt, quatenus homo est, omnis hominis eadem sunt* (§. 46.). Atque ideo patet, *dari obligationes universales & jura universalia*. Immo cum in Jure naturæ ea potissimum tradantur, quæ ex natura & essentia omnium hominum communi deducuntur, in eodem quoque inprimis explicantur obligationes universales & jura universalia.

§. 70. *Naturalis hominum æqualitas.*

In sensu morali *homines æquales* sunt, quorum obligationes & jura eadem sunt: ast *inæquales*, quorum non sunt obligationes & jura eadem. *Homines igitur, qua homines, natura æquales sunt* (§. 69.).

§. 71. *Prærogativa naturalis nulla.*

Cum *Prærogativa* sit jus, quod alicui præ aliis, eodem ceteroquin jure utentibus, competit; *natura homini, qua homini, nulla prærogativa competit, nec ideo ulla datur prærogativa naturalis* (§. 70.).

§. 72. *De eo quod licitum, illicitum, debitum.*

Immo quoniam natura homo omnis eadem jura habet & easdem obligationes (§. 69.); *quod naturaliter homini uni, quatenus homo est, licitum, id etiam licitum est alteri, immo quod unus alteri debet, id etiam alter ipsi debet* (§. 49.).

§. 69. *Esistono obbligazioni e diritti universali. Quali sono?*

Poiché l'obbligazione naturale ha la ragione sufficiente nella stessa essenza e natura dell'uomo ed è posta con esse (cfr. § 38), e giacché poi la natura e l'essenza sono le medesime nel genere, [che comprende] tutti gli uomini, *l'obbligazione, che vincola l'uomo in quanto uomo, è la stessa in tutti gli esseri umani*, e, di conseguenza, *i diritti, che spettano all'uomo in quanto uomo, sono gli stessi in ogni uomo* (cfr. § 46). È pertanto evidente che *esistono obbligazioni e diritti universali*. Anzi, giacché nel diritto di natura si tratta soprattutto di ciò che si deduce dalla natura e dall'essenza comuni a tutti gli uomini, in esso innanzitutto si definiscono pure le obbligazioni ed i diritti universali.

§. 70. *L'eguaglianza naturale degli uomini*

In senso morale sono *eguali gli uomini*, che hanno le stesse obbligazioni ed i medesimi diritti, mentre sono *inequali [gli uomini]*, che non hanno le stesse obbligazioni ed i medesimi diritti. Di conseguenza, *in quanto esseri umani, gli uomini sono eguali per natura* (cfr. § 69).

§. 71. *Nessun privilegio [è] naturale*

Poiché *il privilegio* è un diritto, che spetta a qualcuno in misura maggiore rispetto ad altri, che d'altronde godono dello stesso diritto, *per natura all'uomo, in quanto uomo, non spetta alcun privilegio, e perciò non esiste alcun privilegio naturale* (cfr. § 70).

§. 72. *Ciò che è lecito, illecito, dovuto*

Senza dubbio, poiché ogni uomo ha per natura gli stessi diritti e le medesime obbligazioni (cfr. § 69), *ciò che è naturalmente lecito ad un solo uomo, in quanto uomo, è pure lecito ad un altro e ciò che un uomo deve [per natura] ad un altro, anche l'altro glielo deve* (cfr. § 49).

§. 73. *Quenam alteri facienda & non facienda. Et officiorum erga alios perpetuitas.*

Hinc porro patet, *quod jure tuo tibi non vis fieri ab altero, id nec alteri faciendum esse, & quod jure vis fieri, id alteri quoque faciendum.* Qui secus faciunt, prærogativam affectant, qualis natura non datur (§. 71.), & æqualitatem naturalem tollunt (§. 70.), quæ quoad obligationes & jura universalia subsistit, quamdiu homo homo est, consequenter quamdiu existit (§. 38. 46.). *Quæcunque igitur facto hominum inæqualitates introducatur, quod fieri posse suo loco constabit, officia tamen iis debentur, quæ homo homini debet, seu officia humanitatis* (§. 61.).

§. 74. *De jure connato.*

Jus connatum dicitur, quod ex obligatione connata oritur. Est autem *obligatio connata*, quæ cum essentia & natura hominis ponitur. Quamobrem cum hæc propter essentiæ ac naturæ immutabilitatem immutabilis sit, utpote ab ea inseparabilis; *Jus quoque connatum homini ita inhæret, ut ipsi auferri non possit:* datur nimirum ad satisfaciendum obligationi (§. 46.).

§. 75. *De præcedentia.*

Præcedentia est jus prioritatis in ordine a pluribus simul observando. Cum inter æquales nulla sit præcedentia (§. 70.); *natura quoque nulli hominum præcedentia competit.*

§. 73. *Che cosa si deve fare e non fare agli altri. Perpetuità dei doveri verso gli altri*

Per tale motivo, è poi chiaro che *tu non devi fare al prossimo ciò che in virtù di un tuo diritto non vuoi ti sia fatto da parte di un terzo, e devi fare all'altro ciò che anche tu vuoi ti sia fatto in conformità ad un [tuo] diritto*. Chi agisce diversamente, si arroga un privilegio che non gli è concesso per natura (cfr. § 71), distruggendo [così] l'eguaglianza naturale (cfr. § 70), la quale, per quanto riguarda le obbligazioni ed i diritti universali, sussiste da quando l'uomo è uomo, di conseguenza, da quando esiste (cfr. §§ 38; 46). Pertanto, *qualsiasi diseguaglianza sia introdotta di fatto tra gli uomini*, a suo tempo sarà chiaro come ciò possa accadere, *si devono comunque osservare [quei] doveri che l'uomo deve ad [ogni] uomo*, vale a dire *i doveri di umanità* (cfr. § 61).

§. 74. *Il diritto innato*

È detto *innato il diritto* generato dall'obbligazione innata, ed è *innata l'obbligazione* posta con l'essenza e la natura dell'uomo. Per tale motivo, giacché [tale obbligazione] è immutabile a causa dell'immutabilità dell'essenza e della natura [dell'uomo], dalle quali è indissolubile, *pure il diritto innato inerisce all'uomo in modo tale che egli non può esserne privato*. [Ogni] diritto è dato proprio per adempiere un'obbligazione (cfr. § 46).

§. 75. *[Il diritto di] precedenza*

La precedenza è un diritto di priorità nell'ordine che deve essere osservato contemporaneamente da più individui. Giacché tra eguali non esiste alcuna precedenza, (cfr. § 70), *per natura a nessuno spetta un diritto di precedenza*.

§. 76. *De jure in actiones alterius.*

Natura hominum omnium eadem sunt jura (§. 69.). Quodsi ergo tibi competeret jus in actiones alterius, ut is actiones suas ad voluntatem tuam componere deberet, nec facere posset, quod libet, ipsi vicissim idem jus in actiones tuas competeret: quod cum sit absurdum, præsertim cum id extendendum foret ad homines promiscue omnes; *natura nemini jus in actiones alterius competit.* In essentia & natura hominis, in qua rationem sufficientem habet lex naturæ (§. 39.), adeoque omnis obligatio & jus ab eadem veniens, nulla continetur ratio, cur homini huic vel isti in hujus vel illius hominis actiones jus aliquod competere debeat.

§. 77. *De libertate naturali.*

Sunt igitur *natura actiones hominis independentes a voluntate alterius cujuscunque, nec is in agendo dependet nisi a seipso.* Atque hæc independentia in agendo a voluntate alterius, seu dependentia a propria saltem voluntate *Libertas* dicitur. *Natura igitur homines omnes liberi sunt.* Cum tamen obligatio naturalis sit immutabilis (§. 38.); *libertas obligationem naturalem minime tollit, nec quicquam in ea immutat.*

§. 78. *Quænam inde sit ceterorum obligatio.*

Cum *vi libertatis naturalis* homo in agendo non dependeat nisi a seipso (§. 77.); *vi ejusdem ipsi permittendum, ut in determinandis actionibus suis suum sequatur judicium, nec ulli hominum rationem reddere tenetur, cur hoc faciat, vel non faciat, modo tibi nil faciat, ad quod non faciendum tibi perfecte obligatur* (§. 80.).

§. 76. *Il diritto sulle azioni di un terzo*

Per natura tutti gli uomini hanno gli stessi diritti (cfr. § 69). Di conseguenza, se tu avessi un diritto sulle azioni del prossimo, in modo che questi dovesse regolare il proprio agire secondo la tua volontà, così da non poter fare ciò che vuole, egli avrebbe a sua volta un diritto sulle tue azioni. Giacché ciò è assurdo, specialmente perché [tale diritto] dovrebbe essere esteso indifferentemente a tutti gli uomini, *per natura nessuno ha un diritto sulle azioni del prossimo*. Nell'essenza e nella natura dell'uomo, in cui la legge di natura (cfr. § 39) e quindi ogni obbligazione e diritto, che ne derivano, trovano la ragione sufficiente, non c'è [infatti] alcuna ragione del perché ad un uomo debba competere un qualche diritto sulle azioni del prossimo.

§. 77. *La libertà naturale*

Di conseguenza, *per natura le azioni di un uomo sono indipendenti dalla volontà di qualunque altro [essere umano], e nell'agire egli dipende solo da se stesso*. Ed è detta *libertà* tale indipendenza dalla volontà di un altro o il dipendere soltanto dalla volontà propria nell'agire. Pertanto, *gli uomini sono per natura tutti liberi*. Tuttavia, essendo l'obbligazione naturale immutabile (cfr. § 38), *la libertà non elimina affatto l'obbligazione naturale, né cambia alcunché in essa*.

§. 78. *Qual è l'obbligazione degli altri [conseguente alla libertà naturale]*

Poiché *in virtù della libertà naturale*, nell'agire l'uomo dipende solo da se stesso (cfr. § 77), in forza della stessa libertà, *deve essergli permesso di seguire il proprio discernimento nel determinare le proprie azioni, senza dover rendere conto a nessuno del perché agisca in un modo o nell'altro, purché non compia nei tuoi confronti alcuna azione, che è perfettamente obbligato a non compiere* (cfr. § 80).

§. 79. *De judicio quoad præstationem officiorum humanitatis.*

Atque hinc porro liquet, *in præstandis officiis humanitatis standum esse judicio præstantis, num in potestate sua sint, sicuti petentis de indigentia*, consequenter *si officium humanitatis denegetur, id petenti ferendum esse, nec ab eo alterum ad præstandum cogi posse.* Hoc tamen non obstante, *qui officium humanitatis sine jure denegat, peccat* (§. 58.).

§. 80. *De obligatione perfecta & imperfecta, jure perfecto & imperfecto.*

Atque hinc patet, quo sensu obligatio ad officia humanitatis imperfecta, & ipsa hæc officia imperfecte debita dicantur, nimirum ita dicuntur, non quasi obligatio naturalis imperfecta sit, ut aliquid libertati agentis relictum, utrum eidem satisfacere velit, an nolit, quod naturali libertati repugnat (§. 77.); sed quia petens cogere nequit alterum ut id præstet (§. 79.). Ideo *imperfecta* dicitur *obligatio*, cui ut satisfaciatur, nemo cogi potest: sicuti ex adverso *perfecta* vocatur, cui ut satisfaciatur, alter cogi potest. Et propterea porro *Jus perfectum* dicitur, quod conjunctum est cum jure cogendi alterum, si obligationi satisfacere nolit, ut satisfaciatur: *Jus autem imperfectum*, quod jus ad coactionem non continet. *Jus perfectum* etiam simpliciter *Jus* appellatur, præsertim in Jure civili, ubi nonnisi Juris perfecti habetur ratio: imperfectum autem a *Grotio* dicitur *Aptitudo*, ab *Aristotele* vero *Meritum*, quatenus dignus est, cui quid præstandum, ut præstetur. *Meritum* itaque *officium humanitatis petentis indigentia est* (§. 44. 57.).

§. 79. *Il giudizio sulla prestazione dei doveri d'umanità*

Da ciò è poi evidente che *nell'adempimento dei doveri d'umanità è necessario attenersi al giudizio del debitore sul fatto se questi siano [o meno] in suo potere, come anche sull'[effettiva] indigenza di colui che li richiede*, e, di conseguenza, *qualora il dovere d'umanità sia negato, ciò deve essere sopportato dal richiedente, né questi può costringere l'altro [al loro adempimento]*. Ciononostante, *pecca chi nega iniquamente un dovere d'umanità* (cfr. § 58).

§. 80. *Obbligazione perfetta ed imperfetta, diritto perfetto ed imperfetto*

E inoltre, è chiaro per tale motivo in quale senso si dica che il vincolo ai doveri di umanità è imperfetto e che questi stessi doveri sono dovuti in modo imperfetto. Certamente, sono definiti tali non perché l'obbligazione naturale sia [tanto] imperfetta da lasciare alla libertà dell'agente se volere adempierla o meno, essendo ciò in contraddizione con la libertà naturale (cfr. § 77), ma perché il titolare del diritto non può costringere l'altro ad ottemperare al dovere (cfr. § 79). Perciò, è detta *imperfetta l'obbligazione* al cui adempimento nessuno può essere costretto, come, al contrario, è definita *perfetta l'obbligazione* alla quale l'altro può essere costretto affinché la soddisfi. Così, si dice poi *perfetto il diritto* collegato con la facoltà di costringere l'altro all'adempimento dell'obbligazione qualora non voglia farlo, mentre è detto *imperfetto il diritto*, che non ha in sé la facoltà a costringere. Il diritto perfetto si chiama anche semplicemente *diritto*, soprattutto nel diritto civile, ove si tratta soltanto del diritto perfetto. Il diritto imperfetto è invece detto *attitudine* da *Grozio*, mentre da *Aristotele* è definito *merito*, in quanto colui al quale deve essere riconosciuto ne è degno. Di conseguenza, *l'indigenza è il merito di chi richiede un dovere di umanità* (cfr. §§ 44, 57).

§. 81. *Quale sit jus ad satisfaciendum obligationi naturali requisitum.*

Jus, quod lex naturæ dat ad satisfaciendum obligationi, cum ea necessaria & immutabilis sit (§. 38.), consequenter pati non tenearis, ut in ejus usu ab altero impediaris, perfectum est. Oritur nimirum ex perfecta obligatione ejus usum non impediendi (§. 66.), cui respondet jus non patiendi, ut is impediatur, quod cum sit perfectum (§. 80.), jus quoque, unde ortum suum trahit, perfectum esse debet. Ac ideo *jus connatum perfectum est (§. 74.).*

§. 82. *De jure petendi officia humanitatis.*

Atque hinc patet, quoniam obligaris aliorum opem requirere in iis, in quibus tibi metipsi non sufficis (§. 44.); *jus petendi officia humanitatis esse perfectum, etsi jus ad officia humanitatis, ut hic & nunc ab hoc præstentur, sit imperfectum (§. 79. 80.)* Cumque nemo alterum in exercitio sui juris impedire debeat (§. 66.); *nemo quoque impediendus, quo minus officium aliquod humanitatis petat, & si petit, æquo animo ferendum.* Quia officia humanitatis præstare non obligamur nisi indigenti; ut petantur omnino necessarium est.

§. 83. *De justo & injusto, æquo & iniquo.*

Injustum dicitur, quicquid fit contra jus perfectum alterius; *iniquum* vero, quod contra imperfectum. *Fit autem contra jus alterius id, quo idem vel tollitur, vel diminuitur, vel usus ejus quomodocunque impeditur; sicuti ex adverso secundum jus alterius fit, quando nihil contra id committitur, nec quicquam omittitur, quod eodem stante fieri debet.* Et *justum* appellatur, quicquid fit secundum jus perfectum alterius; *æquum* vero, quod secundum imperfectum. Quoniam vero leges civiles quædam tolerant, quæ naturaliter injusta sunt, prouti suo loco videbimus; ideo *civiliter justum* arctius patet naturaliter justo, &

§. 81. *Quale è la natura del diritto richiesto per l'adempimento dell'obbligazione naturale*

Il diritto che la legge di natura ci dà per ottemperare all'obbligazione [naturale] è un diritto perfetto, poiché tale dovere è necessario ed immutabile (cfr. § 38), e, pertanto, non sei tenuto a subire di essere ostacolato da un altro nel suo godimento. Senza dubbio, [tale diritto] trae origine dall'obbligazione perfetta, [che prescrive] di non impedirne l'uso (cfr. § 66), al quale corrisponde il diritto di non subire che ne sia ostacolato il godimento. Poiché tale diritto è perfetto (cfr. § 80), anche il diritto, che ne deriva, deve essere perfetto. Di conseguenza, *il diritto innato è perfetto* (cfr. § 74).

§. 82. *Il diritto di richiedere i doveri di umanità*

Per questo motivo, è chiaro che, giacché tu sei obbligato a chiedere l'aiuto del prossimo riguardo a ciò in cui non sei sufficiente a te stesso (cfr. § 44), *il diritto di richiedere i doveri di umanità è perfetto, anche se il diritto alla prestazione dei doveri di umanità in un determinato luogo e tempo è imperfetto* (cfr. §§ 79-80). E poiché nessuno deve ostacolare l'altro nell'esercizio di un proprio diritto (cfr. § 66), *non si deve neanche impedire a nessuno quanto meno di richiedere un qualche dovere di umanità e, qualora questi lo richieda, ciò deve essere sopportato con animo paziente*. Giacché siamo obbligati a prestare i doveri di umanità solo all'indigente, è senz'altro necessario che essi siano richiesti.

§. 83. *Giusto ed ingiusto, equo ed iniquo*

È detto *ingiusto* tutto ciò che è compiuto contro un diritto perfetto di un terzo, è definito, invece, *iniquo* ciò che è fatto contro un diritto imperfetto. È poi *fatto contro il diritto di un altro* ciò che lo annulla, lo diminuisce o, ad ogni modo, ne ostacola il godimento, così come, all'opposto, *si agisce in conformità di un diritto altrui*, allorché non si compie niente contro di esso, né si omette alcunché di ciò che deve essere fatto nel momento in cui tale diritto sussiste. Ed è definito *giusto* tutto ciò che è compiuto secondo un diritto perfetto di un altro, ed *equo*, viceversa, ciò che è fatto secondo un diritto imperfetto. Tuttavia, poiché, come vedremo a suo luogo, le leggi civili tollerano certe

in oppositione ad hoc *æquum* dicitur, quod soli naturali legi convenit.

§. 84. *De licentia.*

Cum libertate non confundenda est *Licentia*, quæ contra obligationem naturalem & jus extenditur ad quidlibet, quod lubet, estque effrenata quædam appetentia ejus, quod lubet. Quoniam cum obligatione naturali, a qua nullus homo liberari potest (§. 42.), pugnat; *licentia nulli hominum competere potest.*

§. 85. *De justitia & injustitia.*

Quemadmodum vero *Virtus* in genere est habitus actiones suas componendi ad legem naturæ; & *vitium*, quod ei opponitur, habitus actiones suas ratione contraria dirigendi, quam lege naturæ præscribitur: ita in specie *Justitia* dicitur virtus, qua unicuique tribuitur jus suum perfectum, nihil scilicet faciendo, quod contra id fit, sed faciendo, quicquid secundum id fieri debet (§. 83.); & ex adverso *Injustitia* vitium, qua alteri jus suum non tribuitur, faciendo nimirum, quod contra id est, & non faciendo, quod secundum id sit. Quodsi *Justitia* extendatur ad jus omne, tam imperfectum, quam perfectum, & in qualibet actione spectetur, quatenus ad alios refertur, vel referri potest, si vel maxime seipsum respiciat, *universalis* appellatur, tumque in sensu strictiori accepta *particularis* audit. Ceterum *Justitia naturalis latius patet civili* (§. 83.), & *licentia injustitiæ mater est* (§. 84.).

[azioni], che sono naturalmente ingiuste, *ciò che è giusto secondo il diritto civile* ha un'estensione più ristretta del giusto per natura e, in antitesi a tale principio, è detto *equo* ciò che è conforme alla sola legge di natura.

§. 84. *La licenza*

Con la libertà non deve essere confusa *la licenza*, che, contrariamente all'obbligazione e al diritto naturale, si estende a tutto quel che piace ed è una brama sfrenata di ciò che piace. Poiché è in contraddizione con l'obbligazione naturale, dalla quale nessun uomo può liberarsi (cfr. § 42), *la licenza non può spettare a nessun uomo*.

§. 85. *La giustizia e l'ingiustizia*

E come *la virtù* in genere è l'abito di regolare le proprie azioni secondo la legge di natura, ed *il vizio* ad essa contrapposto è l'abito di dirigere le proprie azioni in virtù di una ragione in contraddizione con quanto prescritto dalla legge di natura, così in particolare è detta *giustizia* la virtù, per cui a ciascuno è attribuito un suo diritto perfetto, senza fare niente che lo contrasti, ma compiendo tutto ciò che deve essere fatto in conformità ad esso (cfr. § 83). Al contrario, *l'ingiustizia* è il vizio per il quale non è accordato all'altro un suo diritto, facendo, appunto, ciò che è contrario a tale diritto e non facendo ciò che è ad esso conforme. E, a questo proposito, *la giustizia* è definita *universale*, se si estende ad ogni diritto, imperfetto e perfetto, ed è considerata in qualsiasi azione, nella misura in cui si riferisce o può riferirsi agli altri, o se riguarda soprattutto se stessi, mentre quando [*la giustizia*] è assunta in un senso più stretto è chiamata *particolare*. Del resto, *la giustizia naturale è più estesa della giustizia civile* (cfr. § 83) e *la licenza è la madre dell'ingiustizia* (cfr. § 84).

§. 86. *De justitia & æquitate præcepta, contrariis prohibitis.*

Quoniam nemo in usu juris sui impediendus (§. 50.), nec idem alteri auferri potest (§. 74.); *nemo quicquam facere debet, quod est contra jus alterius, sed quilibet potius facere debet, quod secundum jus ejus fit* (§. 83.), adeoque *unicuique jus suum tribuere, nullius vero jus violare*, ac per consequens *justi, non injusti esse debemus* (§. 85.). Et quia jus imperfectum perinde ac perfectum nascitur ex obligatione naturali in se perfecta, ita ut peccet, qui contra id agit (§. 79. 80.); *æquos nos omnibus, iniquos nemini præbere debemus* (§. 83.).

§. 87. *Injuria quid sit & quod prohibita.*

Violatio Juris perfecti alterius *Injuria* vocatur. Unde liquet, *injuriam prohibitam* (§. 86.) & *naturaliter illicitam* esse (§. 49.). Quamvis vero hactenus non stabilivimus nisi jus connatum: suo tamen loco ostendemus, quæ de justitia & injuria hic dicuntur, ad jura quoque acquisita trahenda esse. Ceterum sicuti *licentia* injustitiæ (§. 85.); ita etiam *injuriis latas fores pandit* (§. 84.).

§. 88. *De læsione.*

Alterum lædere dicitur, qui jus perfectum ipsius violat, seu ei injuriam facit, & ideo *omni læsioni inest injuria*. Quamobrem cum nemini injuriam facere debeamus (§. 87.); *nemo lædendus est*. Quamvis vero læsio & injuria in eodem actu consistent: in eo tamen differentia conspicitur, quod læsio respiciat personam, cujus jus violatur, tanquam actus ab ipso minime ferendus; injuria autem violatio juris in se spectetur, citra respectum ad personam, cui fit, tanquam actus in se illicitus, seu jus ipsum, quod violatur, respiciatur. Ast sicuti justitia naturalis latius patet civili (§. 85.); ita etiam læsiones naturaliter latius patent, quam in Jure civili definiuntur. Clarius hoc elucescit ex iis, quæ mox sequuntur & quæ in posterum sequentur.

§. 86. *La giustizia e l'equità [che vengono] prescritte, i [loro] contrari [che sono] proibiti*

Giacché nessuno deve essere ostacolato nel godimento di un proprio diritto (cfr. § 50), e nessuno può esserne privato (cfr. § 74), *nessuno deve compiere qualcosa che sia contro un diritto di un terzo, ma ciascuno deve piuttosto fare ciò che deve essere fatto secondo tale diritto* (cfr. § 83), e perciò *dobbiamo accordare ad ognuno il proprio diritto senza violare il diritto di nessuno* e, di conseguenza, *dobbiamo essere giusti e non ingiusti* (cfr. § 85). E giacché il diritto imperfetto, come quello perfetto, nasce da un'obbligazione naturale perfetta in se stessa, tanto che pecca chi agisce contro tale diritto (cfr. §§ 79-80), *dobbiamo mostrarci equi verso tutti, iniqui verso nessuno* (cfr. § 83).

§. 87. *Che cosa è il torto e perché è proibito*

La violazione di un diritto perfetto altrui si chiama *torto*. Pertanto, è evidente che *il torto sia proibito* (cfr. § 86) e *[sia] illecito per natura* (cfr. § 49). Tuttavia, sebbene sinora abbiamo trattato soltanto del diritto innato, a suo luogo dimostreremo che quanto qui detto riguardo alla giustizia e al torto deve assumersi anche per i diritti acquisiti. Del resto, come *la licenza* è [la madre] dell'ingiustizia (cfr. § 85), così *apre anche le porte ad ogni sorta di torto* (cfr. § 84).

§. 88. *Il danno*

È detto *danneggiare un terzo* chi ne viola un diritto perfetto, o chi gli arreca torto e, per questo motivo, *ogni danno ha in sé un torto*. Di conseguenza, giacché non dobbiamo arrecare torto a nessuno (cfr. § 87), *nessuno deve essere danneggiato*. Sebbene, però, danno e torto consistano in uno stesso atto, nondimeno in esso si osserva una differenza, perché il danno concerne la persona, il cui diritto è violato, quale atto che questa non deve affatto sopportare, nel torto, invece, o si prende in esame la violazione del diritto in sé, senza alcun riguardo alla persona alla quale è arrecato, quale azione illecita di per sé, o [si considera] il diritto stesso che è violato. D'altra parte, la giustizia naturale è più estesa di quella civile (cfr. § 85), così come anche i danni hanno per natura una estensione maggiore di quella che è determinata nel diritto civile. Ciò risalta più chiaramente da quanto sta per seguire e da ciò che sarà detto più avanti.

§. 89. *De securitate & læsionis extensione naturali.*

Quod lege naturæ prohibetur, cum in omissione consistat (§. 47.); obligatio semper certa est. *Ex obligatione igitur, quæ lege prohibitiva inducitur, enascitur jus perfectum non patiendi, ut alter faciat, ad quod non faciendum tibi obligatur (§. 46.).* Quamobrem cum nemo sit lædendus (§. 88.); *cuiuslibet homini natura competit jus non patiendi, ut lædatur ab alio, atque hoc jus natura unicuique competens Jus securitatis vocatur, quæ in vacuitate læsionis consistit. Liquet hinc porro, naturaliter læsionem extendi ad omnem actum lege naturæ respectu aliorum prohibitum, consequenter læsionem esse omnem actum, quo alter, vel status ejus redditur imperfectior (§. 44.): denegationem vero officii humanitatis læsionem non esse (§. 79.).*

§. 90. *De jure defensionis.*

Quia pati non tenemur, ut alius nos lædat (§. 89.); *læsionem intentanti resistere licet.* Quamobrem cum actio, qua resistitur læsionem intentanti *defensio sit, homini natura jus defensionis competit, consequenter eidem liciti sunt actus, sine quibus læsionem a se avertere nequit (§. 46.), ex circumstantiis obviis determinandi.*

§. 91. *De læsionibus præcavendis.*

Similiter quia pati non tenemur, ut alius nos lædat (§. 89.); *læsiones præcavere, consequenter alios obligare licet, ne nos lædant.*

§. 92. *Quomodo præcaveantur.*

Cum alterum obligare non possimus ad non faciendum, nisi cum actione conjungendo motivum (§. 35.), motivum autem nolitionis in repræsentatione mali consistat; *ei, qui nos actu læsit, inferre licet malum quoddam physicum (§. 91.), ne scilicet nos denuo lædat, vel ejus exemplum secuti lædant alii, vel etiam ipse, aut alii alios.*

§. 89. *Sicurezza ed estensione naturale del danno*

Giacché ciò che è proibito dalla legge di natura consiste in un'omissione (cfr. § 47), l'obbligazione, [che ne deriva,] è sempre certa. Pertanto, *da un'obbligazione introdotta da una legge proibitiva nasce il diritto perfetto di non subire che l'altro ti faccia ciò che è obbligato a non farti* (cfr. § 46). Perciò, poiché nessuno deve essere danneggiato (cfr. § 88), *ad ogni uomo spetta per natura il diritto di non subire che sia danneggiato da un terzo*. Tale diritto, che compete per natura ad ognuno e consiste nel rimanere esente da danni, è chiamato *diritto alla sicurezza*. Da ciò è poi evidente che *il danno si estende naturalmente ad ogni azione verso gli altri proibita dalla legge di natura*, e di conseguenza *ogni atto con cui l'altro o il suo stato è reso più imperfetto è un danno* (cfr. § 44), tuttavia, *la negazione di un dovere d'umanità non costituisce un danno* (cfr. § 79).

§. 90. *Il diritto di autodifesa*

Poiché non siamo tenuti a subire che un altro ci danneggi (cfr. § 89), *è permesso resistere a chi ci vuole danneggiare*. Per tale motivo, giacché l'azione con cui si resiste a chi ci vuole danneggiare è l'*autodifesa*, *l'uomo ha per natura il diritto di difendersi*, e, di conseguenza, *gli sono permessi [tutti] gli atti, senza i quali non può impedire il danno* (cfr. § 46), *che devono essere determinati secondo le circostanze che si presentano*.

§. 91. *Prevenire i danni*

Similmente, poiché non siamo tenuti a subire che un altro ci danneggi (cfr. § 89), *è lecito prevenire i danni* e, di conseguenza, *obbligare gli altri a non lederci*.

§. 92. *Come prevenir[li]*

Non potendo obbligare un terzo ad astenersi dall'agire, se non collegando un movente con l'azione (cfr. § 35), e giacché il movente della nolazione consiste nella rappresentazione di un male, *è lecito causare un qualche male fisico a chi ci ha danneggiato* (cfr. § 91), *affinché ovviamente lui stesso non ci danneggi di nuovo, o altri, seguito il suo esempio, non ci danneggino, o lui stesso o terzi danneggino altri ancora*.

§. 93. *De poena & jure puniendi.*

Malum physicum ob malum morale immissum ab eo, qui obligandi jus habet, *Poena* dicitur. *Natura* igitur *homini competit jus puniendi eum, qui ipsum læsit.* Et quatenus *poena* tendit ad mutandum animum lædendi, *emendatrix* dicitur; quatenus vero ad deterrendum alios a lædendo, *exemplaris*. Quamobrem cum *poena* se habeat per modum medii, & emendatio animi lædendi ac metus iis incutiendus, quos libido lædendi incessere poterat, sint fines punientis; *magnitudo poenæ æstimanda ex circumstantiis obviis* (§. 46.).

§. 94. *De jure infinito.*

Jus infinitum dicitur, cui in genere limites præfigi nequeunt, ex circumstantiis in casu dato obviis demum determinandi. *Est* igitur tam *jus defensionis*, quam *jus puniendi infinitum* (§. 90. 93.).

§. 95. *Jura connata quæ sint.*

Ex hactenus dictis patet, quænam sint jura hominum connata, nimirum Jus ad ea, sine quibus obligationi naturali satisfieri nequit (§. 46.), sub quo comprehenditur jus petendi officia humanitatis (§. 52.), et jus alterum sibi obligandi ad ea perfecte (§. 97.), æqualitas (§. 70.), libertas (§. 77.), jus securitatis (§. 89.), & inde natum jus defensionis (§. 90.) & jus puniendi (§. 93.): quænam vero hinc alia jura descendant, & quomodo legi naturæ convenienter aliæ obligationes contrahantur, & alia jura acquirantur, suo ostendetur loco.

§. 96. *Persona moralis, status moralis, naturalis.*

Homo *persona moralis* est, quatenus spectatur tanquam subiectum certarum obligationum atque jurium certorum. Atque hinc *status* ejus *moralis* dicitur, qui per obligationes & jura determinatur; vocaturque idem *naturalis*, quatenus obligationes & jura, per quæ determinatur, naturalia sunt, seu vi legis naturæ eidem competunt. Ac ideo *in statu naturali homines reguntur solo jure naturæ.*

§. 93. *La pena e il diritto di punire*

È detto *pena* il male fisico prodotto a causa di un male morale da chi ha il diritto di obbligare. Di conseguenza, *l'uomo ha per natura il diritto di punire chi lo ha danneggiato*. E, in quanto *la pena* tende a cambiare l'intenzione di procurare un danno, è detta *emendatrice*, in quanto, invece, mira a dissuadere gli altri dall'arrecare un danno, è definita *esemplare*. Perciò, giacché la pena è un mezzo, ed i fini di colui che punisce sono l'emendazione dell'intenzione di arrecare un danno e l'incutere timore in coloro i quali potrebbero avere tale proposito, *la grandezza della pena deve essere valutata secondo le circostanze che si presentano* (cfr. § 46).

§. 94. *Il diritto indeterminato*

È detto *indeterminato il diritto* al quale in genere non possono essere assegnati limiti, che devono essere determinati in modo preciso secondo le circostanze, che si presentano in un caso specifico. Pertanto, sia *il diritto di autodifesa*, sia *il diritto di punire* sono [*diritti*] *indeterminati* (cfr. §§ 90, 93).

§. 95. *Quali sono i diritti innati*

Da quanto detto sinora è evidente quali siano i diritti innati degli uomini, vale a dire il diritto a tutto ciò senza cui è impossibile adempiere l'obbligazione naturale (cfr. § 46), nel quale sono compresi il diritto di richiedere i doveri d'umanità (cfr. § 52), ed il diritto di obbligare ad essi il prossimo in modo perfetto (cfr. § 97), l'eguaglianza (cfr. § 70), la libertà (cfr. § 77), il diritto alla sicurezza (cfr. § 89), e i diritti che ne derivano: il diritto all'autodifesa (cfr. § 90) ed il diritto di punire (cfr. § 93). Tuttavia, sarà dimostrato a suo luogo quali siano gli altri diritti che derivano da questi, come si contraggano altre obbligazioni in conformità alla legge di natura e quali altri diritti si acquisiscano.

§. 96. *Persona morale, stato morale e stato naturale*

In quanto è considerato come soggetto di determinate obbligazioni e di determinati diritti, l'uomo è *una persona morale*. Perciò, *il suo stato*, determinato da obbligazioni e da diritti, si dice *morale*, ed è anche definito *naturale*, giacché obbligazioni e diritti che lo determinano, sono naturali e gli spettano in virtù della legge di natura. Pertanto, *nello stato di natura gli uomini sono retti dal solo diritto di natura*.

§. 97. *De modo alterum sibi perfecte obligandi & jus perfectum acquirendi.*

Enimvero quoniam homo, obligationi suæ satisfactorius, sæpissime aliena ope indiget, interest autem ut de ea præstanda certus sit, & ipsi competit jus ad eos actus, sine quibus obligationi suæ satisfacere nequit (§. 46.); *eidem quoque competit jus, alterum ad certas præstationes sibi obligandi, & hoc modo jus perfectum ad eas acquirit*, ut cum antea denegatio esset ferenda, nunc ad eas cogi possit, seu vi compelli (§. 79. 80.), sicque *quod erat voluntatis, nunc sit necessitatis, & non præstando alter lædatur & injuria committatur* (§. 88.).

§. 98. *De jure belli.*

Violenta juris sui persecutio, qua vel læsionem intentatam, seu injuriam faciendam avertere, vel eos, qui læserunt, seu injuriam fecerunt, ad non lædendum in posterum obligare, vel denique ad præstationem, ad quam alterum nobis obligavimus, eum vi compellere conamur, quatenus alter eidem resistit, *Certatio per vim* dicitur. Status vero per vim certantium *Bellum* vocatur. Atque hinc patet, *homini competere jus belli, & ejus causam justam non esse nisi injuriam vel faciendam, vel factam* (§. 87. 83.): *denegationem vero officii humanitatis justam belli causam non esse* (§. 79.).

§. 99. *De pace.*

Pax opponitur bello, & ideo vocatur status, in quo bellum non est. Cumque nemo sit lædendus, consequenter ab omni injuria abstinendum (§. 88.); *homines pacem colere obligantur, & ideo pax secundum naturam est, bellum contra eandem* (§. 38.), cui non natura, sed malitia hominum obligationi suæ satisfacere nolentium locum facit, seu injuria (§. 98.).

§. 97. *Il modo di obbligare perfettamente gli altri verso noi stessi e come acquisire un diritto perfetto*

Poiché però molto spesso, per poter adempiere una propria obbligazione, l'uomo necessita dell'aiuto altrui, è suo interesse esser certo di ciò che deve essergli concesso, e in particolare gli spetta il diritto a quelle azioni, senza le quali non può ottemperare alla sua obbligazione (cfr. § 46), e *gli compete pure il diritto di obbligare verso se stesso l'altro a determinate prestazioni*. In questa maniera, *egli acquista un diritto perfetto su tali prestazioni*, in modo che se prima doveva essere sopportata una loro negazione, ora l'altro può essere costretto o spinto con la forza a fornirle (cfr. §§ 79-80), così che *ciò che era volontario, ora diviene necessario e, qualora [le prestazioni necessarie] non siano accordate, l'altro è danneggiato e viene [perciò] commesso un torto* (cfr. § 88).

§. 98. *Il diritto di guerra*

È detta *contesa attraverso la forza* l'esercizio violento di un proprio diritto, per mezzo del quale tentiamo sia di evitare un danno minacciato o un torto, che stiamo per subire, sia di obbligare quanti ci hanno danneggiato o fatto un torto a non arrecarci un danno in futuro, sia, infine, di costringere un terzo ad una prestazione in nostro favore alla quale l'abbiamo obbligato. Lo stato di coloro che contendono con la forza è chiamato *guerra*. Perciò è chiaro che *l'uomo ha il diritto di guerra e la sola causa [di guerra] giusta è un torto subito o che stiamo per subire* (cfr. §§ 87, 83), *mentre la negazione di un dovere d'umanità non costituisce una giusta causa di guerra* (cfr. § 79).

§. 99. *La pace*

La pace è in contraddizione con la guerra e, per tale motivo, è definita quale stato in cui la guerra è assente. Giacché nessuno deve essere danneggiato e, di conseguenza, ci si deve astenere da[ll'arrecare] qualsiasi torto (cfr. § 88), *gli uomini sono obbligati a coltivare la pace* e così *la pace è conforme a natura, mentre contro natura è la guerra* (cfr. § 38), alla quale non dà luogo la natura, ma la malizia degli uomini, che non vogliono adempiere la loro obbligazione, vale a dire un torto (cfr. § 98).

§. 100. *De obligatione contracta & jure acquisito.*

Ex antea dictis porro manifestum est, præter obligationes & jura connata dari quoque obligationes facto hominum interveniente ortas & jura per eas acquisita (§. 95.), quorum illæ *obligationes contractæ*, hæc *jura acquisita* appellantur. Patet quoque, *neminem seipsum ab obligatione contracta liberare posse* (§. 97.), *nec jus ideo acquisitum*, ex ea ortum (§. 46.), *invito auferri posse*. id quod supra de obligatione connata & de jure connato ostendimus (§. 42. 74.). Cum itaque obligationes sint connatæ, vel contractæ, & jura vel connata, vel acquisita; in genere jam constat, *neminem se ab obligatione sua liberare, nec jus suum alicui invito auferri posse*.

§. 101. *De jure communi & proprio.*

Cum obligationes connatæ teneant homines omnes (§. 74.), contractæ nonnisi eum, quem tibi ad certam præstationem obligasti (§. 100.), & eodem modo jura connata omnibus hominibus promiscue, jus vero acquisitum nonnisi ei competat, qui alterum sibi obligavit ad certam præstationem (§§. *cit.*); inde liquet dari jura, tam quæ omnibus promiscue competunt, quam quæ nonnisi uni in singulari, aut pluribus junctim sumtis, in oppositione ad omnes spectatis, competunt, & similiter obligationes, quæ eodem modo ad omnes, plures conjunctim, vel unum in singulari pertinent. Hinc *Jus commune* dicitur, quod omnibus promiscue competit; *proprium* vero, quod nonnisi uni, aut pluribus conjunctim, in oppositione ad ceteros omnes, competit. Et eodem modo intelligitur, quænam *Obligatio communis*, quænam *propria*. Patet autem, *jus proprium eodem excludere ceteros omnes, & si pluribus conjunctim jus proprium est, id inter ipsos commune esse*.

§. 100. *L'obbligazione contratta e il diritto acquisito*

Da quanto detto è poi evidente che oltre alle obbligazioni e ai diritti innati esistono pure obbligazioni derivate da un fatto umano e diritti acquisiti tramite quest'ultime (cfr. § 95), e le prime sono chiamate *obbligazioni contratte*, i secondi *diritti acquisiti*. È anche chiaro che *nessuno può liberarsi da un'obbligazione contratta* (cfr. § 97), e, di conseguenza, *[nessuno,] suo malgrado, può essere privato di un diritto acquisito*, derivato da questa (cfr. § 46), come abbiamo dimostrato sopra a proposito dell'obbligazione e del diritto innati (cfr. §§ 42; 74). Poiché dunque le obbligazioni sono innate o contratte, ed i diritti sono innati o acquisiti, è senz'altro evidente che in generale *nessuno può liberarsi da una sua obbligazione, né privare qualcuno, suo malgrado, di un proprio diritto*.

§. 101. *Diritto comune e diritto proprio*

Giacché le obbligazioni innate vincolano tutti gli uomini (cfr. § 74), quelle contratte soltanto colui che hai obbligato ad una determinata prestazione (cfr. § 100), e, allo stesso modo, i diritti innati spettano indifferentemente a tutti gli uomini, mentre il diritto acquisito compete solo a chi ha obbligato un terzo ad una certa prestazione verso se stesso (cfr. §§ 74, 100), è evidente che esistono sia diritti che spettano indifferentemente a tutti, sia diritti che competono ad un solo individuo o a più individui congiuntamente considerati in opposizione a tutti [gli altri] e, similmente, esistono obbligazioni che riguardano tutti, più individui presi assieme o uno solo. Si dice, perciò, *comune il diritto* che spetta indifferentemente a tutti, *proprio*, invece, *il diritto* che compete ad uno solo o a più individui presi assieme in opposizione a tutti gli altri. Allo stesso modo, s'intende quale sia *un'obbligazione comune* e quale *un'obbligazione propria*. È chiaro, inoltre, che *un diritto proprio esclude tutti gli altri*, e che *se un diritto proprio compete a più individui, tra loro questo è un diritto comune*.

§. 102. *De statu originario & adventitio.*

Status hominis naturalis, vel *originarius* est, quatenus determinatur per sola jura & obligationes connata; *adventitius* vero, quatenus determinatur per obligationes contractas & jura acquisita, vi solius legis naturæ. *Originarium* itaque homo a natura sola habet; *adventitium* vero nonnisi facto quodam humano interveniente. Facile quoque patet, ad statum originarium pacem (§. 99.), ad adventitium bellum pertinere (§. 98.), & quoniam bellum tendit ad tollendam, vel delendam injuriam, belli causa (§. 98.); bellum naturaliter permitti pacis causa (§. 99.), consequenter nec gerendum esse nisi propter pacem. Nimirum bellum gerere idem est ac per vim certare. Ne vero in discernendo statu adventitio ab originario subinde hæsitetur, notandum est, posse homini competere jus in se spectatum in statu originario, cujus tamen exercitium locum non habet nisi in adventitio, quatenus nimirum isti locum facit factum alterius. Exemplum habes in jure defendendi & puniendi, si originem utriusque curatius consideres (§. 90. 93.).

§. 102. *Stato originario e stato avventizio*

Lo stato naturale dell'uomo è *originario*, in quanto è determinato dai soli diritti ed obbligazioni innati, o *avventizio*, poiché è determinato dalle obbligazioni contratte e dai diritti acquisiti in virtù della sola legge di natura. Pertanto, l'uomo si trova nello *stato originario* per la sola natura, *mentre vive nello stato avventizio solo in seguito ad un fatto umano*. È quindi agevolmente evidente che *la pace appartiene allo stato originario* (cfr. § 99), *la guerra invece allo stato avventizio* (cfr. § 98), e, poiché la guerra mira a far cessare o a cancellare un torto, causa della guerra stessa (cfr. § 98), *la guerra è naturalmente ammessa per avere la pace* (cfr. § 99), e di conseguenza *si deve muovere guerra solo in vista della pace*. Senza dubbio, *fare la guerra* significa contendere con la forza. Per non avere dubbi nel distinguere lo stato avventizio da quello originario, è necessario rilevare che l'uomo può avere un diritto che, considerato in se stesso, gli compete nello stato originario, ma il cui esercizio può tuttavia aver luogo solo nello stato avventizio, giacché tale diritto scaturisce dal fatto di un terzo. Ne trovi un esempio nel diritto di autodifesa e nel diritto di punire, qualora tu consideri attentamente l'origine di entrambi (cfr. §§ 90, 93).

CAPUT IV.

De officiis hominis erga seipsum et cum iis connexis Juribus.

103. De officiorum diversitate & conjunctione; 104. De studio bonorum consequendorum; 105. De se & aliis cognoscendis; 106. De perfectione animæ; 107. De jure eo fine competente; 108. De intellectu perficiendo; 109. De appetitu & aversandi facultate perficienda; 110. De affectibus regendis, compescendis & sedandis; 111. Quorum scientia comparanda; 112. De corpore perficiendo & conservando; 113. De sanitate conservanda & recuperanda, ac morbis præcavendis; 114. De jure ad cibum, potum ac medicamenta; 115. De jure ad vestimenta; 116. De jure ad ædium exstructionem; 117. De pulchritudine naturali & artificiali atque ornamentis corporis; 118. De felicitate & infelicitate; 119. De vita commode ac jucunde transigenda; 120. De voluptate transitoria; 121. De rebus & earum divisione; 122. Quænam res aliis præferendæ; 123. De rerum sufficiente copia; 124. De labore; 125. De existimatione, laude ac honore; 126. De fama; 127. De gloria; 128. De laude & honore non appetendo; 129. Judicium de se & statu suo quale esse debeat; 130. De officio hominis circa fortunam; 131. De periculo vitando; 132. De amore proprio & dilectione sui.

§. 103. De officiorum diversitate & conjunctione.

Homo tum se, consequenter tam animam, quam corpus, tum statum suum perficere debet (§. 43.), quantum potest (§. 37.). Dantur igitur officia erga animam, erga corpus & quoad statum externum (§. 57.), atque ea sunt conjungenda, non uni eorum ita studendum, ut negligantur cetera, & cui amplior est facultatum rerumque usus, & auxilium alienum majus, is ad plura præstanda obligatur.

CAPITOLO IV

I doveri dell'uomo verso se stesso e i diritti ad essi collegati

103. *Le diverse specie di doveri e la loro relazione*; 104. *La cura nel conseguimento dei beni*; 105. *Ciò che deve essere conosciuto di sé e degli altri*; 106. *La perfezione dell'anima*; 107. *Il diritto conveniente a tale fine*; 108. *Il perfezionamento dell'intelletto*; 109. *Il perfezionamento dell'appetito e della facoltà avversativa*; 110. *Gli affetti devono essere regolati, frenati e placati*; 111. *Quali conoscenze devono acquisirsi*; 112. *Il perfezionamento e la conservazione del corpo*; 113. *Conservare e recuperare la salute, prevenire le malattie*; 114. *Il diritto al cibo, alle bevande e alle medicine*; 115. *Il diritto al vestiario*; 116. *Il diritto all'edificazione di abitazioni*; 117. *La bellezza naturale ed artificiale, gli ornamenti del corpo*; 118. *La felicità e l'infelicità*; 119. *Trascorrere la vita comodamente e piacevolmente*; 120. *Il piacere effimero*; 121. *Le cose e la loro classificazione*; 122. *Quali cose devono essere preferite*; 123. *La quantità sufficiente delle cose*; 124. *Il lavoro*; 125. *La stima, la lode e l'onore*; 126. *La reputazione*; 127. *La gloria*; 128. *Non si deve desiderare la lode e l'onore*; 129. *Quale debba essere il giudizio di sé e del proprio stato*; 130. *Il dovere dell'uomo circa la sorte*; 131. *Si deve evitare il pericolo*; 132. *L'amor proprio e la dilezione di sé*.

§. 103. *Le diverse specie di doveri e la loro relazione*

Per quanto è possibile (cfr. § 37), l'uomo deve perfezionare tanto se stesso, di conseguenza la [sua] anima ed il [suo] corpo, quanto il suo stato (cfr. § 43). Esistono pertanto *doveri verso l'anima, verso il corpo e [doveri] che riguardano lo stato esterno [dell'uomo]* (cfr. § 57). Tali doveri, inoltre, devono essere armonizzati e non bisogna applicarsi ad alcuni di essi, trascurando tutti gli altri, e chi gode di facoltà più sviluppate, di ricchezze ragguardevoli ed è di maggiore aiuto per il prossimo, questi è obbligato ad osservare più [doveri].

§. 104. *De studio bonorum consequendorum.*

Cum *bona animi* sint, quæ animam; *corporis*, quæ corpus; *fortuna*, quæ statum externum perficiunt; *quilibet studere debet, ut ea consequatur animi, corporis ac fortune bona, quæ in potestate ipsius sunt* (§. 103. 60.), consequenter *sibi cavere a malis animi, corporis atque fortune* (§. 51.).

§. 105. *De se & aliis cognoscendis.*

Necesse igitur est, ut homo seipsum cognoscat, qua animam, corpus & statum suum, cumque cognitio sui cognitione aliorum promoveatur, quatenus apparet, quarum perfectionum & imperfectionum homo & status ejus sit capax, & quonam usu facultatum illæ obtineantur, quonam non-usu & abusu earundem in has inciditur, *etiam alios, eo fine spectator sedulus aliorum.*

§. 106. *De perfectione animæ.*

Usus facultatum animæ consistit in eliciendis actibus: in consensu omnium usuum facultatum omnium animæ tam superiorum, quam inferiorum *perfectio animæ* consistit (§. 9.). Quamobrem cum *homo* se perficere obligetur (§. 43.), *operam dare debet, ut aptus fiat non modo ad quemlibet facultatum animæ usum, sed etiam ad reducendum usus omnium facultatum in agendo ad consensum*, quemadmodum jam supra docuimus (§. 52.), consequenter *vitandus est tam facultatum non-usus, quam dissensus in agendo* (§. 51.). Cumque promptitudo agendi *habitus* sit; *homo obligatur acquirere habitus facultatibus suis utendi, earumque usus ad consensum reducendi.*

§. 107. *De jure eo fine competente.*

Ac propterea *homini competit jus ad ea, quæ ad consequendum usum facultatum suarum & usus istos ad consensum reducendum necessaria sunt* (§. 46.).

§. 104. *La cura nel conseguimento dei beni*

Giacché sono *beni dell'animo* quelli che perfezionano l'anima, *beni del corpo* quelli che perfezionano il corpo e *beni di fortuna* quelli che portano a perfezione lo stato esterno [dell'uomo], *ciascuno deve aver cura di conseguire i beni dell'animo, del corpo e della fortuna, che sono in suo potere* (cfr. §§ 103; 60), e, di conseguenza, *tenersi lontano dai mali dell'animo, del corpo e della fortuna* (cfr. § 51).

§. 105. *Ciò che deve essere conosciuto di sé e degli altri*

È dunque *necessario che l'uomo conosca se stesso per ciò che riguarda l'anima, il corpo ed il proprio stato*, e poiché la conoscenza di se stessi è accresciuta grazie alla conoscenza degli altri, dato che così si rivela di quali perfezioni ed imperfezioni l'uomo ed il suo stato siano suscettibili, e con quale esercizio delle facoltà si acquisiscano le prime, [ossia le perfezioni], e con quale non uso o abuso delle stesse si incappi [invece] nelle seconde, [ovvero nelle imperfezioni], *[è necessario che l'uomo conosca] anche gli altri, e a tal fine sia un attento conoscitore del prossimo*.

§. 106. *La perfezione dell'anima*

L'esercizio delle facoltà dell'anima consiste nei loro effetti e *la perfezione dell'anima* consiste nell'armonia di ogni utilizzo di tutte le facoltà dell'anima, superiori ed inferiori (cfr. § 9). Per tale motivo, giacché *l'uomo* è obbligato a perfezionarsi (cfr. § 43), *non solo deve aver cura di divenire pronto a qualsiasi uso delle facoltà dell'anima, ma anche ad accordare l'esercizio di tutte le facoltà nelle sue azioni* come già abbiamo dimostrato sopra (cfr. § 52), e, di conseguenza, *deve evitare tanto il non uso delle facoltà, quanto il [loro reciproco] contrasto nell'agire* (cfr. § 51). E poiché *l'abito* è prontezza nell'agire, *l'uomo è obbligato ad acquisire l'abito di servirsi delle proprie facoltà e di armonizzarne l'esercizio*.

§. 107. *Il diritto conveniente a tale fine*

Pertanto, *l'uomo ha diritto a ciò che è necessario per il conseguimento dell'esercizio delle proprie facoltà e per armonizzarle tra loro tali modi di usarle* (cfr. § 46).

§. 108. *Il perfezionamento dell'intelletto*

§. 108. *De intellectu perficiendo.*

Quoniam *Intellectus* facultas est, res distincte repræsentandi, consequenter non solum a se invicem discernendi, quæ rei eidem insunt, verum etiam judicia determinata formandi, ut scilicet vi eorum, quæ de subjecto sumuntur, eidem conveniat, vel repugnet prædicatum, & recte ratiocinandi; *operam dare debemus, ut acquiramus habitum in objecto cognoscibili obvio ea distinguendi, quæ eidem insunt, judicia determinata formandi & recte ratiocinandi.* Quoniam vero hoc fieri nequit, nisi valeamus *attentionem conservare*, hoc est, efficere, ut objecti, de quo cogitamus, nobis magis consciî simus, quam aliorum, quorum cogitatio animum una subit, vel subire poterat, & *super iis reflectamus*, hoc est, attentionem nostram successive ad alia aliaque dirigamus, quæ objecto insunt; *cura quoque habendum, ut omnem attentionis gradum, quantur datur, & habitum reflectendi acquiramus.*

§. 109. *De appetitu & aversandi facultate perficienda.*

Appetitus hominis generaliter determinatus est ad bonum appetendum, & facultas aversandi ad malum aversandum. Quamobrem cum *perfectio appetitus* consistat in determinabilitate nonnisi per bonum verum, *facultatis* autem *aversandi* in determinabilitate nonnisi per malum verum: ex adverso *illius imperfectio* in determinabilitate per bonum apparens, quod ex voluptate præsentē, sed nocua æstimatur, *hujus* autem *imperfectio* in determinabilitate per malum apparens, quod ex molestia præsentē, sed minus nocua æstimatur; *operam dare debemus, ut appetitus nunquam feratur nisi in bonum verum, nec aversandi facultas abhorreat nisi a malo vero*, consequenter *studendum, ut bonum verum verumque malum ab apparente semper discernere valeamus.* Et quia usus omnium facultatum consentire debent (§. 106.); *opera imprimis danda est, ut appetitum sensitivum ad consensum cum rationali, sive voluntate, & aversionem sensitivam itidem ad consensum cum rationali, seu noluntate*, consequenter, cum voluntas &

Giacché *l'intelletto* è la facoltà di rappresentarsi distintamente le cose, e, di conseguenza, di distinguere vicendevolmente non solo ciò che inerisce ad una medesima cosa, ma anche di elaborare [su di essa] giudizi determinati, affinché in virtù di ciò che si afferma del soggetto, il predicato gli convenga o sia in contraddizione con esso, ed è pure [la facoltà] di riflettere correttamente, *dobbiamo impegnarci per acquisire l'abito di distinguere in un oggetto conoscibile, che ci si presenta, ciò che gli inerisce, [e, inoltre, l'abito] di elaborare giudizi determinati [al riguardo] e di riflettere correttamente [su di esso]*. Tuttavia, poiché ciò può accadere soltanto se siamo in grado di *mantenere l'attenzione*, vale a dire se siamo capaci di fare in modo di essere più consapevoli dell'oggetto su cui riflettiamo rispetto agli altri, che ci si affacciano o potrebbero affacciarsi nello stesso tempo nell'animo, e [se siamo capaci] di *riflettere sulle [sue qualità]*, ossia se successivamente rivolgiamo la nostra attenzione su tutti gli altri [predicati] che ineriscono all'oggetto, allora *si deve anche avere cura di conseguire il maggior grado d'attenzione possibile ed impegnarsi ad acquisire l'abito di riflettere [correttamente]*.

§. 109. *Il perfezionamento dell'appetito e della facoltà avversativa*

L'appetito dell'uomo è generalmente determinato a desiderare il bene, mentre la facoltà avversativa [è generalmente determinata] a respingere il male. Per tale motivo, giacché *la perfezione dell'appetito* consiste nel poter essere determinato solo a causa del vero bene, e *quella della facoltà avversativa* nel poter essere determinata esclusivamente dal vero male, e, al contrario, *l'imperfezione del primo* [consiste] nel poter essere determinato attraverso un bene apparente, valutato in virtù di un piacere presente ma dannoso, e *l'imperfezione della seconda*, invece, nel poter essere determinata a motivo di un male apparente, giudicato in base ad un fastidio presente ma innocuo, *dobbiamo sforzarci affinché l'appetito sia portato soltanto verso il bene vero e la facoltà avversativa provi ripugnanza solo dinanzi ad un male vero* e, di conseguenza, *dobbiamo applicarci per essere in grado di distinguere sempre il bene ed il male veri da quelli apparenti*. E poiché l'esercizio di ogni facoltà deve essere armonico (cfr. § 106), per prima cosa *si deve aver cura di armonizzare l'appetito sensitivo con quello razionale o volontà, e allo stesso modo l'avversione*

noluntas ab actibus intellectus, appetitus sensitivus & aversatio sensitiva ab actibus sensuum & imaginationis pendeant, *intellectum in repræsentando bono vel malo ad consensum cum sensu & imaginatione reducamus.*

§. 110. *De affectibus regendis, compescendis & sedandis.*

Ad appetitum sensitivum & aversionem sensitivam referuntur *affectus*, qui in appetitionibus & aversionibus vehementioribus consistunt: unde porro conficitur, *operam dandam esse, ut eos ad actiones legi naturæ convenienter dirigamus*, hoc est, regamus, atque *iis resistamus, ne in actus externos, legi naturæ contrarios, ad quos tendunt, erumpant*, hoc est, eos compescamus (§. 109.), & sicubi contingit eos nobis impedimento esse in agendo, & quando eorum regimen nondum in potestate est, *ut extinguantur, ubi subito oriuntur*, hoc est, sedentur. Unde liquet, *habitus quoque voluntatis & noluntatis actiones legi naturæ convenienter determinandi acquirendos esse.*

§. 111. *Quorum scientia comparanda.*

Patet etiam, *hominem obligari ad consequendum eorum scientiam, quæ ad bona & mala vera ab apparentibus discernenda (§. 109.) & ad recte agendum scitu necessaria sunt (§. 52. 53.).*

§. 112. *De corpore perficiendo & conservando.*

Constat corpus humanum ex *organis vitalibus*, quæ vitæ ac speciei conservationi destinantur; *sensoriis*, quæ sensationi ac pendentibus inde actibus imaginationis ac memoriæ inserviunt, & vel *externa*, extus in corpore conspicienda, vel *interna*, intus latentia; & denique *motoriis*, quæ ad motum localem corporis ejusve membrorum externorum faciunt. *Perfectio igitur corporis, qua vivit*, consistit in aptitudine se conservandi & speciem suam propagandi; *qua sentientis*, in aptitudine ideas rerum sensibilibum

sensitiva con quella razionale o nolontà. Pertanto, giacché la volontà e la nolontà dipendono dalle azioni dell'intelletto, e l'appetito sensitivo e l'avversione sensitiva dipendono dalle azioni dei sensi e dell'immaginazione, nel rappresentarci il bene o il male dobbiamo armonizzare l'intelletto con il senso e con l'immaginazione.

§. 110. *Gli affetti devono essere regolati, frenati e placati*

Gli affetti, che consistono in appetizioni ed avversioni più veementi, sono parte dell'appetito e dell'avversione sensitivi. Da ciò, quindi, si conclude che nelle nostre azioni *dobbiamo aver cura di ordinare gli affetti in conformità con la legge di natura*, ossia li regoliamo e *resistiamo alla loro azione, affinché non erompano in atti esterni contrari alla legge di natura, ai quali tendono*, vale a dire li placiamo (cfr. § 109). Se talora capita che questi costituiscano un ostacolo al nostro agire ed allorché non abbiamo la facoltà di governarli, *dobbiamo soffocarli o placarli repentinamente appena nascono*. Di conseguenza, è chiaro che *si deve conseguire anche l'abito di determinare le azioni della volontà e della nolontà in conformità con la legge di natura*.

§. 111. *Quali conoscenze devono acquisirsi*

È inoltre evidente che *l'uomo sia obbligato a conseguire la conoscenza di ciò che è necessario sapere per distinguere i veri beni ed i veri mali da quelli apparenti* (cfr. § 109) e *per agire rettamente* (cfr. §§ 52-53).

§. 112. *Il perfezionamento e la conservazione del corpo*

Il corpo umano è formato da *organi vitali* destinati alla conservazione della vita e della specie, da *organi sensorî*, che servono a dar vita alla sensazione e quindi alle azioni dell'immaginazione e della memoria, che ne derivano. [Tali organi sensorî] sono *esterni*, osservabili esternamente nel corpo, o *interni*, nascosti dentro il corpo, ed infine, [il corpo umano è formato] da *organi motorî*, che producono il moto locale di un corpo e delle sue membra esterne. Pertanto, *la perfezione di un corpo, in quanto vivente*, consiste nell'attitudine ad auto-conservarsi ed a moltiplicare la specie; *in quanto percipiente con i sensi* consiste [poi] nella disposizione a produrre idee materiali delle cose sensibili; *in quanto*

materiales producendi; *qua se moventis* denique, in aptitudine appetitionibus & aversionibus animæ convenientes motus producendi & situs tam totius corporis, quam membrorum ejus externorum determinandi (§. 9.). Ex his simul sumtis enascitur aptitudo conservandi harmoniam inter animam & corpus, in qua *Perfectio corporis* consistit: cui cum accedit perfectio animæ, quam ipsa hæc harmonia exigit, *Perfectio hominis* prodit, quæ, cum ex principiis Theologiæ naturalis constet, hominem tum quoad animam atque corpus repræsentare Deum, in aptitudine Deum repræsentandi consistit, ut scilicet in eodem conspiciatur quasi imago Dei, & ideo *atheus perfectionem hominis intime perspicere nequeat*. Cum perfectio corporis, qua humani, supponat omnium membrorum integritatem, a posteriori autem constet, varios habitus facultatis locomotivæ acquiri posse; *homo utique obligatur, integritatem omnium membrorum corporis conservare, & eos habitus facultatis locomotivæ acquirere, quibus ad recte agendum indiget* (§. 106. 52.), consequenter *eorum depravatio & jactura vitanda*, adeoque *corpus suum*, ac ideo quoque *vitam suam conservare* debet, consequenter *propricidium sive autochiria illicita* (§. 51.).

§. 113. *De sanitate conservanda & recuperanda, ac morbis præcavendis.*

Status ille corporis, in quo singulæ ipsius partes munere suo rite funguntur, *Sanitas* dicitur; status vero oppositus, quo una vel plures ad usus suos, quibus destinantur, aptæ non sunt, *Morbus*. Intelligitur autem hoc etiam de partibus fluidis, & in sermone vulgari morbus inprimis attenditur in organis vitalibus. *Errorum externum* vocat *Galenus* impedimentum actionis organi, ad quam producendam ipsum in se spectatum aptum deprehenditur. Cum omnes partes corporis conservandæ sint in eo statu, ut sint aptæ ad usum suum (§. 112.); *homo obligatur sanitatem conservare, & a morbis sibi cavere*, ne scilicet culpa sua in eos incidat; *quod si vero contingat eum morbo corripi, operam dare, ut sanitati restitatur*.

semovente consiste, infine, nell'attitudine a dar vita a movimenti conformi alle appetizioni ed alle avversioni dell'anima, e a determinare la posizione di tutto il corpo e delle sue membra esterne (cfr. § 9). Da queste [disposizioni] assunte nello stesso momento nasce l'attitudine a conservare l'armonia tra anima e corpo, in cui consiste *la perfezione del corpo* [stesso]. Sommandosi ad essa la perfezione dell'anima, che questa stessa armonia richiede, nasce [poi] *la perfezione dell'uomo*. Giacché dai principi della teologia naturale risulta che l'uomo tanto in rapporto all'anima, quanto in relazione al corpo rappresenta Dio, tale perfezione consiste nell'attitudine a rappresentare Dio, come se nell'essere umano si scorgesse l'immagine di Dio, al punto che *un ateo non può cogliere intimamente la perfezione dell'uomo*. Poiché la perfezione del corpo umano presuppone l'integrità di tutte le membra, e, del resto, è evidente per esperienza che possono essere acquisiti diversi abiti della facoltà motoria, *l'uomo è senz'altro obbligato a conservare l'integrità di tutte le membra del corpo e ad acquisire quegli abiti della facoltà motoria, dei quali ha bisogno per agire rettamente* (cfr. §§ 106, 52), e, di conseguenza, *deve evitare la loro corruzione e la loro perdita*. Per questo motivo, deve anche *conservare la propria vita* e quindi *il suicidio o autochiria è illecito* (cfr. § 51).

§. 113. *Conservare e recuperare la salute, prevenire le malattie*

È detta *salute* quello stato del corpo, in cui le sue singole parti svolgono correttamente la loro funzione, mentre è definita *malattia* lo stato opposto, nel quale una o più membra non sono adatte agli usi, ai quali sono destinate. Questo, del resto, vale anche per le parti fluide [del corpo] e nel linguaggio comune la malattia si riferisce agli organi vitali. *Galeno* chiama *errore esterno* l'impedimento dell'azione di un organo, che questo, considerato in se stesso, è riconosciuto atto a produrre. Giacché tutte le parti del corpo devono essere conservate nello stato in cui sono atte al loro utilizzo (cfr. § 112), *l'uomo è obbligato a conservare la propria salute e ad evitare le malattie*, affinché non vi incorra per sua colpa. Tuttavia, *se gli capita di ammalarsi, deve aver cura di rimettersi in salute*.

§. 114. *De jure ad cibum, potum ac medicamenta.*

Homini igitur *jus est ad ea, quæ ad vitam & sanitatem conservandam & recuperandam faciunt*, consequenter, cum sanitas sine cibo ac potu conservari, nec semper sine medicamentis recuperari possit, *jus ad usum earum rerum, quæ cibo ac potui inserviunt, & quarum usus ad sanitatem restituendam facit*, quæque *Medicamenta* appellantur (§. 46.). Quoniam vero hoc jus sanitatis causa datur; *cibus ac potus sanitatis conservandæ, non voluptatis ex eo percipiendæ causa appetendus*, consequenter *a cibo ac potu insalubri nimiaque utriusque quantitate abstinendum*, cumque *Ebrietas* status corporis sit, quo ex potu nimio functiones cerebri turbantur, consequenter *homo* primum usu rationis, inde porro imaginationis, immo sensus, tandemque ipsius facultatis locomotivæ privetur, *ebrietatem fugere tenetur*.

§. 115. *De jure ad vestimenta.*

Similiter patet, sanitatis causa *corpus adversus injurias tempestatum vestimentis muniendum* (§. 113.), ac homini esse *jus ad eas res, quæ vestimentis eo fine necessariis conficiendis inserviunt, & ad eos actus, quibus conficiuntur, vel res ad ea necessaria parantur* (§. 46.), *observato simul decoro naturali* (§. 55.).

§. 116. *De jure ad ædium exstructionem.*

Quoniam etiam a posteriori constat, homines ædibus opus habere, ut ab injuriis tempestatum tuti laboribus & negotiis fungi, cibos præparare, corpus lassum somno reficere & res suas, quibus indigent, asservare & custodire valeant; non minus facile patet, *homines ædes commodas exstruere debere, & natura iisdem competere jus ad ea omnia, quæ ad eas exstruendas necessaria, omnes etiam actus ad exstructionem requisitos*, etiam hic *observato decoro* (§. 55.).

§. 114. *Il diritto al cibo, alle bevande e alle medicine*

Pertanto, *l'uomo ha un diritto a ciò che serve a conservare la vita e la salute e a riacquistare quest'ultima*, e di conseguenza, giacché la salute non può essere conservata senza cibo e bevande e non può essere recuperata senza farmaci, *egli ha un diritto all'uso di quelle cose che servono [a procurargli] il cibo ed il bere ed all'utilizzo di quelle che servono a riacquistare la salute*, che si chiamano *medicine* (cfr. § 46). Tuttavia, poiché questo diritto è dato in ragione della salute, *si deve desiderare il cibo ed il bere per conservare la salute e non per trarne piacere*, ed allora, è necessario astenersi dal cibo e dalle bevande insalubri e da *[l'assumere]* un'esagerata quantità di entrambi. E giacché *l'ebbrezza* è uno stato del corpo in cui le funzioni cerebrali sono sconvolte dal troppo bere, *l'uomo*, privato prima di tutto dell'uso della ragione, quindi dell'immaginazione e persino dei sensi, ed infine della stessa facoltà motoria, è obbligato a rifuggire dall'ebbrezza.

§. 115. *Il diritto al vestiario*

È similmente evidente che per [la salvaguardia] della salute *si deve proteggere il corpo dalle intemperie con delle vesti* (cfr. § 113). Così l'uomo ha un diritto a ciò che serve a realizzare delle vesti per tale scopo ed a quelle azioni grazie alle quali queste sono confezionate o alle cose necessarie per prepararle (cfr. § 46), osservando al contempo il decoro naturale (cfr. § 55).

§. 116. *Il diritto all'edificazione di abitazioni*

Poiché per esperienza è anche evidente che gli uomini hanno bisogno di abitazioni, affinché, protetti dalle intemperie, possano dedicarsi ai [loro] lavori ed affari, [siano in grado di] preparare il cibo, ristorare con il sonno il corpo affaticato, proteggere e conservare le cose di cui necessitano, è pure altrettanto chiaro che *gli uomini devono costruire abitazioni comode ed hanno per natura un diritto a tutte quelle cose necessarie per costruirle ed anche a tutti quegli atti richiesti per la loro edificazione*, pure in questo caso osservando *[le regole]* del decoro (cfr. § 55).

§. 117. *De pulchritudine naturali & artificiali atque ornamentis corporis.*

Pulchritudo naturalis dicitur, quæ corpori hominis natura inest. Consistit autem, quemadmodum a posteriori patet, in *Symmetria*, conveniente partium externarum ad se invicem & ad totum corpus proportionem; *Eurythmia*, similitudine partium, quæ ab utroque latere sunt mediorum dissimilium, conveniente earum figura atque colore. Ast *artificialis* vocatur, quæ facto nostro corpori conciliatur. Cum *pulchrum* sit, quod placet, consequenter pulchritudo naturalis ad aliud tendere nequeat, quam ut placeas aliis, artificialis vero defectum naturalis suppleat & eam augeat; *naturalem conservare debemus* (§. 43.), & *decori minimum gratia artificialis non illicita* (§. 55.). Ac propterea *natura nobis jus est ad ea, quæ ad pulchritudinem artificialem corpori conciliandam faciunt*. Dicuntur hæc *Ornamenta*, consequenter *homini jus competit ad ornamenta, & ad ea, quæ ornamentis parandis inserviunt, eosque actus, quibus parantur & quos eorum usus requirit*.

§. 118. *De felicitate & infelicitate.*

Felicitas est status voluptatis ac lætitiæ durabilis, quæ scilicet nec molestiam parit, nec in eam degenerat, seu *innocua* est: *Infelicitas* vero status molestiæ, nimirum animi, ac tristitiæ durabilis. Appetitus hominis natura determinatus est ad appetendum ea, ex quibus voluptatem percipit, consequenter generaliter ad felicitatem; aversatio vero ad aversandum ea, ex quibus molestia percipitur, consequenter ad fugam infelicitatis. *Homo igitur curæ habere debet, ut sit felix, & ne infelix fiat* (§. 36.), consequenter *ipsi jus est ad ea, quæ ad felicitatem quidpiam conferunt* (§. 46.). Patet autem ex ipsa definitione felicitatis, *veram ab apparente esse discernendam*, ne scilicet, dum felix esse cupis, te reddas infelicem. Liquet porro, *omnem molestiam quantumlibet exiguum esse aversandam, utpote felicitati adversam*.

§. 117. *La bellezza naturale ed artificiale, gli ornamenti del corpo*

È detta *naturale la bellezza*, che inerisce per natura al corpo umano. Come risulta dall'esperienza, questa consiste nella *simmetria*, quale proporzione armonica delle parti esterne tra loro e con tutto il corpo, e nell'*euritmia*, quale similitudine delle parti [esterne del corpo], che ha [parti] medie diverse da [quelle di] entrambi i lati, e nell'armonia della figura e del colore [delle parti]. È definita poi *artificiale la bellezza* prodotta nel nostro corpo grazie ad un nostro fatto. Giacché *il bello* è ciò che piace, allora la bellezza naturale non può che tendere a farti piacere agli altri, mentre la bellezza artificiale esalta quella naturale o ne perfeziona un difetto. Pertanto, *dobbiamo conservare la bellezza naturale* (cfr. § 43) e *la leggiadria artificiale non è affatto illecita per [le regole] del decoro* (cfr. § 55). Per tale motivo, *noi abbiamo per natura un diritto alle cose che contribuiscono a donare al corpo una bellezza artificiale*. Queste sono dette *ornamenti* e, di conseguenza, *l'uomo ha un diritto agli ornamenti, a ciò che serve per realizzarli, alle azioni con cui sono preparati e che il loro uso richiede*.

§. 118. *La felicità e l'infelicità*

La felicità è uno stato duraturo di piacere e di gioia, che naturalmente non genera inquietudine, né degenera in essa, vale a dire è *onesta*. Al contrario, *l'infelicità* è uno stato duraturo di inquietudine e di tristezza dell'animo. L'appetito dell'uomo è determinato per natura a desiderare ciò che gli dà piacere, di conseguenza, [è determinato] alla felicità, mentre l'avversione lo porta a disdegnare le cose che gli provocano inquietudine, e pertanto a rifuggire dall'infelicità. Così, *l'uomo deve aver cura di essere felice e non divenire infelice* (cfr. § 36), quindi, *ha un diritto a ciò che contribuisce in qualche cosa alla felicità* (cfr. § 46). Del resto, dalla definizione stessa di felicità è evidente che *la vera felicità deve essere distinta da quella apparente*, affinché, volendo essere felice, tu non ti renda infelice. È chiaro, inoltre, che *per quanto si voglia, deve essere rifuggita ogni minima inquietudine*, giacché contraria alla felicità.

§. 119. *De vita commode ac jucunde transigenda.*

Vitam commode transigimus, si, quæ a nobis agenda sunt, ea absque omni molestia peragere valemus, seu si ea ab actionibus nostris molestiam removent: *jucunde* autem, si ea agimus, ex quibus voluptas innocua percipitur. *Homo* itaque *cure habere debet, ut vitam commode ac jucunde transigat* (§. 118.), consequenter ipsi *jus est ad ea, quæ ad vitæ commoditatem & jucunditatem faciunt* (§. 46.).

§. 120. *De voluptate transitoria.*

Voluptas transitoria est, quæ nonnisi exiguo temporis spatio durat, nunquam reditura, quales sunt delectationes sensuales. Quodsi innocua fuerit, ad felicitatem hominis quidpiam confert; si vero nocua, ad infelicitatem concurrit (§. 118.). Quamobrem *voluptas transitoria licita est, si fuerit innocua; illicita si nocua* (§. cit.).

§. 121. *De rebus & earum divisione.*

Rei nomine venit ens omne, quod nobis usui esse potest, veluti ad vitam conservandam & commode atque jucunde transigendam, vel ad animæ corporisque perfectionem quomodocunque promovendam, imperfectionem vero avertendam. Est autem vel *corporalis*, quæ sensu percipi potest; vel *incorporalis*, quæ sensu non percipitur, seu intellectu tantummodo concipitur, qualia sunt jura & habitus animæ. Sunt etiam vel *necessariæ*, quæ ad vitæ ac sanitatis conservationem & ad animam perficiendam requiruntur; vel *utiles*, quæ ad vitam commode degendum faciunt; vel *voluptuaria*, quæ nonnisi jucunditati inserviunt. Porro aliæ sunt *pure naturales*, quas natura sua sponte producit; aliæ *industriales*, quas natura nonnisi opera humana interveniente producit; aliæ *artificiales*, quæ arte humana parantur.

§. 119. *Trascorrere la vita comodamente e piacevolmente*

Trascuriamo comodamente la vita se siamo in grado di compiere ciò che dobbiamo fare senza alcuna inquietudine o se ciò [che dobbiamo fare] allontana l'inquietudine dalle nostre azioni. Inoltre, [la trascorriamo] *piacevolmente* se facciamo cose da cui ricaviamo un piacere onesto. Pertanto, *l'uomo deve aver cura di trascorrere la vita comodamente e piacevolmente* (cfr. § 118), e, di conseguenza, egli *ha un diritto a ciò che serve per la comodità e la piacevolezza della vita* (cfr. § 46).

§. 120. *Il piacere effimero*

È *effimero il piacere*, che perdura solo per un esiguo intervallo di tempo, per non ripresentarsi affatto, come, ad esempio, accade per i piaceri sensuali. Perciò, qualora esso sia stato onesto, contribuisce in qualche cosa alla felicità dell'uomo, se però è nocivo concorre alla [sua] infelicità (cfr. § 118). Per tale motivo, *il piacere transitorio è lecito se onesto, è [invece] illecito se è nocivo* (cfr. *ibidem*).

§. 121. *Le cose e la loro classificazione*

Con il termine *cosa* si definisce ogni ente che possiamo utilizzare, ad esempio, per conservare la vita, per trascorrerla comodamente e piacevolmente, o per promuovere in qualunque modo la perfezione dell'anima e del corpo e per allontanarne l'imperfezione. È poi *corporea* una cosa che può essere percepita con i sensi, *incorporea* quella che non è colta dai sensi o che è concepita solo con l'intelletto, come ad esempio i diritti e gli abiti dell'anima. Inoltre, sono *necessarie* le cose richieste per la conservazione della vita, della salute e per il perfezionamento dell'anima, *utili* quelle che servono per condurre comodamente la vita, *voluttuarie* quelle che assecondano solo la sua piacevolezza. A sua volta, sono *perfettamente naturali* quelle che la natura crea spontaneamente, *denotano operosità* quelle che la natura produce soltanto con l'intervento dell'attività dell'uomo, sono *artificiali* quelle dovute all'arte umana.

§. 122. *Quenam res aliis præferendæ.*

Facile intelligitur, *res necessarias utilibus & voluptuariis esse præferendas* (§. 121.), utpote ab obligatione principali requisitas (§. 36.), *utiles autem voluptuariis*, cum voluptuariæ nonnisi sensus delectent (§. 121. 119.), ut cautus admodum esse debeat earum usus (§. 120.).

§. 123. *De rerum sufficiente copia.*

Cum rebus necessariis homines carere nequeant (§. 121.); *si natura non sua sponte eas tanta copia profert, quanta omnibus sufficit, earum proventum homines opera sua multiplicare debent, aut quas natura non profert, eas arte parare.* Unde fluit obligatio ad culturam agrorum, hortorum, sylvarum, rem pecuariam &c. Immo cum rerum quoque utilium & voluptuarium licitus sit usus (§. 119. 121.); *homines operam dare debent, ne desit sufficiens rerum utilium & voluptuariarum copia*, ex prælatione utilium determinanda (§. 122.).

§. 124. *De labore.*

Quoniam *Labor* opera est, quæ rebus corporalibus & incorporalibus producendis, & vitæ commoditati, jucunditati & decori promovendis impenditur; *Otium* vero vacatio a labore, homines vero ad res non minus corporales (§. 123.), quam incorporales producendas obligantur (§. 108. 110. 121.); *homini omni laborandum est, nemini otium:* quatenus tamen sanitatis habenda est ratio (§. 113.), *labor nimius*, qui sc. cum dispendio sanitatis continuatur, ac *nimis gravis*, cui vires nostræ vix ac ne vix quidem sufficiunt, *vitandus*; & quatenus obligamur ad recte agendum (§. 52.), *unusquisque labore suo recte perfungi*, consequenter *curare debet, ne res artificiales careant perfectione sua* (§. 11. 16.), *& sibi comparare eum facultatum usum, qui ad laborem recte obeundum requiritur.* Et quoniam labor tam multiplex est, ut nullius vires omni sufficiant, homines autem conjunctis vi-

§. 122. *Quali cose devono essere preferite*

Si comprende facilmente che *le cose necessarie devono essere preferite a quelle utili ed a quelle voluttuarie* (cfr. § 121), dato che [le prime] sono richieste in conformità ad un'obbligazione principale, [ossia ad un dovere naturale] (cfr. § 36), *le cose utili poi [devono essere preferite] alle voluttuarie*, giacché le cose voluttuarie dilettono soltanto i sensi (cfr. §§ 121, 119), ed il loro utilizzo deve essere assai cauto (cfr. § 120).

§. 123. *La quantità sufficiente delle cose*

Giacché gli uomini non possono esser privi delle cose necessarie (cfr. § 121), *se la natura non ne produce spontaneamente una quantità sufficiente per tutti, essi devono moltiplicarne la produzione con il loro lavoro o procacciarsi con l'arte ciò che la natura non produce*. Da ciò deriva l'obbligazione alla coltivazione dei campi, degli orti, delle selve, all'allevamento del bestiame etc. Anzi, poiché anche l'uso delle cose utili e voluttuarie è lecito (cfr. §§ 119, 121), *gli uomini si devono impegnare, affinché non manchi una quantità sufficiente di cose utili e voluttuarie*, [quantità] che deve essere determinata secondo la preferenza dovuta alle cose utili (cfr. § 122).

§. 124. *Il lavoro*

Poiché *il lavoro* è l'attività dedicata alla produzione di cose corporee ed incorporee ed allo sviluppo della comodità, della piacevolezza e del decoro della vita, mentre *l'ozio* è l'astensione dal lavoro, e giacché gli uomini sono senza dubbio obbligati a produrre le cose corporee (cfr. § 123), come anche quelle incorporee (cfr. §§ 108; 110; 121), *ogni uomo deve lavorare e nessuno deve ozicare*. Tuttavia, dovendo tener conto della salute (cfr. § 113), *deve essere evitato un lavoro eccessivo*, che si prolunga a danno della salute, ed *uno troppo pesante*, al quale le nostre forze non sono affatto sufficienti. Poiché poi siamo obbligati ad agire rettamente (cfr. § 52), *ciascuno deve eseguire il proprio lavoro rettamente*, e di conseguenza, *deve aver cura che le cose artificiali non siano sprovviste della perfezione che gli è propria* (cfr. §§ 11; 16) *e deve impegnarsi ad acquisire l'uso delle facoltà richiesto per svolgere rettamente il lavoro*. E poiché i lavori sono così numerosi che nessuno ha forze sufficienti per [svolgerli] tutti, e dovendo d'altra parte

ribus se statumque suum perficere debent (§. 44.); *unusquisque eum laborem seligere debet, cui se parem sentit*, ac ideo *id vitæ genus eligere, ad quod aptus est*, hoc est, eum statum, in quo vitam impendit labori, qui, ut recte obeatur, requirit usum facultatum per dispositiones atque inclinationes naturales acquisitu ipsi possibilem.

§. 125. *De existimatione, laude ac honore.*

Aliorum de perfectione nostra iudicium *Existimatio* dicitur, quæ verbis declarata, *Laus*; aliis autem actibus externis significata, *Honor* dicitur. Unde patet, *laudem & honorem non esse in nostra potestate* (§. 60.), *nec quenquam alterum per se laudare ac honorare posse, nisi qui verum de perfectione alterius iudicium per se ferre potest*. Quoniam tamen obligamur nos statumque nostrum perficere (§. 43.); *operam dare debemus, ut simus existimatione*, consequenter *laude ac honore digni*. Et quoniam perfectio animæ consistit in habitibus intellectus & habitibus voluntatis legi naturæ convenienter determinandis (§. 106.), quorum illi *Virtutes intellectuales*, hi *morales*, vel etiam *virtutes simpliciter* dicuntur; *existimationem, laudem ac honorem verum non pariunt nisi virtutes intellectuales atque morales*, quas produnt facta, vel etiam verba, consequenter *bona animi* (§. 104.), *corporis vero ac fortunæ bona non nisi quatenus eorum acquisitio ab istis pendet*, ut ideo sint existimationis, laudis atque honoris occasio.

gli uomini perfezionare se stessi ed il loro stato unendo le forze (cfr. § 44), *ciascuno deve scegliere il lavoro verso cui si sente portato* e perciò *abbracciare quel genere di vita che gli è proprio*, vale a dire quello stato in cui dedica la vita ad un lavoro che, per essere svolto rettamente, richiede un utilizzo delle facoltà che egli può conseguire grazie alle [sue] disposizioni ed alle [sue] inclinazioni naturali.

§. 125. *La stima, la lode e l'onore*

È detto *stima* il giudizio degli altri riguardo alla nostra perfezione e, in particolare, è definita *lode* [la stima] espressa verbalmente, *onore*, invece, quella manifestata per mezzo di altri atti esterni. Da ciò è evidente che *lode ed onore non siano in nostro potere* (cfr. § 60), *e nessuno può di per sé lodare e onorare il prossimo se non chi può formulare da se stesso un vero giudizio sulla perfezione dell'altro*. Tuttavia, poiché siamo obbligati a perfezionare noi ed il nostro stato (cfr. § 43), *dobbiamo impegnarci affinché siamo degni di stima* e, di conseguenza, *di lode e di onore*. Giacché, poi, la perfezione dell'anima consiste nel determinare in conformità alla legge di natura (cfr. § 106) gli abiti dell'intelletto e quelli della volontà, i primi dei quali sono definiti *virtù intellettuali*, i secondi [*virtù*] *morali* o semplicemente *virtù*, *stima, lode ed onore veri sono prodotti soltanto dalle virtù intellettuali e da quelle morali*, manifestate da fatti o anche da parole, quindi, *dai beni dell'animo* (cfr. 104), *e non dai beni del corpo e da quelli della fortuna se non quando la loro acquisizione dipenda da quest'ultimi*, in modo che [anch'essi] diventano occasione di stima, di lode e di onore.

§. 126. *De fama.*

Fama est communis hominum sermo de perfectione, vel imperfectione ejusdem, consequenter de dictis & factis, quæ eam produnt. Unde vel *bona* est, vel *mala*. Quoniam *homo* se perficere debet (§. 43.), & recte agere (§. 52.); *operam dare debet, ut fama bona fruatur & merita, eamque servare*, hoc est, sollicite sibi cavere, ne eam inquinet, ut bona in malam degeneret, consequenter *si quæ fecit bonæ famæ adversa, factis contrariis eidem servire*.

§. 127. *De gloria.*

Consentiens laus bonorum & peritorum, seu bene judicantium dicitur *Gloria*. Quæ igitur de laude dicta sunt, ad gloriam quoque applicanda.

§. 128. *De laude & honore non appetendo.*

Cum laus et honor non sit in nostra potestate (§. 125.), propter finem vero agamus; *laudem ac honorem non intendere debemus tanquam finem, sed aliorum arbitrio relinquendum, num laudare ac honorare nos velint* (§. 78.) consequenter *laudem ac honorem appetere non debemus*, ac propterea *nec nos ipsos laudare*.

§. 129. *Judicium de se & statu suo quale esse debeat.*

Quoniam homo seipsum cognoscere debet, qua animam, corpus & statum suum (§. 105.); *judicium de bonis animi, corporis ac fortunæ verum esse debet, nec in iis studio ac labori suo tribui, quod naturæ, fortunæ & aliis tribuendum, nec minus imperfectionem, quam perfectionem homo agnoscere tenetur*, cum alias obligationi suæ satisfacere nequeat (§. 43.). Quia vero ex sensu perfectionis voluptas oritur per ipsam hominis naturam; *voluptas ex perfectione sui & status sui percepta illicita non est* (§. 49. 37.).

§. 126. *La reputazione*

La reputazione è l'opinione comune tra gli uomini sulla perfezione o imperfezione di un terzo, di conseguenza, sulle parole e sui fatti che la producono. Perciò la reputazione è *buona* o *cattiva*. Poiché *l'uomo* deve perfezionarsi (cfr. § 43) ed agire rettamente (cfr. § 52), *deve aver cura di godere di una reputazione buona e meritata, e di conservarla*, vale a dire, deve adoperarsi con sollecitudine affinché, diventando cattiva da buona, [la sua reputazione] non si corrompa e conseguentemente, *qualora abbia fatto azioni avverse alla [sua] buona reputazione, impegnarsi a recuperarla con azioni contrarie [a quelle, che l'hanno oscurata]*.

§. 127. *La gloria*

È detta *gloria* una lode concorde da parte di uomini virtuosi ed esperti, vale a dire che giudicano correttamente. Pertanto, quanto detto riguardo alla lode deve anche essere applicato alla gloria.

§. 128. *Non si deve desiderare la lode e l'onore*

Poiché la lode e l'onore non sono in nostro potere (cfr. § 125) e tuttavia agiamo per un fine, *non dobbiamo mirare alla lode ed all'onore quali fini [del nostro agire], ma dobbiamo lasciare all'arbitrio degli altri se vogliamo lodarci e onorarci* (cfr. § 78), e di conseguenza, *non dobbiamo desiderare la lode e l'onore*, e per tale motivo *non dobbiamo lodare noi stessi*.

§. 129. *Quale debba essere il giudizio di sé e del proprio stato*

Giacché l'uomo deve conoscere se stesso in relazione alla sua anima, al suo corpo e al suo stato (cfr. § 105), *il giudizio riguardo ai beni dell'animo, del corpo e della fortuna deve essere vero, e a proposito di tali beni non deve attribuire al suo impegno ed al suo lavoro ciò che deve essere ascritto alla natura, alla fortuna ed al prossimo, e non è meno obbligato a riconoscere la propria imperfezione che la sua perfezione*, poiché altrimenti non potrebbe adempiere la propria obbligazione (cfr. § 43). Giacché tuttavia, in conformità con la natura stessa dell'uomo, dal sentimento della perfezione nasce un piacere, *il piacere percepito a causa della propria perfezione e di quella del proprio stato non è illecito* (cfr §§ 49; 37).

§. 130. *De officio hominis circa fortunam.*

Fortuna est concursus causarum minime prævisus ad effectum nobis vel bonum, vel malum, ac ideo vel *secunda*, vel *adversa* audit. Quoniam itaque in potestate nostra non est (§. 60.), atque eam admodum variabilem experimur; *fortuna secunda nimium confidere non debemus, nec adversa meliora desperare, eamque æquo animo ferre obligamur*, ne scilicet reddamur infelices culpa nostra (§. 118. 17.). Quamobrem ne adversa præter opinionem nobis obvenientia animum perturbent; *adversa, quæ in potestate non sunt, nobis repræsentare debemus tanquam eventu possibilis, nec a nobis evitabilis*: in quo *præparatio ad futuros casus* consistit.

§. 131. *De periculo vitando.*

Cum obligatio naturalis adeo necessaria sit (§. 38.), ut nemo hominum ab ea liberari possit (§. 42.); *nemo hominum metu mali cujusdam deterri debet, quo minus faciat, quod legi nature convenit, nec sese adduci patiatur necesse est, ut faciat, quod legi nature contrarium*. Quoniam vero omne periculum a nobis & statu nostro avertere debemus (§. 43.); *nemo quoque nulla urgente obligatione subire debet periculum ullum*, veluti vitæ, aut integritatis membrorum amittendæ, aut statum suum imperfectiorem reddendi. In casu particulari, quid fieri debeat, docet exceptio ob collisionem officiorum facienda (§. 64.).

§. 132. *De amore proprio & dilectione sui.*

Amor proprius est dispositio animi ex propria felicitate voluptatem percipiendi: *Dilectio vero sui* constans & perpetua voluntas omni studio id agendi, ut simus felices, ac per consequens cavendi ne infelices evadamus. Quoniam itaque homo curæ habere debet, ut sit felix, & ne fiat infelix (§. 118.); *seipsum quoque diligere debet*. Et sicuti appetitus generaliter determinatus est ad felicitatem; animus quoque hominis naturaliter dispositus est ad voluptatem ex propria felicitate percipiendum (§. cit.), consequenter *amor proprius illicitus non est* (§. 49. 37.): *ratione tamen dirigendus, ne felicitas apparens cum vera confundatur* (§. 43. 118).

§. 130. *Il dovere dell'uomo circa la sorte*

La sorte è il concorso del tutto impreveduto di cause ad un effetto per noi buono o cattivo, e perciò è detta *propizia* o *avversa*. Giacché sperimentiamo che è oltremodo mutevole e quindi non è in nostro potere (cfr. § 60), *non dobbiamo affatto confidare nella sorte propizia, né rinunciare a sperare in [eventi] migliori [quando ci troviamo] in quella avversa, e siamo obbligati a sopportarla con animo sereno*, per non renderci infelici per colpa nostra (cfr. §§ 118; 17). Per tale motivo, affinché eventi avversi non ci turbino l'animo al di là delle attese, *dobbiamo rappresentarci le avversità, che non sono in nostro potere, come possibili ed inevitabili per le nostre forze*. In ciò consiste *la preparazione agli eventi futuri*.

§. 131. *Si deve evitare il pericolo*

Giacché l'obbligazione naturale è necessaria (cfr. § 38) al punto che l'uomo non può liberarsene (cfr. § 42), *nessun uomo deve essere trattenuto dal fare ciò che è conforme alla legge di natura per timore di un qualche male, ed è necessario che nessuno tolleri di essere spinto a compiere ciò che è contrario ad essa*. Poiché tuttavia dobbiamo allontanare da noi e dal nostro stato ogni pericolo (cfr. § 43), *nessuno, senza un'obbligazione incombente, deve sottoporsi ad alcun pericolo*, come ad esempio perdere la vita o l'integrità delle membra, o rendere più imperfetto il proprio stato. L'eccezione da ammettere a causa di una collisione tra doveri spiega il da farsi in un caso particolare (cfr. § 64).

§. 132. *L'amor proprio e la dilezione di sé*

L'amor proprio è la disposizione dell'animo a percepire piacere dalla propria felicità, *la dilezione di sé*, invece, è la volontà costante e perpetua di fare con ogni zelo ciò che ci rende felici e, di conseguenza, di evitare di divenire infelici. Pertanto, poiché l'uomo deve aver cura di essere felice e non diventare infelice (cfr. § 118), *deve anche avere dilezione per se stesso*. E come l'appetito è generalmente determinato alla felicità ed anche l'animo dell'uomo è naturalmente disposto a percepire piacere dalla propria felicità (cfr. *ibidem*), così *l'amor proprio non è illecito* (cfr. §§ 49; 37), *ma è necessario ordinarlo secondo ragione, affinché la felicità apparente non sia confusa con quella vera* (cfr. §§ 43; 118).

CAPUT V.

De officiis hominis erga alios et Juribus cum iis connexis.

133. *De identitate officiorum erga se & erga alios*; 134. *Auxilium in acquirendis bonis præstandum aliis*; 135. *Num obligatio naturalis tollatur factis contrariis aliorum*; 136. *De amore & dilectione aliorum*; 137. *Amicus, inimicus & amor inimicorum*; 138. *De studio amicitia*; 139. *De exemplo aliis præbendo*; 140. *De non impedienda perfectione alterius*; 141. *De cura corporis alieni*; 142. *De studio famæ alienæ*; 143. *De injuria specialiter dicta*; 144. *De jure in injuriantes nobis competente*; 145. *De ignominia*; 146. *De Contemptu, contumeliis, conviciis, vituperiis*; 147. *Judicia sinistra de aliis cuinam juri repugnant*; 148. *De infamia*; 149. *De libello famoso*; 150. *De tuenda fama aliena*; 151. *De jure defendendi alios & ipsos juvandi in puniendo*; 152. *De auxilio belli*; 153. *De reatu & demerito*; 154. *De offensa*; 155. *De vindicta*; 156. *De talione*; 157. *De offensæ & pænæ condonatione*; 158. *De moderamine defensionis*; 159. *De vi licita in bello*.

§. 133. *De identitate officiorum erga se & erga alios.*

Cum homo non modo se statumque suum perficere, ac imperfectionem præcavere (§. 43.), verum etiam ad alterius ac status ejusdem perfectionem conferre debeat, quantum potest, salva obligatione erga seipsum, quando alter ipsius ope indiget, & ab his abstinere, quibus alter vel ejus status imperfectior redditur (§. 44.); *homo quilibet alteri cuicunque debet, quod sibi, quatenus alter id non habet in potestate sua, ipse autem citra neglectum officii erga seipsum hoc alteri præstare potest*, consequenter *officia hominis erga alios eadem sunt, quæ officia erga seipsum* (§. 57.). Hæc itaque ad alios applicanda.

CAPITOLO V

I doveri dell'uomo verso gli altri e i diritti ad essi collegati

133. *L'identità dei doveri verso se stessi e dei doveri verso gli altri*; 134. *L'aiuto da prestare al prossimo nel conseguimento dei beni*; 135. *Se l'obbligazione naturale è annullata da fatti altrui contrari [al dovere]*; 136. *L'amore e la dilezione del prossimo*; 137. *L'amico, il nemico e l'amore dei nemici*; 138. *Lo zelo per l'amicizia*; 139. *Essere d'esempio al prossimo*; 140. *La perfezione del prossimo non deve essere ostacolata*; 141. *La cura del corpo altrui*; 142. *La cura della reputazione altrui*; 143. *L'ingiuria propriamente detta*; 144. *Il diritto da far valere contro chi ci ingiuria*; 145. *L'ignominia*; 146. *Il disprezzo, gli oltraggi, gli insulti e gli improperi*; 147. *Quale diritto violano i giudizi maligni sul prossimo*; 148. *L'infamia*; 149. *Il libello diffamatorio*; 150. *È necessario proteggere la reputazione altrui*; 151. *Il diritto di difendere il prossimo e di aiutarlo nel comminare la pena*; 152. *L'aiuto in guerra*; 153. *Il reato ed il demerito*; 154. *L'offesa*; 155. *La vendetta*; 156. *Il taglione*; 157. *La remissione dell'offesa e della pena*; 158. *La moderazione nel difendersi*; 159. *La violenza lecita in guerra*.

§. 133. *L'identità dei doveri verso se stessi e dei doveri verso gli altri*

Giacché l'uomo non deve soltanto perfezionare sé ed il suo stato e guardarsi dall'imperfezione (cfr. § 43), ma, allorché un terzo ha bisogno del suo aiuto, per quanto gli è possibile e senza venir meno all'obbligazione verso se stesso, deve anche contribuire alla perfezione del prossimo e del suo stato, e rinunciare a ciò che rende l'altro o il suo stato più imperfetto (cfr. § 44), *ogni uomo deve al suo prossimo ciò che deve a se stesso, nella misura in cui l'altro non ha il bene, [oggetto dell'obbligazione,] in suo potere e lui stesso può concederlo all'altro, senza venir meno ad un dovere verso se stesso*. Di conseguenza, *i doveri dell'uomo verso gli altri sono i medesimi dei doveri verso se stessi* (cfr. § 57). Pertanto, gli uni devono congiungersi con gli altri.

§. 134. *Auxilium in acquirendis bonis præstandum aliis.*

Quilibet igitur homo alium quemcunque ope ipsius indigentem juvare debet, ut consequatur animi, corporis ac fortunæ bona, quantum in potestate sua est (§. 104.), & per consequens cavere, ne alii incident in mala animi, corporis ac fortunæ (§. 51.). Cumque lex naturæ auxilium non restringat ad certa bona; auxilium nostrum alteri denegare non debemus in consequendis bonis majoribus, quam quibus ipsi fruimur: quod cum fieri non posset, si alteri invideremus sua bona; nemini invidendum bonum, etiam quo ipsi caremus. Pugnat invidia cum ipsa hominis natura (§. 39. 44.).

§. 135. *Num obligatio naturalis tollatur factis contrariis aliorum.*

Quoniam obligatio naturalis prorsus sit immutabilis (§. 38.); *si alter obligationi naturali non satisfacit, non ideo tibi permisum est, eidem non satisfacere, consequenter nec transgressionem legis naturæ exemplo aliorum tueri licet, nec officium erga alium ideo desinit deberi, quia ipse officio erga te deest: quod cum intelligatur etiam de iis, quæ lege naturæ prohibentur; officia humanitatis adhuc debentur etiam nos ledentibus (§. 88.).*

§. 136. *De amore & dilectione aliorum.*

Cum officia hominis erga alios eadem sint, quæ erga seipsum (§. 133.); *unicuique constans & perpetua esse debet voluntas, perfectionem ac felicitatem hominis alterius cujuscunque promovendi (§. 43. 118.), consequenter cum in hac voluntate Dilectio alterius, in dispositione autem animi ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate Amor consistat (§. 132.), quilibet alterum diligere atque amare debet, tanquam seipsum (§. cit.), non vero odio prosequi (§. 51.).*

§. 134. *L'aiuto da prestare al prossimo nel conseguimento dei beni*

Ogni uomo, dunque, per quanto è in suo potere (cfr. § 104), deve aiutare qualsiasi altro essere umano, che ha bisogno del suo soccorso, affinché conseguia i beni dell'animo, quelli del corpo ed i beni della fortuna, e, di conseguenza, preoccuparsi affinché gli altri non siano colpiti dai mali dell'animo, da quelli del corpo e dai mali della fortuna (cfr. § 51). E giacché la legge di natura non limita il soccorso a determinati beni, non dobbiamo negare il nostro aiuto al prossimo nel conseguire beni maggiori di quelli di cui godiamo noi stessi. Poiché ciò non può accadere se invidiamo il prossimo per i suoi beni, non si deve invidiare nessuno per un suo bene, anche se ne siamo privi. L'invidia, [del resto,] contrasta con la natura stessa dell'uomo (cfr. §§ 39; 44).

§. 135. *Se l'obbligazione naturale è annullata da fatti altrui contrari [al dovere]*

Poiché l'obbligazione naturale è assolutamente immutabile (cfr. § 38), qualora un terzo non adempia l'obbligazione naturale, a te non è concesso comunque di non rispettarla, di conseguenza, non è lecito giustificare la trasgressione della legge di natura sulla base dell'esempio altrui, né venir meno ad un tuo dovere verso il prossimo, perché questi si sottrae ad un dovere nei tuoi confronti. Giacché ciò s'intende pure riguardo a quanto è proibito dalla legge di natura, persino i doveri d'umanità sono dovuti anche verso chi viola un nostro diritto (cfr. § 88).

§. 136. *L'amore e la dilezione del prossimo*

Poiché i doveri dell'uomo verso gli altri sono i medesimi dei doveri verso se stessi (cfr. § 133), ciascuno deve avere la volontà ferma e costante di promuovere la perfezione e la felicità di ogni altro uomo (cfr. §§ 43; 118), di conseguenza, poiché la dilezione del prossimo consiste in tale volontà, mentre l'amore [consiste] nella disposizione dell'animo a percepire piacere dalla felicità altrui (cfr. § 132), ognuno deve diligere ed amare il prossimo come se stesso (cfr. *ibidem*), e di certo non odiarlo (cfr. § 51).

§. 137. *Amicus, inimicus & amor inimicorum.*

Qui nos diligit, *Amicus*; qui odio prosequitur, *Inimicus* dicitur. Quamobrem *omnibus amici esse debemus, nemini inimici* (§. 136.), cumque officium erga alios non desinat deberi, quia ipsi desunt officio erga nos (§. 135.); *inimicos etiam amare ac diligere debemus tanquam nosmetipsos* (§. 136.), *non vero odisse.*

§. 138. *De studio amicitiae.*

Quoniam homines omnes sibi invicem amici esse debent (§. 137.); *cuiuslibet opera danda est, ne alios sibi reddat inimicos, sed ut aliorum amicitiam acquireret & conservet*: cum tamen ab obligatione naturali nemo liberari possit (§. 42.); *amicitiae causa non faciendum, quod legi naturæ contrariatur.*

§. 139. *De exemplo aliis præbendo.*

Perfectio animæ in virtutibus intellectualibus & moralibus consistit (§. 106. 125.). *In his igitur propagandis seduli debemus esse, atque alios exemplo nostro virtutes intellectuales & morales docere & ad earum studium incitare* (§. 136.), consequenter *exempla bona*, quibus scilicet alios virtutes istas docemus & ad earum studium incitamus, *aliis præbenda, mala vero*, quibus alios vitia doces & ad ea perpetranda incitas, *non prodenda* (§. 51.), *nemo ad vitia seducendus* (§. cit.).

§. 140. *De non impedienda perfectione alterius.*

Cum eas actiones omittere debeamus, quibus alter vel status ejus imperfectior redditur, & ad perfectionem alterius conferre, quantum possumus (§. 44.); *nemo impedire debet, quo minus alter perfectionem aliquam consequatur, nec impedire tertium, quo minus in hoc eum juvet.* Intelligitur hoc de quibusvis animi, corporis ac fortunæ bonis (§. 134.). Patet etiam, *neminem impedire debere, quo minus ab altero mala animi, corporis ac fortunæ arceantur, vel idem ab iis liberetur; multo minus sive per se, sive per alios, aliquo bono eundem privare* (§. cit.).

§. 137. *L'amico, il nemico e l'amore dei nemici*

È detto *amico* chi prova dilezione nei nostri confronti, chi ci odia, invece, è definito *nemico*. Per tale motivo, *dobbiamo essere amici di tutti e nemici di nessuno* (cfr. § 136). E poiché i doveri verso gli altri non vengono meno, perché gli altri non ottemperano ad un dovere verso noi stessi (cfr. § 135), *dobbiamo amare e diligere come noi stessi anche i nostri nemici* (cfr. § 136) *e, di sicuro, non odiarli*.

§. 138. *Lo zelo per l'amicizia*

Giacché tutti gli uomini devono essere reciprocamente amici (cfr. § 137), *ciascuno deve impegnarsi, affinché non si renda nemico il prossimo, ma ne acquisti e conservi l'amicizia*. Tuttavia, poiché nessuno può liberarsi da un'obbligazione naturale (cfr. § 42), *per amicizia non si deve compiere ciò che contrasta con la legge di natura*.

§. 139. *Essere d'esempio al prossimo*

La perfezione dell'anima si fonda sulle virtù intellettuali e morali (cfr. §§ 106; 125). *Dobbiamo dunque essere diligenti nel trasmetterle, nell'insegnarle agli altri con il nostro esempio e nello stimolarne la ricerca* (cfr. § 136). Di conseguenza, *dobbiamo dare al prossimo dei buoni esempi*, con i quali insegniamo chiaramente agli altri tali virtù e ne promoviamo la ricerca, *mentre non si devono offrire al prossimo cattivi esempi*, con i quali gli insegniamo i vizi e lo inciti a compierli (cfr. § 51). *Nessuno deve essere spinto al vizio* (cfr. *ibidem*).

§. 140. *La perfezione del prossimo non deve essere ostacolata*

Giacché dobbiamo omettere quelle azioni, con le quali è reso più imperfetto il prossimo o il suo stato, e contribuire per quanto ci è possibile alla sua perfezione (cfr. § 44), *nessuno deve impedire all'altro di raggiungere una qualche perfezione, né ostacolare un terzo, che gli è d'aiuto al riguardo*. Questo s'intende per qualsiasi bene dell'animo, del corpo e della fortuna (cfr. § 134). E anche evidente che *nessuno deve impedire al prossimo di rifuggire dai mali dell'animo, del corpo e della fortuna, né ostacolarlo nel liberarsene*. Ancor meno, lo *[si deve]* privare di qualche bene a vantaggio di se stesso o degli altri (cfr. *ibidem*).

§. 141. *De cura corporis alieni.*

Quia eadem sunt officia hominis erga alios, quæ erga seipsum (§. 133.); *nemo integritatem membrorum corporis alieni quomocunque vitare, aut membro quodam, vel saltem usu ejus alterum privare, nec sanitati ejus ullo modo nocere, sed vitam & corpus alterius, quantum potest, conservare, & ut a morbis ægrotus convalescat curare debet* (§. 112. 113.), consequenter *nemo alterum vita privare, seu occidere debet* (§. 51.), ut ideo *homicidium dolo vel culpa commissum* (§. 17.), quorum illud *dolosum*, hoc *culposum* dicitur, *sit naturaliter illicitum* (§. 49.). Et quia nemini jus est seipsum vita privandi (§. 112.); *nec volentem occidere licet.*

§. 142. *De studio famæ alienæ.*

Ex eadem ratione patet, *nos quoque operam dare debere, ut alii fama merita fruantur* (§. 126. 133.). Quamobrem cum fama bona sit communis hominum sermo de perfectione, consequenter de factis & non-factis aliorum sermo (§. 126.); *non modo unumquemque tanti existimare debemus, quanti meretur, verum etiam honorem meritum exhibere, meritamque laudem tribuere* (§. 125.), consequenter *famæ, existimationi, honori ac laudi aliorum detrabere, hoc est, eam diminuere non debemus* (§. 51.), *multo minus eo animo falsa in vulgus spargere, hoc est, alios calumniari.*

§. 143. *De injuria specialiter dicta.*

Læsio honoris & famæ alterius quomocunque facta Injuria specialiter dicitur, eaque realis, quæ fit facto quodam; verbalis, quæ verbis. Nemo igitur alterum injuriare debet (§. 142.).

§. 141. *La cura del corpo altrui*

Poiché i doveri dell'uomo verso gli altri sono gli stessi dei doveri verso se stessi (cfr. § 133), *nessuno deve viziare in qualsiasi modo l'integrità del corpo altrui, o privarlo di un qualche membro o soltanto del suo uso, né nuocere minimamente alla sua salute, ma, per quanto è in suo potere, deve conservare la vita ed il corpo dell'altro, ed aver cura che l'ammalato si ristabilisca dalla malattia* (cfr. §§ 112-113). Di conseguenza, *nessuno deve privare l'altro della vita o ucciderlo* (cfr. § 51), tanto che *l'omicidio commesso con dolo o con colpa* (cfr. § 17), il primo dei quali è detto *doloso*, il secondo *colposo*, è *naturalmente illecito* (cfr. § 49). E giacché nessuno ha il diritto di togliersi la vita (cfr. § 112), *non è lecito uccidere chi vuole esserlo*.

§. 142. *La cura della reputazione altrui*

Per la stessa ragione, è evidente che *noi dobbiamo anche darci cura, affinché il prossimo goda della reputazione dovuta* (cfr. §§ 126; 133). Per tale motivo, giacché la buona reputazione è l'opinione comune tra gli uomini sulla perfezione, e pertanto il discorso sui fatti e non fatti degli altri (cfr. § 126), *non solo dobbiamo stimare ognuno quel tanto che merita, ma anche concedergli l'onore dovuto e tributargli la lode meritata* (cfr. § 125). Così, *non dobbiamo screditare*, ossia *sminuire la reputazione, la stima, l'onore e la lode degli altri* (cfr. § 51), e *molto meno diffondere in pubblico falsità con tale intenzione, vale a dire, [non dobbiamo] calunniare il prossimo*.

§. 143. *L'ingiuria propriamente detta*

La lesione dell'onore e della fama altrui, in qualunque modo sia fatta, è definita ingiuria propriamente detta, ed è *reale* quella compiuta per mezzo di un qualche fatto, *verbale* quella perpetrata con le parole. *Nessuno, quindi, deve ingiuriare il prossimo* (cfr. § 142).

§. 144. *De jure in injuriantes nobis competente.*

Nascitur hinc *jus non patiendi, ut alter nos injuriet* (§. 89.), *natura ideo nobis competens*: unde porro eodem modo, quo supra (§. 90. 92. & 93.), infertur, *nobis competere jus famam nostram defendendi & injuriantem puniendi*, consequenter *licitos esse actus, sine quibus fama defendi ac finis pænæ*, qui est emendatio animi injuriantis & metus incutiendus aliis, quos libido injuriandi incessere poterat (§. 92.), *obtineri nequit.*

§. 145. *De ignominia.*

Existimationi opponitur *Ignominia*, quæ est judicium aliorum de nostra imperfectione, consequenter *veram ignominiam non pariunt nisi vitia, atque propterea facta, quæ eadem produnt, & defectus virtutum intellectualium* (§. 125.), *quatenus iidem culpæ tribuendi* (§. 17.); & *idem, quod de his, de malis corporis & fortunæ valet.* Immo *bona fortunæ ignominia sunt, quatenus eorum acquisitio vitiis debetur.*

§. 146. *De Contemptu, contumeliis, conviciis, vituperiis.*

Contemptus dicitur actus quicunque externus, quo significatur, alterum honore ac laude indignum esse; *Contumeliæ* sunt actus externi, quibus alteri ignominia afficiendi animo imperfectiones exprobamus; *Vituperium* denique sermo, quo alteri defectus perfectionis imputamus. Facile autem patet, *neminem esse contemnendum, & omnes contumelias, convicia, vituperium esse injurias specialiter sic dictas, consequenter naturaliter illicita* (§. 143.).

§. 144. *Il diritto da far valere contro chi ci ingiuria*

Da ciò nasce *il diritto, che senz'altro ci compete per natura, di non subire che il prossimo ci arrechi ingiuria* (cfr. § 89). Se ne conclude, similmente a quanto fatto sopra (cfr. §§ 90; 92-93), *che abbiamo il diritto di difendere la nostra reputazione e punire colui che ci ingiuria*, e pertanto sono leciti gli atti, senza i quali è impossibile difendere la nostra reputazione e conseguire il fine della pena, che è l'emendazione dell'animo di chi oltraggia e l'incutere timore negli altri, nei quali può insinuarsi la brama di ingiuriare (cfr. § 92).

§. 145. *L'ignominia*

Alla stima è contrapposta *l'ignominia*, che è il giudizio degli altri sulla nostra imperfezione, di conseguenza, *la vera ignominia è generata solo dai vizi, perciò dai fatti che li manifestano, e dalla mancanza delle virtù intellettuali* (cfr. § 125), *in quanto questa è da imputare ad una [nostra] colpa* (cfr. § 17). Lo stesso [principio], che concerne tali vizi, *vale per i mali del corpo e della fortuna. Persino i beni della fortuna sono causa d'ignominia, nella misura in cui la loro acquisizione è dovuta ai vizi.*

§. 146. *Il disprezzo, gli oltraggi, gli insulti e gli impropri*

È detto *disprezzo* ogni atto esterno con cui si manifesta che l'altro è indegno di onore e di lode; *gli oltraggi*, [poi,] sono atti esterni, con i quali rinfacciamo all'altro delle imperfezioni con l'intenzione di disonorarlo; *l'improprio*, infine, è il discorso con cui imputiamo al prossimo una grave mancanza di perfezione. È certamente evidente che *nessuno debba essere disprezzato e ogni oltraggio, insulto ed improprio costituiscano un'ingiuria propriamente detta*, e, di conseguenza, *[siano] naturalmente illeciti* (cfr. § 143).

§. 147. *Judicia sinistra de aliis cuinam juri repugnant.*

Cum vi libertatis naturalis unicuique permittendum, ut in determinandis actionibus suis suum sequatur judicium, nec is ulli hominum rationem earundem reddere teneatur, quamdiu nil facit, quod est contra jus alterius (§. 78.); *sinistrum de aliorum actionibus judicium verbis aut factis declarare, quamdiu nil fit contra jus tuum, libertati naturali repugnat, consequenter ea involvit jus exigendi, ne sinistre alter de te judicet, sive verum sit judicium tuum, sive minus.*

§. 148. *De infamia.*

Infamia est communis hominum de vitiis alterius opinio, quam supra famam malam diximus (§. 126.). Cum operam dare debeamus, ut fama bona fruamur (§. cit.); *ab infamia nobis cavere debemus*, & quia aliorum quoque fama nobis curæ esse debet (§. 142.), *nemini infamiam adspargere*. Hinc vero porro liquet, *facta*, quæ nimirum vitia produnt, *nonnisi infamare*.

§. 149. *De libello famoso.*

Libellus famosus dicitur scriptura, qua alteri facta infamantia imputantur. Cum ejus autor, sive lateat, sive nomen suum profiteatur, infamiam alteri adspergat; *libellum famosum conscribere naturaliter illicitum* (§. 148.).

§. 150. *De tuenda fama aliena.*

Quoniam *aliorum fama* nobis curæ esse debet (§. 142.); ea *adversus calumniatores & obtrectatores defendenda, quantum in potestate est*. Differunt autem obtrectatores a calumniatoribus. Sicuti enim *calumniatores* falsa in vulgus spargunt, infamandi animo; ita *Obtrectatores* laudi alienæ adversa.

§. 147. *Quale diritto violano i giudizi maligni sul prossimo*

Giacché in virtù della libertà naturale, nel determinare le sue azioni ognuno deve poter seguire il proprio giudizio, non essendo tenuto a rendere ragione a nessuno, finché non faccia niente, che contrasti con un diritto [soggettivo] altrui (cfr. § 78), *è in contraddizione con la libertà naturale manifestare con parole o con fatti un giudizio maligno sulle azioni del prossimo, fintanto non sia fatto niente contro un tuo diritto*. Di conseguenza, *la libertà naturale ha in sé il diritto di esigere che un terzo non ti giudichi malignamente, sia che il giudizio su di te sia vero, o meno*.

§. 148. *L'infamia*

L'infamia è l'opinione comune tra gli uomini sui vizi di un terzo, che sopra abbiamo definito cattiva reputazione (cfr. § 126). Poiché dobbiamo aver cura di godere di una buona reputazione (cfr. *ibidem*), *dobbiamo guardarci dall'infamia*, e, giacché dobbiamo avere a cuore anche la reputazione del prossimo (cfr. § 142), *non dobbiamo diffamare nessuno*. Perciò è chiaro a sua volta che *disonorano solo i fatti*, che senza alcun dubbio rivelano i vizi.

§. 149. *Il libello diffamatorio*

È detto *libello diffamatorio* uno scritto con il quale s'imputano ad un terzo fatti infamanti. Giacché il suo autore, sia che si nasconda, sia che dichiari il proprio nome, diffama il prossimo, *è naturalmente illecito scrivere un libello diffamatorio* (cfr. § 148).

§. 150. *È necessario proteggere la reputazione altrui*

Poiché dobbiamo aver cura *della reputazione altrui* (cfr. § 142), *la dobbiamo proteggere per quanto è possibile dai calunniatori e dai detrattori*. D'altra parte, i detrattori si differenziano dai calunniatori. Come infatti *i calunniatori* divulgano falsità in pubblico con intenzione diffamatoria, così *i detrattori* diffondono [falsità] contrarie all'onore altrui.

§. 151. *De jure defendendi alios & ipsos juvandi in puniendo.*

Competit homini jus non patiendi, ut quis ipsum lædat (§. 89.), ac ideo adversus læsionem intentatam se defendendi (§. 90.), & eum, qui actu læsit, puniendi (§. 93.). Quoniam igitur aliis debemus, quod nobismetipsis (§. 133.), jura autem nobis natura data sunt ad satisfaciendum obligationi (§. 46.); ideo *nobis quoque competit jus non patiendi, ut alius lædatur ab alio, eumque adversus læsionem intentatam defendendi, & lædentem puniendi, si auxilio nostro indiget.*

§. 152. *De auxilio belli.*

In defensione sui, pœnæ exactione & violenta juris prosecutione ad consequendum id, quod nobis perfecte debetur ab altero, quæ defensioni assimilatur (§. 90. 88.), bellum consistit (§. 98.). *Alterum igitur, cui jus belli est, in bello juvare, si auxilio nostro indiget, naturaliter licitum.*

§. 153. *De reatu & demerito.*

Quoniam nobis competit jus eum, *qui actu læsit*, puniendi (§. 93.); *is ad pœnam patiendam obligatur.* Atque in hac obligatione *Reatus* consistit, sicuti subtilius ab eo distingui potest *Meritum pœnæ*, sive *Demeritum*, ut accipiatur pro ea qualitate facti, ex qua læso nascitur jus puniendi lædentem, cui respondet in hoc obligatio pœnam patiendi, seu quæ istud pœna dignum efficit, quamvis communiter ab eo non distinguatur.

§. 151. *Il diritto di difendere il prossimo e di aiutarlo nel comminare la pena*

L'uomo ha il diritto di non subire che un altro lo danneggi (cfr. § 89), e perciò di difendersi contro un danno minacciato (cfr. § 90) ed ha il diritto di punire chi lo ha danneggiato (cfr. § 93). Giacché dunque dobbiamo agli altri ciò che dobbiamo a noi stessi (cfr. § 133), mentre i diritti ci sono concessi per natura al fine di soddisfare un'obbligazione (cfr. § 46), per tale motivo *noi abbiamo anche il diritto di non subire che l'altro sia danneggiato da un terzo, e, qualora ci sia bisogno del nostro aiuto, [abbiamo il diritto] di difenderlo da un danno minacciato e di punire colui che arreca il danno.*

§. 152. *L'aiuto in guerra*

La guerra consiste (cfr. § 98) nella difesa di se stessi, nell'esecuzione della pena e nel perseguire con la violenza il diritto a conseguire ciò che ci è dovuto in modo perfetto da parte di un terzo, che è simile alla difesa (cfr. §§ 90 e 88). Di conseguenza, *è naturalmente lecito aiutare il titolare del diritto di guerra, qualora sia necessario il nostro soccorso.*

§. 153. *Il reato ed il demerito*

Poiché noi abbiamo il diritto di punire *chi ci ha effettivamente danneggiato* (cfr. § 93), *questi è obbligato a subire la pena.* E in tale obbligazione consiste *il reato*, dal quale più accuratamente può essere distinto *il merito della pena* o *demerito*, per spiegare in tal modo la qualità del fatto, da cui nel danneggiato si origina il diritto di punire chi arreca il danno, al quale corrisponde in quest'ultimo l'obbligazione di subire la pena, o piuttosto [per spiegare che] la qualità del fatto rende [l'atto] degno di pena, sebbene comunemente il demerito non sia distinto dal reato.

§. 154. *De offensa.*

Offensa dicitur actio, sive positiva, sive privativa, ex qua alter molestiam animi jure percipit: quæ cum felicitati repugnet (§. 118.), quam promovere etiam quoad alios tenemur (§. 136.); *neminem offendere debemus*. Quoniam vero nemo ab obligatione naturali liberari potest (§. 100.), & ut quique jure suo utatur permittendum (§. 66.); *Offensa nulla est, sed perperam pro tali habetur, si quis facit, quæ facere obligatur, aut jure facere potest*. Sicuti autem offensa ejus est, qui offendit: ita *Offensio* ejus, qui offenditur.

§. 155. *De vindicta.*

Quoniam neminem odisse debemus (§. 136.), consequenter cum *Odium* consistat in dispositione animi ex alterius infelicitate, seu molestia animi atque tristitia (§. 118.), voluptatem percipiendi, nemini molestiam animi creare, nec obligatio hæc tollitur facto alterius eidem contrario (§. 135.); *molestiam animi alterius appetere non debemus, qui nos offendit, nec per consequens male alteri facere, quia nobis male fecit, seu malum malo referre*. Dicuntur *Vindicta* omnes actus, quibus malum malo refertur: & *cupiditas vindictæ*, qua molestiam animi alterius; qui nos offendit, appetimus. Quamobrem patet, *vindictam esse illicitam, & nos habere debere animum ab omni vindictæ cupidine alienum*, consequenter *eundem quoque abesse debere ab exercitio juris puniendi & se defendendi*, nobis competentis (§. 90. 93.). Atque propterea *in puniendo & defensione non intenditur malum alterius, sed in casu priori securitas in posterum, in posteriori propulsatio læsionis imminantis* (§. 90. 91. & seq.).

§. 154. *L'offesa*

È detta *offesa* l'azione, positiva o privativa, dalla quale il prossimo ricava a ragione una pena dell'animo. Giacché questa è in contrasto con la felicità (cfr. § 118), che siamo tenuti a promuovere anche nei confronti degli altri (cfr. § 136), *non dobbiamo offendere nessuno*. Tuttavia, poiché nessuno può liberarsi dall'obbligazione naturale (cfr. § 100), ed ognuno deve poter godere di un proprio diritto (cfr. § 66), *non c'è offesa, ma si considera erroneamente tale, se qualcuno compie ciò che è obbligato a fare, o che può fare a buon diritto*. D'altra parte, come l'offesa è legata a chi offende, così *l'indignazione* spetta a chi viene offeso.

§. 155. *La vendetta*

Giacché non dobbiamo odiare nessuno (cfr. § 136), allora, considerando *l'odio* nella disposizione dell'animo a trarre piacere dall'infelicità del prossimo, vale a dire dalla sua sofferenza d'animo e dalla sua tristezza (cfr. § 118), non dobbiamo creare in nessuno una sofferenza dell'animo e tale obbligazione non viene meno per un fatto altrui contrario ad essa (cfr. § 135). *Non dobbiamo desiderare la sofferenza dell'animo del prossimo, che ci ha offeso, e pertanto non dobbiamo fare del male ad un altro, perché questi ce lo ha fatto, vale a dire non dobbiamo ricambiare il male col male*. Sono detti *vendetta* tutti gli atti con cui si rende il male per il male e *brama di vendetta* [il sentimento] con cui desideriamo la sofferenza d'animo di un terzo, che ci ha offeso. Per tale motivo, è chiaro che *la vendetta è illecita e noi dobbiamo avere l'animo libero da ogni brama di vendetta*, di conseguenza, *quest'ultima non deve neanche condizionare l'esercizio del diritto di punire e di quello di autodifesa*, che ci competono (cfr. §§ 90; 93). E perciò *nel punire e nel difendersi non dobbiamo mirare al male del prossimo, ma nel primo caso dobbiamo tendere alla sicurezza per l'avvenire, nel secondo ad allontanare l'offesa imminente* (cfr. §§ 90-91 ss.).

§. 156. *De talione.*

Talio vocatur par vindicta, qua scilicet quis tantum mali patitur, quantum fecit. Quamobrem cum vindicta omnis illicita sit (§. 155.): *talio* quoque *illicita est*, consequenter *Jus talionis naturale nullum* (§. 49.), ac propterea *in exercitio juris puniendi talio non attendenda*, neque ideo *juris naturalis est, ut, qui alterum occidit, morte puniatur*.

§. 157. *De offensæ & pœnæ condonatione.*

Ignoscere, seu *offensam condonare* dicitur, qui cupiditatem vindictæ deponit. Quoniam itaque animus ab omni vindictæ cupidine alienus esse debet (§. 155.); *ad ignoscendum faciles esse debemus*. Ast quia pœna exigi debet absque vindictæ cupiditate (§. cit.); *condonatio offensæ non continet condonationem pœnæ*, seu omissionem exercitii juris puniendi. Ea ipsa vero de causa *pœnæ duriori locus non est, si leniori finis ejus obtineri potest, immo non exigenda, si sine ea idem finis obtinetur*.

§. 158. *De moderamine defensionis.*

Similiter quia *in defensione* intenditur propulsatio læsionis imminentis, non vero malum alterius (§. 155.), & ex circumstantiis obviis determinandi sunt actus liciti ad læsionem averteandam (§. 90.); *si læsio imminens lenioribus mediis propulsari potest, non utendum durioribus*.

§. 159. *De vi licita in bello.*

Et cum bellum geratur juris sui tuendi ac consequendi causa (§. 98.); *in bello tanta vi uti licet, quanta ad consecutionem juris sui & superandam resistentiam vi justæ factam requiritur*. Et hoc modo actus in bello liciti ab illicitis distinguuntur.

§. 156. *Il taglione*

È definita *taglione* una vendetta pari [all'offesa], con la quale, appunto, uno subisce tanto male quanto ne ha commesso. Per tale ragione, giacché ogni vendetta è illecita (cfr. § 155), anche *il taglione è illecito*, e, di conseguenza, *non esiste alcun diritto naturale del taglione* (cfr. § 49), e perciò *nell'esercizio del diritto di punire non si deve osservare il taglione, né tanto meno è proprio del diritto naturale che chi uccide un altro uomo sia punito con la morte*.

§. 157. *La remissione dell'offesa e della pena*

Chi rinuncia al desiderio di vendetta è detto *perdonare* o *rimettere un'offesa*. Poiché quindi l'animo deve essere estraneo ad ogni brama di vendetta (cfr. § 155), *dobbiamo essere propensi al perdono*. Tuttavia, giacché la pena deve essere ricercata senza brama di vendetta (cfr. *ibidem*), *il perdono dell'offesa non consiste nella remissione della pena*, vale a dire nell'omissione dell'esercizio del diritto di punire. Tuttavia, per lo stesso motivo *non è ammessa una pena più severa, qualora il medesimo fine possa essere conseguito con una più lieve, anzi, non si deve pretendere alcuna pena, se senza di essa si raggiunga lo stesso fine*.

§. 158. *La moderazione nel difendersi*

Similmente, giacché *nella difesa* si tende ad allontanare il danno imminente e non si mira al male altrui (cfr. § 155), e poiché gli atti leciti per proteggersi dal danno devono essere determinati secondo le circostanze presenti (cfr. § 90), *qualora la lesione possa essere respinta con mezzi più lievi, non si devono usare mezzi più pesanti*.

§. 159. *La violenza lecita in guerra*

E poiché la guerra si fa per difendere ed ottenere un proprio diritto (cfr. § 98), *in guerra è permesso ricorrere a tanta violenza, quanta è richiesta per conseguire un proprio diritto e per superare una resistenza fatta ad una violenza giusta*. In tal modo, in guerra si distinguono gli atti leciti da quelli illeciti.

CAPUT VI.

De officiis hominis erga Deum.

160. *De actionibus liberis per motiva ab attributis divinis desumpta determinandis*; 161. *De illustratione gloriæ divinæ*; 162. *De directione actionum ad perfectionem mundi*; 163. *De agnitione Dei*; 164. *De generale voluntatis & noluntatis determinatione*; 165. *De obscuracione gloriæ divinæ*; 166. *De Blasphemia*; 167. *De pietate, impietate & hypocrisi*; 168. *De obedientia Deo præstanda*; 169. *De amore Dei*; 170. *De Deo amando, quia bonus in nos*; 171. *De timore Dei*; 172. *De reverentia erga Deum & laude divina*; 173. *De fiducia in Deo & acquiescentia in providentia divina*; 174. *De celebratione nominis divini*; 175. *De oratione*; 176. *De hymnis*; 177. *Quomodo officia erga Deum præstanda*; 178. *De cultu divino*; 179. *De conventibus cultus divini causa instituendis*; 180. *De ceremoniis ad cultum divinum spectantibus*; 181. *De idololatria*; 182. *De superstitione & cultu idololatræico & superstitioso.*

§. 160. *De actionibus liberis per motiva ab attributis divinis desumpta determinandis.*

Constat actiones naturales non solum hominis, verum etiam rerum ceterarum in universo ita determinari, ut, qualia Deo convenient attributa, inde colligi possit. Quamobrem cum actiones liberæ per eandem rationem finalem determinandæ sint (§. 43.), actiones autem hæ dependeant a voluntate hominis, per motiva determinandæ (§. 1. & *cit.*); *homo actiones liberas omnes determinare debet per motiva ab attributis divinis desumpta.* Atque hinc intellegitur, quomodo perfectio hominis tandem consistat in aptitudine representandi Deum (§. 112.), & per consequens *naturalis obligatio dirigendi actiones liberas ad perfectionem nostram continet obligationem determinandi easdem per motiva ab attributis divinis desumpta* (§. 43.).

CAPITOLO VI

I doveri dell'uomo verso Dio

160. Il dover determinare le azioni libere per mezzo di moventi tratti dagli attributi divini; 161. La celebrazione della gloria divina; 162. Ordinare le azioni alla perfezione del mondo; 163. La conoscenza di Dio; 164. La determinazione generale della volontà e della nolontà; 165. L'oscuramento della gloria divina; 166. La blasfemia; 167. Devozione, miscredenza ed ipocrisia; 168. L'obbedienza da prestare a Dio; 169. L'amore di Dio; 170. Si deve amare Dio perché è buono verso di noi; 171. Il timore di Dio; 172. La venerazione di Dio e la lode divina; 173. La fiducia in Dio e l'acquiescenza alla provvidenza divina; 174. La celebrazione del nome divino; 175. La preghiera; 176. Gli inni; 177. Come si devono adempiere i doveri verso Dio; 178. Il culto divino; 179. Le comunità da istituire per il culto divino; 180. Le cerimonie che riguardano il culto divino; 181. L'idolatria; 182. La superstizione ed il culto idolatrico e superstizioso.

§. 160. *Il dover determinare le azioni libere per mezzo di moventi tratti dagli attributi divini*

È chiaro che nell'universo le azioni naturali non solo dell'uomo, ma anche di tutte le altre cose, sono determinate in modo tale da poterne dedurre quali siano gli attributi che convengono a Dio. Per tale ragione, poiché le azioni libere devono essere determinate secondo la medesima ragione [di quelle naturali] (cfr. § 43), e giacché inoltre le azioni libere dipendono dalla volontà dell'uomo e devono essere determinate per mezzo di moventi (cfr. §§ 1 e 43), *l'uomo deve determinare tutte le azioni libere per mezzo di moventi tratti dagli attributi divini*. E da ciò si comprende come la perfezione dell'uomo consista da ultimo nell'attitudine a rappresentare Dio (cfr. § 112), e, di conseguenza, *l'obbligazione naturale di ordinare le azioni libere alla nostra perfezione ha in sé l'obbligazione a determinare le medesime per mezzo di moventi tratti dagli attributi divini* (cfr. § 43).

§. 161. *De illustratione gloriæ divinæ.*

Qui actiones liberas per motiva ab attributis divinis desumta determinat, eas ad gloriam divinam dirigit (§. 127. 125.). Quamobrem cum directio actionum ad gloriam Dei *Illustratio gloriæ divinæ* dicatur; *homo gloriam Dei illustrare obligatur* (§. 160.).

§. 162. *De directione actionum ad perfectionem mundi.*

Cumque eodem modo intelligatur, perfectionem hujus universi consistere in aptitudine repræsentandi Deum; qui actiones suas dirigit ad gloriam Dei, easdem dirigit ad perfectionem totius universi (§. 160. 161.). *Homo igitur natura obligatur actiones suas dirigere ad perfectionem totius universi.* Atque hinc patet, *actiones legi naturæ adversas sive peccata deformare mundum, opus Dei.*

§. 163. *De agnitione Dei.*

Quoniam *homo* actiones suas per motiva ab attributis divinis desumta determinare debet (§. 160.); *Deum agnoscere obligatur*, consequenter cum ex contemplatione universi & eorum, quæ in eo sunt ac fiunt, attributa divina nobis innotescant, *universum hoc & ea, quæ in eo sunt atque fiunt, contemplari, tum etiam se ipsum & actiones naturales suas, ac inde mens in Deum ascendere debet.* Et propterea *homini jus est ad omnes actus, quibus rerum naturalium cognitio promovetur, & ad usum omnium rerum eidem inservientium.* Cumque aliis ad eadem obligemur, quæ nobis debemus (§. 133.); *alios quoque ad agnitionem Dei perducere debemus, quantum in potestate est.*

§. 161. *La celebrazione della gloria divina*

Chi determina le azioni libere per mezzo di moventi tratti dagli attributi divini, le dirige alla gloria divina (cfr. §§ 127; 125). Per tale motivo, giacché l'ordinare le azioni alla gloria divina è detto *celebrazione della gloria divina*, l'uomo è obbligato a celebrare la gloria di Dio (cfr. § 160).

§. 162. *Ordinare le azioni alla perfezione del mondo*

E giacché allo stesso modo s'intende che la perfezione di questo universo consiste nell'attitudine a rappresentare Dio, chi ordina le proprie azioni alla gloria di Dio, le ordina alla perfezione di tutto l'universo (cfr. §§ 160-161). Pertanto, *l'uomo è obbligato ad ordinare le sue azioni alla perfezione di tutto l'universo*. E da ciò è chiaro che *le azioni contrarie alla legge di natura, vale a dire i peccati, deformano il mondo, opera di Dio*.

§. 163. *La conoscenza di Dio*

Poiché l'uomo deve determinare le proprie azioni per mezzo di moventi tratti dagli attributi divini (cfr. § 160), è obbligato a conoscere Dio, e, di conseguenza, giacché noi conosciamo gli attributi divini dalla contemplazione dell'universo e delle cose che ci sono e vi accadono, *[l'uomo] deve contemplare questo universo e le cose che ci sono e vi accadono, come anche se stesso e le proprie azioni naturali, e quindi l'anima deve innalzarsi a Dio*. E per tale motivo, *l'uomo ha un diritto a tutti gli atti, che promuovono la conoscenza delle cose naturali, e all'uso di tutte le cose che assecondano tale scopo*. Inoltre, poiché siamo obbligati verso gli altri alle stesse cose che dobbiamo a noi stessi (cfr. § 133), *per quanto è in [nostro] potere, dobbiamo indurre anche gli altri alla conoscenza di Dio*.

§. 164. *De generali voluntatis & noluntatis determinatione.*

Vult Deus, ut actiones nostras ad legem naturæ componamus (§. 41.). Quamobrem eas juxta eandem dirigere debemus, quia Deus vult, ut hoc fiat (§. 160.). *Voluntas igitur hominis generaliter determinanda ad agendum, quod Deus vult, & noluntas ad non agendum, quod Deus non vult, ac ideo constans & perpetua esse debet*, hoc est, prorsus immota in casu dato & eadem, in omni.

§. 165. *De obscuratione gloriæ divinæ.*

Obscuratio gloriæ divinæ est declaratio verbis factisque facta, quod quis Deum habeat pro ente imperfectionibus instructo, quæ summæ ejus perfectioni repugnant. Quamobrem cum gloriam Dei illustrare, adeoque tam verbis, quam factis declarare debeamus, nos ipsum habere pro tali ente, quale est, summe scilicet perfecto (§. 161.); *obscuratio gloriæ divinæ lege naturæ prohibita* (§. 51.).

§. 166. *De Blasphemia.*

Blasphemia dicitur dictum vel factum quodcunque in contemtum vel contumeliam Dei vergens. Quamobrem cum eadem gloria Dei maxime obscuretur (§. 165.); *blasphemia lege naturali omnium maxime prohibita* (§. cit.). Quoniam homini jus nullum competit in actiones alterius, quamdiu nil facit, quod est contra jus perfectum ipsius (§. 76. 78.), consequenter jus puniendi nonnisi in eum, qui ipsum læsit (§. 93.); *homini natura non competit jus puniendi obscuracionem gloriæ divinæ atque blasphemias*: quatenus tamen curæ habere debet, ut alios ad agnitionem Dei perducatur, quantum in potestate est (§. 163.); *eidem competit jus ad eos actus, quibus gloriam Dei obscurantem, vel ipsum blasphemantem peccati sui convincere potest.*

§. 164. *La determinazione generale della volontà e della nolontà*

Dio vuole che ordiniamo le nostre azioni secondo la legge di natura (cfr. § 41). Per tale motivo, noi le dobbiamo dirigere in conformità ad essa, giacché Dio vuole che ciò accada (cfr. § 160). Perciò, *la volontà dell'uomo deve essere generalmente determinata a fare ciò che Dio vuole e la nolontà a non fare ciò che Dio non vuole [sia fatto], quindi [la volontà] deve essere ferma e costante*, vale a dire assolutamente immutabile in un determinato caso e la medesima in ogni circostanza.

§. 165. *L'oscuramento della gloria divina*

L'oscuramento della gloria divina è una manifestazione fatta con parole e fatti, secondo cui qualcuno considera Dio un ente che ha delle imperfezioni, che sono in contraddizione con la sua somma perfezione. Per tale ragione, giacché dobbiamo celebrare la gloria divina e dichiarare con parole e con fatti che noi lo consideriamo un ente di tale natura, vale a dire sommamente perfetto (cfr. § 161), *l'oscuramento della gloria divina è proibito dalla legge di natura* (cfr. § 51).

§. 166. *La blasfemia*

È detta *blasfemia* qualunque parola o fatto che tende al disprezzo o all'oltraggio nei confronti di Dio. Poiché la stessa gloria di Dio è oscurata al sommo grado [dalla blasfemia] (cfr. § 165), per tale motivo, *le bestemmie, tra tutti [i peccati], sono assolutamente proibite dalla legge di natura* (cfr. *ibidem*). Poiché l'uomo non ha alcun diritto sulle azioni del prossimo, fintanto che questi non faccia niente che contrasti con un suo diritto perfetto (cfr. §§ 76; 78), e di conseguenza il diritto di punire spetta solo contro chi ha leso un diritto perfetto (cfr. § 93), *l'uomo per natura non ha il diritto di punire l'oscuramento della gloria divina e le bestemmie*. Giacché però [l'uomo], per quanto gli è possibile, deve aver cura di indurre gli altri alla conoscenza di Dio (cfr. § 163), *egli ha un diritto a quegli atti, grazie ai quali può persuadere del proprio peccato colui, che oscura la gloria di Dio, o che bestemmia*.

§. 167. *De pietate, impietate & hypocrisi.*

Pietas dicitur virtus, actiones suas per motiva ab attributis divinis desumta determinandi, seu gloriam divinam illustrandi. Quamobrem *pii* esse debemus (§. 160. 161.). Ex adverso *Impietas* est vitium, quo quis actiones suas ad voluntatem Dei componere non vult. Ea igitur *lege naturali prohibita* (§. 164. 51.). *Hypocrisis* est pietatis simulatio, quomodo scilicet actus saltem externi, præsertim verba, vox, vultus ac gestus pietatis speciem præ se ferunt, a qua tamen actus interni procul absunt. Quamobrem cum lex naturæ requirat consensum actionum internarum & externarum (§. 52.); *hypocrisis lege naturæ prohibita* (§. 51.).

§. 168. *De obedientia Deo præstanda.*

Obedientia est promptitudo faciendi, quod vult alius, & non faciendi, quod non vult. Quamobrem cum voluntas nostra generaliter determinanda sit ad agendum, quod Deus vult, & noluntas ad non agendum, quod non vult (§. 164.); *Deo obedire obligamur*, consequenter *Inobedientia*, obedientiæ opposita, *lege naturali prohibita* (§. 51.).

§. 169. *De amore Dei.*

Deus summe perfectus est. Quamobrem cum voluptate perfundatur animus, quando nobis conscii sumus perfectionis alicujus, quod a posteriori constat; summa Dei perfectio agnita summa quoque voluptate perfundit animum. Dispositio animi ex summa Dei perfectione voluptatem maximam percipiendi *Amor Dei* dicitur; & *Amor complacentiæ* audit, qui in sola voluptatis perceptione ex alterius perfectione terminatur. Quoniam itaque Deum agnoscere obligamur (§. 163.), ad perfectionem vero ejus summam nihil conferre valeamus, summa enim alias nondum esset; *Deum super omnia amare debemus, amorque Dei amor complacentiæ est.*

§. 167. *Devozione, miscredenza ed ipocrisia*

Si dice *devozione* la virtù, che consiste nel determinare le proprie azioni secondo moventi dedotti dagli attributi divini, vale a dire [la virtù, che consiste] nell'illustrare la gloria divina. Pertanto, *dobbiamo essere devoti* (cfr. §§ 160-161). Al contrario, *la miscredenza* è il vizio, per il quale qualcuno non vuole ordinare le proprie azioni in conformità alla volontà di Dio. Di conseguenza, *la miscredenza è proibita dalla legge di natura* (cfr. §§ 164; 51). *L'ipocrisia* è una simulazione della [vera] devozione, allorché, ad esempio, soltanto gli atti esterni, in particolare le parole, il tono della voce, lo sguardo e i gesti danno un'apparenza di devozione, dalla quale però gli atti interni sono del tutto alieni. Per tale ragione, giacché la legge di natura esige l'armonia tra azioni interne ed esterne (cfr. § 52), *l'ipocrisia è proibita dalla legge di natura* (cfr. § 51).

§. 168. *L'obbedienza da prestare a Dio*

L'obbedienza è lo zelo di fare ciò che vuole l'altro e di non fare ciò che egli non vuole. Pertanto, giacché la nostra volontà deve generalmente essere determinata a compiere ciò che Dio vuole, mentre la nolontà [deve essere determinata] a non fare ciò che Egli non vuole (cfr. § 164), *siamo obbligati ad obbedire a Dio*, e di conseguenza, *la disobbedienza*, il contrario dell'obbedienza, è *proibita dalla legge naturale* (cfr. § 51).

§. 169. *L'amore di Dio*

Dio è sommamente perfetto. Pertanto, giacché l'animo si ricolma di piacere, allorché conosciamo per esperienza una qualche perfezione, l'assoluta perfezione di Dio, quando è riconosciuta [tale], riempie pure l'animo di un piacere sommo. La disposizione dell'animo a percepire il massimo piacere dalla somma perfezione di Dio è detta *amore di Dio* ed è chiamata *amore di compiacenza* [la disposizione dell'animo], che consiste nel solo sentimento di piacere [ricavato] dalla perfezione del prossimo. Di conseguenza, giacché siamo obbligati a conoscere Dio (cfr. § 163), e non possiamo di certo aggiungere niente alla sua somma perfezione, *dobbiamo amare Dio sopra ogni altra cosa e l'amore di Dio è un amore di compiacenza*.

§. 170. *De Deo amando, quia bonus in nos.*

Deus summe bonus est, & quicquid boni vel natura habemus, vel aliunde obtinuimus, Deo acceptum ferendum. Quoniam itaque Deus est bonus in nos, ex collatione autem bonorum in nos facta, seu beneficiorum agnitione oritur amor benefactoris; *Deus amandus quoque est, quia bonus in nos.* Cum *bonitas divina*, quæ in collatione bonorum consistit, ad summam Dei perfectionem pertineat; *Deum amare, quia bonus in nos, est ejus bonitate seu beneficentia delectari*, consequenter *amor ex contemplatione bonitatis divinæ ortus sub amore complacentiæ continetur* (§. 169.).

§. 171. *De timore Dei.*

Qui alterum amat, nil facit, quod ipsi displicet, sed facere studet, quod placet, consequenter non facit, quod ejus voluntati adversum. Ex amore igitur nascitur sollicitudo animi nil faciendi, quod voluntati alterius adversum, quæ *Timor filialis* dicitur, in oppositione ad *Timorem servilem*, si quis metu pænæ adactus facit, quod vult alter, vel non facit, quod a se fieri non vult. Quamobrem cum *Deum* super omnia amare debeamus (§. 169.); eundem quoque *super omnia timere debemus, timore scilicet filiali.*

§. 172. *De reverentia erga Deum & laude divina.*

Homo bonitatem Dei summam agnoscere, &, quantum potest, alios quoque ad ejus agnitionem perducere debet (§. 163.), atque per eam, tanquam motivum, actiones suas liberas determinare (§. 160.). Quamobrem cum actiones externæ cum internis consentire debeant (§. 52.), nec alios ad agnitionem perfectionis summæ Dei perducere valeamus, nisi actibus externis; *homo verbis ac factis significare debet, se perfectionem Dei summam agnoscere, ac ideo eundem maximi facere.* quæ declaratio cum *Reverentia* dicatur; *ad reverentiam erga Deum obligamur*, cumque in his ipsis actibus laus & honor consistat (§. 125.), *eidem debitum honorem atque laudem tribuere.*

§. 170. *Si deve amare Dio perché è buono verso di noi*

Dio è sommamente buono e dobbiamo riconoscerci debitori nei suoi confronti per qualsiasi bene, che riceviamo dalla natura o da altra persona o cosa. Pertanto, poiché Dio è buono verso di noi e giacché dall'offerta dei beni che ci è concessa, o dalla conoscenza dei benefici [ricevuti] nasce l'amore verso il benefattore, *anche Dio deve essere amato, perché è buono nei nostri confronti*. Poiché *la bontà divina*, che consiste nell'offerta volontaria dei beni, pertiene alla somma perfezione di Dio, *amare Dio, perché è buono verso di noi, è compiacersi della sua bontà o clemenza*, e di conseguenza, *l'amore originato dalla contemplazione della bontà divina è ricompreso nell'amore di compiacenza* (cfr. § 169).

§. 171. *Il timore di Dio*

Chi ama il prossimo non fa niente che gli risulti sgradito, ma cerca vivamente di fare ciò che [gli] piace, e di conseguenza, non fa ciò che contrasta con la sua volontà. Pertanto, dall'amore trae origine una sollecitudine dell'animo a non fare niente che sia contrario alla volontà dell'altro, che è detta *timore filiale* in opposizione al *timore servile*, se qualcuno, spinto dalla paura della pena, fa ciò che vuole l'altro, o non fa quello che l'altro non vuole. Per tale motivo, giacché dobbiamo amare Dio sopra ogni altra cosa (cfr. § 169), lo dobbiamo anche *temere, naturalmente di un timore filiale, sopra ogni altra cosa*.

§. 172. *La venerazione di Dio e la lode divina*

L'uomo deve riconoscere la bontà divina e, per quanto può, deve pure guidare gli altri alla sua conoscenza (cfr. § 163), determinando le proprie azioni libere secondo tale [conoscenza], assunta quale movente [del suo agire] (cfr. § 160). Per tale ragione, giacché le azioni esterne devono armonizzarsi con quelle interne (cfr. § 52), e dato che possiamo condurre il prossimo alla conoscenza della somma perfezione divina solo con azioni esterne, *l'uomo deve testimoniare di conoscere la somma perfezione di Dio con parole e fatti e perciò di venerarlo al massimo grado*. Giacché tale manifestazione è detta *venerazione*, *siamo obbligati alla venerazione di Dio*, e, consistendo la lode e l'onore in questi stessi atti (cfr. § 125), *[siamo obbligati] a tributare a Dio l'onore e la lode dovuti*.

§. 173. *De fiducia in Deo & acquiescentia in providentia divina.*

Ex theologia naturali constat, Deum providentia sua tantundem in nos boni conferre, & tantundem mali avertere, quantum salva ipsius sapientia fieri potest, & si qua nobis obveniant mala, ea in bonum finem dirigere. Qui veritatis hujus convictus est, se totum resque suas providentiæ divinæ committit ac dubios omnes eventus, nec propter futura angitur, sed curam omnem abjicit, quomodo in posterum res casuræ. Quoniam itaque homo Deum agnoscere obligatur (§. 163.), & virtus, qua se resque suas omnes providentiæ divinæ committit, *Fiducia in Deo*, qua vero appetitum & aversionem moderatur ex sensu certitudinis de rectitudine actionum divinarum in gubernatione hujus universi tam positivarum, quam privativarum, *Acquiescentia in providentia divina* dicitur; *homo fiduciam in Deo collocare*, seu *eidem confidere*, ac *in providentia divina acquiescere*, consequenter *non diffidere*, & *forte sua contentus esse*, quæque ipsi eveniunt mala tranquillo animo ferre debet (§. 51.).

§. 174. *De celebratione nominis divini.*

Laus Deo tributa *Celebratio nominis divini* dicitur. Quamobrem *nomen divinum celebrare* (§. 172.), consequenter *attributa divina & opera ejus*, & *beneficia nobis atque aliis præstita in bonorum collatione*, & *malorum declinatione*, vel *eorundem in bonum finem directione nobis exhibita commemorare* (§. 12.), & *quanti, ea faciamus, significare debemus* (§. 172.). Cumque in specie celebratio nominis divini ob beneficia nobis aliisque præstita, cum significatione voluntatis præstandi officia debita, *Gratiarum actio* dicatur, Deumque etiam ob beneficia exhibita amare (§. 170.), ac ideo voluntas nostra determinata esse debeat ad officia debita præstanda (§. 171. 57. 41.); *Deo gratias agere debemus*.

§. 173. *La fiducia in Dio e l'acquiescenza alla provvidenza divina*

La teologia naturale dimostra che Dio, in grazia della sua provvidenza, ci accorda tanto bene e ci protegge da altrettanto male senza venir meno, per quanto è possibile, alla propria sapienza e, se ci accade del male, lo indirizza ad un buon fine. Chi è convinto di questa verità rimette alla provvidenza divina tutto se stesso, le sue cose, ed anche ogni evento pericoloso, senza angosciarsi del futuro e liberandosi di ogni preoccupazione su come andranno le cose. Perciò, giacché l'uomo è obbligato a conoscere Dio (cfr. § 163), e [poiché] è detta *fiducia in Dio* la virtù per la quale l'essere umano affida alla provvidenza divina se stesso e tutte le sue cose, ed invece [è detta] *acquiescenza alla provvidenza divina* [la virtù] grazie alla quale egli modera l'appetito e l'avversione in virtù della conoscenza della certezza della rettitudine, nel governo di questo universo, delle azioni divine, positive e private, *l'uomo deve riporre fiducia in Dio*, ossia *confidare in lui, affidandosi alla provvidenza divina* e, di conseguenza, *non deve disperare*, essendo contento della sua sorte e sopportando serenamente i mali che gli accadono (cfr. § 51).

§. 174. *La celebrazione del nome divino*

La lode tributata a Dio è detta *celebrazione del nome divino*. Dobbiamo dunque *celebrare il nome divino* (cfr. § 172), e di conseguenza, [dobbiamo] *ricordare gli attributi divini, le sue opere, i benefici accordati a noi ed agli altri nel concederci spontaneamente i beni ed allontanandoci dai mali, o dirigendo ad un buon fine i mali che ci hanno colpito* (cfr. § 12), e [dobbiamo anche] *testimoniare quanto apprezziamo tutto ciò* (cfr. § 172). E giacché è detta *rendimento di grazie* la celebrazione del nome divino, in particolare a causa dei benefici concessi a noi ed agli altri, assieme alla testimonianza della volontà di osservare i doveri a Lui dovuti, e poiché [dobbiamo] amare Dio anche per i benefici accordatici (cfr. § 170), così da dover determinare la nostra volontà all'adempimento dei doveri [a Lui] dovuti (cfr. §§ 171; 57; 41), *dobbiamo rendere grazie a Dio*.

§. 175. *De Oratione.*

Constat, Deum esse datorem omnis boni, & providentiæ ipsius tribuendum, quod bona præsentia conserventur, futura veniant & mala depellantur, aut, nisi hoc fiat, in bonum fine dirigantur, quemadmodum jam ante monuimus (§. 170. 173.). Quamobrem cum hæc agnoscere (§. 163.), & per motiva inde desunta actiones nostras determinare debeamus (§. 160.); *a Deo quoque petere debemus, ut bona, quæ dedit, conservet atque in posterum etiam conferat, mala vero depellat, aut, si obveniant, in bonum finem dirigat.* Hæc voluntatis nostræ significatio cum *Invocatio Numinis*, a nonnullis cum addito *mentalis* dicatur; *Deum invocare debemus.* Et quia actiones externæ cum internis consentire, nec hæ ab illis abesse debent (§. 52.), sermo autem, quo Deum invocantes eidemque gratias agentes verbis ore prolatis significamus, quæ cogitamus, *Oratio* dicitur; *oratio lege naturali præcepta.* Patet autem, quatuor esse orationis species, quarum una de bonis conservandis & obtinendis, secunda de malis avertendis, vel in bonum finem dirigendis, tertia de gratis agendis agit, & quarta denique pro aliis hominibus interceditur. Has cum distinguat Apostolus I. Tim. II. 2. eas ex versione *Castalionis*², castae Latinitatis auctoris, *Supplicationes, Preces, Gratiarum actiones & Interpellationes* appellare possumus.

§. 176. *De hymnis.*

Cum *Hymnus* sit carmen in laudem Dei compositum, oratio autem omnis laudem Dei contineat (§. 175. 125.), consequenter orationis & hymnorum eadem sit materia, constet vero, carmina non modo per se aptiora esse ad attentionem excitandam & consequendam, affectus ciendos ac ea, de qui-

² Si veda, al riguardo, il passo citato nella traduzione latina del *Nuovo Testamento* formulata dal teologo protestante Sébastien Castellion, *Novum Jesu Christi Testamentum a Sebastiano Castalione Latine redditum*, Londini 1696, *Epistola Prima ad Timotheum*, caput II, 1-2, p. 293.

§. 175. *La preghiera*

È chiaro che Dio sia il datore di ogni bene ed alla sua provvidenza deve essere attribuita la conservazione dei beni presenti, il conseguimento di quelli futuri e l'allontanamento dei mali o, qualora ciò non accada, la loro ordinazione ad un buon fine, come prima abbiamo già affermato (cfr. §§ 170; 173). Perciò, giacché dobbiamo riconoscere tutto questo (cfr. § 163), e determinare le nostre azioni secondo i moventi che se ne deducono (cfr. § 160), *dobbiamo anche domandare a Dio che conservi i beni a noi concessi e ce ne doni pure in futuro e che, invece, allontani i mali o, qualora questi si presentino, li diriga ad un buon fine*. Dato che tale manifestazione della nostra volontà è detta *invocazione della divinità*, con l'aggiunta da parte di alcuni [dell'aggettivo] *mentale*, noi dobbiamo invocare Dio. E giacché le azioni esterne devono armonizzarsi con quelle interne, e non devono reciprocamente contrastare (cfr. § 52), ed è detta *preghiera* il discorso con cui, invocando e rendendo grazie a Dio, manifestiamo a parole recitate oralmente ciò che pensiamo, *la preghiera è ordinata dalla legge naturale*. È inoltre evidente che quattro sono le specie di preghiera, delle quali una riguarda i beni da conservare o da conseguire, la seconda i mali da allontanare o da ordinare ad un buon fine, la terza compie [poi] un rendimento di grazie, ed infine la quarta intercede in favore del prossimo. Poiché l'Apostolo [Paolo] nella Prima lettera a Timoteo (II, 1-2) distingue queste [quattro specie di preghiere], seguendo la versione di *Castellione*, autore della latinità cristiana, possiamo definirle *suppliche, domande, rendimenti di grazie e intercessioni*.

§. 176. *Gli inni*

Poiché *un inno* è un canto composto per lodare Dio, mentre ogni preghiera ha in sé una lode a Dio medesimo (cfr. §§ 175; 125), di conseguenza, Egli è il soggetto della preghiera e degli inni. Tuttavia, giacché è evidente che i canti non solo siano di per sé più idonei a suscitare ed ottenere l'attenzione, a destare gli affetti e ad imprimere

bus agunt, memoriæ facilius & tenacius infigenda, verum etiam, cantu accedente, multo adhuc facilius atque certius tam in nobis, quam aliis eadem obtineri; *ad hymnos componendos & canendos natura obligamur.*

§. 177. *Quomodo officia erga Deum præstanda.*

Omnis actio recta requirit omnium facultatum consentientem usum (§. 16.). Quamobrem cum ad recte agendum obligemur (§. 52.); *officia quoque erga Deum præstanda sunt cum consentiente usu omnium facultatum, consequenter actus externi & interni conjungendi.*

§. 178. *De cultu divino.*

Cum *Cultus divinus* sit complexus actionum Dei causa editarum, consequenter in præstatione officiorum erga Deum consistat (§. 57.), ad hanc vero nos obligari, ex hactenus demonstratis appareat; *Deum colere obligamur.* Dicitur autem *cultus internus*, qui actionibus internis, *externus* autem, qui externis absolvitur. Quamobrem cum in præstatione officiorum erga Deum actus externi atque interni a se invicem separandi non sint (§. 177); *cultus quoque internus cum externo conjungendus.*

§. 179. *De conventibus cultus divini causa instituendis.*

Quoniam curæ habendum, ut homines quoque alii ad agnitionem Dei (§. 163.) & virtutem (§. 139), ideoque etiam pietatem perducantur (§. 167.), atque exemplo nostro aliis prodesse debemus (§. 139.); *homines cultus divini causa convenire debent*, consequenter *iisdem jus est determinandi ea, quæ ad conventus istos recte instituendos requiruntur* (§. 46. 52.). Pertinet huc determinatio temporis, loci & modi eos celebrandi. Quæ vero in iss agenda sint, ex fine eorundem patet. *Docenda nimirum sunt ea, quæ de Deo, virtutis, præsertim pietatis, cultura & fuga vitiorum scitu necessaria, orandum & cantandum.*

più facilmente e più fermamente nella memoria gli argomenti che trattano, ma che anche, disponendosi al canto, si producano in noi e negli altri molto più agevolmente e più certamente gli stessi [effetti], *siamo per natura obbligati a comporre e a cantare inni.*

§. 177. *Come si devono adempiere i doveri verso Dio*

Ogni azione retta richiede un esercizio armonico di tutte le facoltà (cfr. § 16). Per tale motivo, essendo obbligati ad agire rettamente (cfr. § 52), anche *i doveri verso Dio devono essere prestati con l'esercizio armonico di tutte le facoltà*, di conseguenza, *collegando gli atti esterni e quelli interni.*

§. 178. *Il culto divino*

Giacché *il culto divino* è l'ambito delle azioni compiute in ragione di Dio e, di conseguenza, consiste nell'adempimento dei doveri verso Dio (cfr. § 57), ed essendo chiaro da quanto dimostrato finora che noi siamo senza dubbio obbligati a tale [prestazione di doveri], *noi siamo obbligati a venerare Dio.* È detto poi *culto interno* quello che si adempie con azioni interne, mentre è detto *culto esterno* quello che si presta con atti esterni. Perciò, giacché nell'adempimento dei doveri verso Dio gli atti esterni e quelli interni non devono essere divisi tra loro (cfr. § 177), anche *il culto interno deve essere collegato a quello esterno.*

§. 179. *Le comunità da istituire per il culto divino*

Giacché dobbiamo aver cura di condurre anche gli altri uomini alla conoscenza di Dio (cfr. § 163), alla virtù (cfr. § 139), e a ciò che porta alla religiosità (cfr. § 167), e dato che dobbiamo risultare utili al prossimo con il nostro esempio (cfr. § 139), *gli uomini devono riunirsi allo scopo di [promuovere] il culto divino* e, di conseguenza, *hanno il diritto di determinare ciò che è necessario per ben regolare tali comunità* (cfr. §§ 46; 52). A tale scopo, ad essi spetta la determinazione del tempo, del luogo e del modo di celebrare [il culto divino]. Del resto, ciò che deve essere fatto in tali comunità è manifesto dal loro fine. Di certo, *deve essere insegnato ciò che è necessario conoscere su Dio, sull'educazione alla virtù ed in particolare alla religiosità, sulla fuga dai vizî, [e si deve anche insegnare] a pregare e a cantare.*

§. 180. *De ceremoniis ad cultum divinum spectantibus.*

Ceremoniæ sunt signa eorum, quorum in executione propositi alicujus meminisse debemus: quæ, *si simul influant in determinationem actionis committendæ, ceteris præferendæ* (§. 48.). Cum *hominibus* jus sit determinandi ea, quæ ad conventus cultus divini causa recte instituendos requiruntur (§. 179.); iisdem quoque *jus est ceremonias cultui divino convenientes instituendi.*

§. 181. *De idololatria.*

Idololatria dicitur cultus divinus omnis exhibitus iis, qui Deus non sunt. *Idololatriam igitur committit, qui officia Deo debita præstat iis, qui Deus non sunt,* veluti diis fictis, aut enti, quod Deum esse non opinatur (§. 178.). Quamobrem cum Deum colere debeamus (§. cit.), omnes autem nostræ actiones rectæ esse debeant (§. 52.), atque ad rectitudinem actionis requiratur judicium verum de ejus rectitudine (§. 53.); *idololatria lege naturali prohibita.*

§. 182. *De superstitione & cultu idololatrico & superstitioso.*

Superstitio sunt actiones, per erroneas de Deo & providentia divina quoad ea, quæ homini bona, vel mala sunt, opiniones determinatæ. Cum actiones nostras per motiva ab attributis divinis desumta determinare obligemur (§. 160.); ex rectitudine actionum patet, ut ante (§ 181.), *superstitionem lege naturali prohibitam esse.* Ex notione autem idololatriæ & superstitionis intelligitur, quoniam *cultus* divinus sit *idololatricus & superstitiosus.* Cumque tam idololatria, quam superstitio sit prohibita; *cultus tam idololatricus, quam superstitiosus lege naturali prohibitus.*

§. 180. *Le cerimonie che riguardano il culto divino*

Le cerimonie sono segni di ciò che dobbiamo ricordare nell'esecuzione di un qualche proposito e *si devono preferire quelle che allo stesso tempo influenzano la determinazione dell'azione da compiere* (cfr. § 48). Poiché *gli uomini* hanno il diritto di determinare ciò che serve a ben regolare le comunità [create] in ragione del culto divino (cfr. § 179), *hanno anche il diritto di istituire cerimonie adatte al culto divino.*

§. 181. *L'idolatria*

È detto *idolatria* ogni culto divino concesso a chi non è [vero] Dio. Pertanto, *è colpevole di idolatria colui, che presta i doveri dovuti a Dio, a chi non è [vero] Dio*, per esempio a falsi dei, o ad un ente che non si ritiene essere Dio (cfr. § 178). Per tale motivo, giacché dobbiamo venerare Dio (cfr. *ibidem*), tutte le nostre azioni devono essere rette (cfr. § 52), e dato che per la rettitudine di un'azione è richiesto un giudizio corretto sulla sua rettitudine (cfr. § 53), *l'idolatria è proibita dalla legge di natura.*

§. 182. *La superstizione ed il culto idolatrico e superstizioso*

La superstizione consiste in azioni determinate da opinioni erronee su Dio e sulla provvidenza divina in relazione a ciò che è bene o male per l'uomo. Poiché siamo obbligati a determinare le nostre azioni per mezzo di moventi dedotti dagli attributi divini (cfr. § 160), per la rettitudine delle azioni è, come [detto] sopra, evidente (cfr. § 181) che *la superstizione è proibita dalla legge di natura.* Del resto, dalla nozione di idolatria e da quella di superstizione si comprende quale *culto* divino sia *idolatrico e superstizioso.* E giacché sia l'idolatria che la superstizione sono proibite, *la legge naturale vieta sia il culto idolatrico che quello superstizioso.*

Finito di stampare nel mese di gennaio 2023
presso la Universal Book s. r. l. di Rende (Cs)