



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI STORIA E FILOSOFIA DEL DIRITTO
E DIRITTO CANONICO**

**SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN GIURISPRUDENZA
INDIRIZZO UNICO
CICLO XXIV**

**CHRISTIAN WOLFF
FILOSOFO DEL DIRITTO E DELLA POLITICA**

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. ROBERTO E. KOSTORIS

Supervisore: Ch.mo Prof. FRANCO TODESCAN

Dottorando: Dott. TOMMASO OPOCHER

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

Ad Oti, Fiorella, Cimo e Marisa

«Figlioli miei carissimi...
abituatevi, imparate
a fare tutto quel che fate con passione,
ad avere il gusto del bello, dell'ordine;
non disperdetevi,
non fate niente senza gusto, a qualche maniera.
Ricordatevi che nell'approssimazione
si può perdere tutta la vita
e al contrario,
nel compiere in maniera ordinata, armoniosa,
anche cose e opere di secondaria importanza
si possono fare tante scoperte,
che poi vi serviranno
come sorgenti profondissime di nuova creatività»

Pavel A. Florenskij, *Testamento*

Questo lavoro si compone di due parti: uno studio critico sulla filosofia wolffiana – con particolare riferimento al diritto e alla politica – e la traduzione dei Prolegomena allo Jus Naturae methodo scientifica pertractatum (Halaë, 1740), inserita in Appendice. In una futura pubblicazione verrà presentata anche l'inedita traduzione delle Institutiones juris naturae et gentium (Halaë, 1750), di cui già compaiono qui alcuni passaggi.

Sento il dovere di ringraziare in modo particolare il professor Franco Todescan che, con saggezza e dedizione, ha ispirato e seguito sin dall'inizio questa ricerca. Sono grato per i preziosi consigli anche ai professori Enrico Berti, Damiano Canale, Michele Cascavilla, Francesco Cavalla, Ferdinando Marcolungo, Francesca Zanuso. Un pensiero riconoscente rivolgo infine al personale amministrativo del Dipartimento di Filosofia del Diritto, che mi ha aiutato in questi anni a districarmi fra gli insidiosi meandri della burocrazia universitaria.

T. O.

INDICE

INTRODUZIONE	9
CAPITOLO PRIMO: La vita di Christian Wolff	15
1. Il periodo giovanile	15
2. Wolff ad Halle.....	19
3. Lo scontro con i pietisti.....	22
4. Gli anni di Marburgo ed il ritorno ad Halle	26
CAPITOLO SECONDO: La filosofia come scienza del possibile.....	31
1. <i>Cognitio historica, mathematica e philosophica</i>	31
2. Il problema del metodo: ragione ed esperienza	37
3. Metodo filosofico e metodo matematico	42
4. Il principio di non contraddizione	46
5. Il principio di ragion sufficiente.....	51
6. Essere e possibile	54
7. Necessario e contingente.....	58
8. La perfezione.....	60
9. Una filosofia razionalistica	63
CAPITOLO TERZO: La concezione del diritto naturale	65
1. L'ideale di una <i>philosophia practica universalis</i>	65
2. La teoria delle azioni ed il principio della perfezione.....	72
3. Lo stato di natura.....	83
4. Il rapporto fra obbligazioni e diritti.....	86
5. La legge naturale	90
6. Doveri verso se stessi, verso gli altri e verso Dio	95
7. I diritti innati	99
8. Diritti perfetti e diritti imperfetti.....	103
9. Dallo <i>status naturae originarius</i> allo <i>status naturae adventitius</i>	107

CAPITOLO QUARTO: Il contratto sociale e lo Stato politico.....	111
1. <i>Societas ed imperium</i>	111
2. Il contratto sociale	120
3. <i>L'imperium civile: limiti e jura majestatica</i>	128
4. Il bene comune	137
5. Diritto naturale e diritto positivo.....	141
6. Assolutismo illuminato	145
CONSIDERAZIONI FINALI.....	153
APPENDICE	161

INTRODUZIONE

Nell'arco della sua vita Christian Wolff ebbe un enorme successo ed esercitò una vastissima influenza – in diversi campi del sapere – non soltanto in Germania, dove le sue opere costituirono l'*humus* sul quale si sviluppò il pensiero stesso di Kant, ma anche oltre confine, al punto da far parlare qualcuno addirittura di una presenza pervasiva della filosofia wolffiana nell'*Encyclopédie* ⁽¹⁾. Tuttavia dopo la sua morte si assistette ad un rapido tramonto dell'interesse per la sua opera, anche se essa continuò, seppur per vie sotterranee, ad esercitare una rilevante influenza nel panorama filosofico tedesco.

La riscoperta di Wolff – la cosiddetta *Wolffs Renaissance* – non è recentissima, ma risale a quasi mezzo secolo fa, quando la casa editrice Olms con l'aiuto di un gruppo di studiosi, fra cui Hans Werner Arndt e Jean École, diede avvio alla realizzazione di una ristampa anastatica delle opere wolffiane ⁽²⁾. L'edizione è cominciata con la ristampa anastatica dell'*Ontologia* da parte di École nel 1962 – corredata da una sua introduzione nella quale egli inserisce la problematica ontologica wolffiana in un contesto storico che risale alla filosofia tomistica – e si è conclusa nel 2001. Proprio grazie a questa edizione fu possibile una graduale opera di disseppellimento della filosofia wolffiana, che è culminata, negli ultimi venticinque anni, nella produzione di quasi mille saggi, che rappresentano i due terzi dell'intera bibliografia wolffiana ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Si tratta della tesi sostenuta da S. CARBONCINI nel saggio *Lumière e Aufklärung. A proposito della presenza della filosofia di Christian Wolff nell'Encyclopédie*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», classe di Lettere e Filosofia, s. III, XIV/4 (1984), pp. 1297-1335. In questo saggio l'Autrice sostiene che «il primo progetto degli editori dell'*Encyclopédie* fosse quello di una traduzione in francese delle opere di Wolff». Cfr. anche EAD, *L'Encyclopédie et Christian Wolff. A propos de quelques articles anonymes*, in «Les Etudes philosophiques», IV (1987), pp. 489-504.

⁽²⁾ L'edizione è quella dei *Gesammelte Werke* (= *GW*), a cura di J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, J. E. Hoffmann e M. Thomann, Hildesheim-[Zürich]-New York, 1962-2001.

⁽³⁾ Per una bibliografia completa sugli studi wolffiani si veda G. BILLER, *Wolff nach Kant. Eine Bibliographie*, in *GW* (2004), s. III, vol. LXXXVII.

Tuttavia il recente interesse per Wolff si è concentrato soprattutto su alcune materie, quali la psicologia, la metafisica, l'ontologia e la gnoseologia, mentre non ha toccato, se non in piccola misura, i problemi inerenti alla filosofia pratica e al diritto naturale. Si sta assistendo, per molti versi, ad una complessiva riabilitazione del pensiero wolffiano e ad un progressivo distacco dall'interpretazione tradizionale risalente ad Hegel, il quale definiva il wolffismo una «sistemazione pedantesca della filosofia leibniziana» ⁽⁴⁾. Viene messo sempre più in evidenza il ruolo che l'esperienza ricopre nel processo conoscitivo e viene ridimensionato il legame della filosofia wolffiana con quella leibniziana. I recenti studi mettono sotto una nuova luce l'opera di Wolff e suggeriscono di riconsiderare proprio quegli aspetti della sua filosofia che non sono ancora stati affrontati.

Uno di questi, come detto, è la concezione del diritto naturale e dello Stato, a proposito della quale la bibliografia recente è molto scarsa, se non addirittura inesistente. Lo studio della dottrina giuridica e politica wolffiana rimane perciò ancorata ad opere ormai datate, come quella – di carattere peraltro generale – di Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, la cui prima edizione risale addirittura al 1939 ⁽⁵⁾, o quella di Hans-Martin Bachmann, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, del 1977 ⁽⁶⁾, che è tutt'oggi l'opera di riferimento per lo studio del giusnaturalismo wolffiano, o ancora il volume collettaneo *Christian Wolff: 1670-1754*, curato da Werner Schneiders, che risale al 1986 ⁽⁷⁾. Più recente è lo studio di Damiano Canale *La costituzione delle differenze* ⁽⁸⁾, nel quale l'Autore, risalendo alle origini filosofiche e dottrinali del primo grande codice del diritto privato moderno – l'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* del 1794, a tutt'oggi scarsamente conosciuto in Italia – propone una nuova interpretazione del giusnaturalismo wolffiano, cercando di mostrare l'inadeguatezza delle categorie tradizionali entro cui la dottrina del diritto naturale di Wolff viene inquadrata. L'interpretazione di Canale, sebbene ancora minoritaria, appare in linea con la tendenza, che ha preso piede negli ultimi

⁽⁴⁾ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., Firenze, 1944, vol. III/2, p. 206.

⁽⁵⁾ M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, 1939.

⁽⁶⁾ M. BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlin, 1977.

⁽⁷⁾ *Christian Wolff: 1670-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung: mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, a cura di W. Schneiders, Hamburg, 1986.

⁽⁸⁾ D. CANALE, *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*, Torino, 2000.

anni, di una riabilitazione complessiva dell'opera di Wolff, all'insegna di un sempre più accentuato distacco dall'interpretazione tradizionale.

A parte qualche rara eccezione, dunque, l'opera giuridica e politica wolffiana è rimasta piuttosto nell'ombra negli ultimi anni. Dobbiamo perciò domandarci, in via preliminare, il perché di questo disinteresse – che peraltro non ha coinvolto autori contemporanei a Wolff come Leibniz, Pufendorf e Thomasius, a proposito dei quali sono apparsi recentemente studi ampi e dettagliati – e successivamente delineare le ragioni per cui ci sembra invece opportuno uno studio sulla filosofia giuridica e politica wolffiana.

Probabilmente una delle ragioni per cui si è ultimamente guardato con distacco all'opera di Wolff va ricondotta al suo carattere scolastico o, come direbbe Hegel, «pedante». La lettura delle opere wolffiane – di tutte, non solo di quelle giuridiche e politiche – è infatti estremamente pesante perché Wolff, ossessionato dal rigore della dimostrazione, ripete gli stessi concetti più volte per non omettere nel processo argomentativo alcun anello della catena. Ma una ragione più profonda del disinteresse per Wolff va individuata nell'idea diffusa che la filosofia del diritto wolffiana abbia poco da dire al filosofo del diritto di oggi. La pretesa di dedurre matematicamente il diritto naturale da un principio generale – tentativo in cui consiste la teoria giusnaturalistica wolffiana – appare agli occhi del filosofo del diritto contemporaneo una grande ingenuità. Da un lato perché si è scoperto che la matematica è anch'essa una scienza convenzionale e non è quindi in grado di garantire risultati *assolutamente* validi. Dall'altro perché il diritto deve necessariamente fare i conti con la storia e con le dinamiche sociali e non può di conseguenza essere rinserrato entro formule matematiche ed astratte.

Nonostante queste difficoltà, fondate su dati oggettivi, lo studio del giusnaturalismo wolffiano appare però indispensabile almeno sotto un profilo: quello della storia del pensiero giuridico moderno, costituendone un tassello fondamentale. Wolff si colloca infatti al termine dell'itinerario giusnaturalistico e, come cercheremo di mostrare, prepara le basi teoriche per la realizzazione dell'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*. Con Wolff il giusnaturalismo moderno raggiunge l'apice della sua ascesa e si prepara al suo inesorabile declino. Le categorie ermeneutiche del pensiero giuridico moderno – razionalismo, individualismo e secolarizzazione – vengono portate all'estremo ed assolutizzate, rendendo impossibile un loro ulteriore sviluppo. Con l'opera del

filosofo di Breslavia si chiude un'epoca e se ne apre una nuova, i cui risvolti noi oggi conosciamo bene. Se infatti il pensiero giuridico moderno costituisce nella sua complessità la premessa essenziale per comprendere le origini storiche e filosofiche della civiltà giuridica contemporanea – pensiamo soltanto all'idea di *diritti umani*, che trova il suo fondamento filosofico proprio nelle teorie giusnaturalistiche del Sei-Settecento –, il pensiero wolffiano ne costituisce l'espressione più matura e coerente, collocandosi sull'immaginario crinale che congiunge il pensiero giuridico moderno a quello contemporaneo.

Non è dunque casuale assistere proprio in questi anni ad una rinascita dell'interesse per la filosofia wolffiana, al quale è opportuno far corrispondere uno studio serio ed approfondito della sua dottrina del diritto naturale e dello Stato. Appare necessario, come sostiene Canale, affrontare lo studio del diritto naturale wolffiano in modo sistematico, inserendolo nell'ambito dell'intero sistema filosofico, cercando di coglierne il nesso con la metafisica, l'ontologia e la gnoseologia. Solo uno studio sistematico potrà fornire la migliore chiave di lettura per collocarlo all'interno della storia del pensiero giuridico moderno.

Per questo motivo, dopo aver fornito alcuni cenni biografici sul filosofo di Breslavia al fine di collocarlo all'interno della sua epoca e di spiegarne le opzioni filosofiche di fondo, affronteremo la sua teoria della conoscenza e la sua concezione della filosofia come scienza del possibile. Qui riprenderemo e metteremo al vaglio le conclusioni degli studi wolffiani più recenti a proposito di problemi per noi di capitale importanza come il rapporto fra ragione ed esperienza, essenza ed esistenza, possibilità e realtà. Si tratterà di vedere se la tendenza ad accentuare il ruolo dell'esperienza nella gnoseologia wolffiana – e di conseguenza il peso dell'esistenza sull'essenza e della realtà sulla possibilità – sia giustificata, oppure sia più corretta l'opposta interpretazione – in linea con quella tradizionale – secondo cui la ragione è lo strumento decisivo – e per certi versi esclusivo – di conoscenza della realtà.

In secondo luogo, avvalendoci dei testi originali – in particolare delle *Institutiones juris naturae et gentium* –, cercheremo di analizzare la concezione wolffiana del diritto naturale. A tal fine seguiremo l'ordine con cui il filosofo di Breslavia tratta i problemi giuridici, partendo dalla teoria delle azioni, improntata al principio di perfezione, fino ai concetti, di stampo tipicamente giusnaturalistico, di stato di natura, obbligazione naturale, diritto perfetto e diritto imperfetto. Non

potremo fare a meno di interessarci al problema del rapporto fra diritto e morale, risolto da Wolff all'insegna dell'unità e non della distinzione, secondo un'impostazione simile a quella di Leibniz e in netta discontinuità con quella di Thomasius.

In terzo luogo affronteremo la concezione wolffiana del contratto sociale e dello Stato. Ancor più che in altri autori risulterà evidente in Wolff la stretta connessione fra il discorso politico e quello giuridico, del quale il primo costituisce, per così dire, l'esito naturale. Le fragilità insite nello stato di natura trovano infatti soluzione nello Stato politico, che Wolff vede come lo strumento principale per l'adempimento delle obbligazioni naturali dell'individuo. Analizzeremo la struttura del contratto sociale, atto fondativo dello Stato, le prerogative ed i limiti dell'*imperium publicum*, la nozione di bene comune, il rapporto fra diritto naturale e diritto positivo, la forma dello Stato.

Il quadro che ne risulterà sarà quello di una teoria giuridica e politica estremamente dettagliata, nella quale ciascun concetto è legato all'altro secondo l'ordine imposto dal metodo dimostrativo. In Wolff vedremo pienamente realizzato l'incontro fra il giusnaturalismo e lo spirito dell'*Aufklärung*, aspetto in cui consiste, in ultima istanza, l'incancellabile contributo che il filosofo di Breslavia ha dato alla storia del pensiero giuridico moderno.

CAPITOLO PRIMO

La vita di Christian Wolff

SOMMARIO: 1. Il periodo giovanile. – 2. Wolff ad Halle. – 3. Lo scontro con i pietisti. – 4. Gli anni di Marburgo ed il ritorno ad Halle.

1. Il periodo giovanile

Christian Wolff nacque a Breslavia, capitale della Slesia, il 24 gennaio del 1679. Figlio di un noto commerciante della città ⁽¹⁾, egli non vantava, al pari di Leibniz e Thomasius – entrambi figli di professori universitari – alcuna ascendenza accademica: la sua famiglia apparteneva a pieno titolo alla classe artigiana, dal momento che non solo il padre, ma anche il nonno erano conciatori. Per volere del padre che, a causa di ristrettezze economiche, era stato costretto a lasciare la scuola, Wolff fu indirizzato agli studi ginnasiali e frequentò nella sua città natale il *Maria-Magdalenen-Gymnasium*, dove si mise in evidenza soprattutto nello studio della grammatica e delle scienze ⁽²⁾. Tuttavia la famiglia aveva previsto per il giovane e promettente studente la carriera ecclesiastica; per cui egli cominciò ben presto ad interessarsi della teologia luterana, senza trascurare lo studio della teologia cattolica ed in particolare di Tommaso

⁽¹⁾ Christoph Wolff, noto conciatore di Breslavia, e sua moglie Anna Giller ebbero sei figli. Di essi l'unico che sopravvisse fu Christian, il secondogenito. Per la vita di Christian Wolff si veda anzitutto l'autobiografia: *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, a cura di H. Wuttke, Lipsiae, 1841 (rist. anast. in *GW* [1980], s. I, vol. X); si possono inoltre consultare le «vecchie» opere biografiche: J. C. GOTTSCHED, *Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebornen Herrn Christians des H. R. R. Freyherrn von Wolf*, Halae, 1755 (rist. anast. in *GW* [1980], s. I, vol. X); A. F. BÜSCHING, *Beiträge zu der Lebensgeschichte gelehrter Männer*, Halae, 1783, vol. I, pp. 3-138.

⁽²⁾ Cfr. GOTTSCHED, *Historische Lobschrift*, cit., p. 5.

d'Aquino. Fra gli eccellenti maestri avuti al Ginnasio vi fu Kaspar Neumann ⁽³⁾, famoso teologo di Breslavia, dal quale apprese le prime nozioni di teologia e di filosofia cartesiana. Le lezioni di Neumann suscitarono nella mente del giovane studente la domanda se potesse esistere un nesso fra la teologia ed il metodo matematico; questione assai rilevante in quel periodo, in cui la situazione religiosa di Breslavia era caratterizzata da forti contrasti fra protestanti e cattolici, e l'applicazione del metodo scientifico alla teologia si proponeva come uno strumento utile, se non addirittura necessario, per dare certezza al discorso religioso. Nell'*Autobiografia* Wolff racconta:

Ma poiché allora vivevo in mezzo ai cattolici e fin dall'infanzia osservai le dispute dei luterani con i cattolici notando in proposito che ognuno credeva di aver ragione, non riuscivo a togliermi dalla testa il pensiero se non fosse dunque possibile mostrare in teologia la verità in modo così distinto da essere, questa, esente da ogni contraddizione ⁽⁴⁾.

Tale proposito, che si può dire abbia animato l'intero percorso filosofico di Wolff, lo spinse a dedicarsi allo studio delle scienze matematiche, con un

⁽³⁾ Kaspar Neumann (1648-1716) nacque a Breslavia, città in cui intraprese i suoi primi studi presso il *Maria-Magdalenen-Gymnasium*; nel 1667 divenne studente di teologia all'Università di Jena, dove ebbe come professore Erhard Weigel (1625-1699) e dove fu ordinato pastore luterano. Nel 1678 divenne diacono del *Maria-Magdalenen-Gymnasium* e nel 1689 vicario. Di lui si ricordano le *Reflexionen über Leben und Tod bei denen in Breslau Gebornen und Gestorbenen* (1689); di esse non è rimasta alcuna traccia, se non una lettera di accompagnamento con la quale l'Autore le spedì a Leibniz, ottenendo da quest'ultimo un giudizio estremamente lusinghiero. L'influenza di Neumann sul giovane Wolff fu assai importante: H. J. DE VLEESCHAUWER nota che egli fu «l'ispiratore degli studi di Wolff», l'insegnante sotto la cui guida «Wolff imparò a pensare» (*La genèse de la méthode mathématique de Wolf. Contribution à l'histoire des idées au XVIII^e siècle*, in «Revue Belge de philologie et d'histoire», XI [1932], p. 657). Inoltre Neumann, cresciuto sotto la guida di Weigel ed istruito secondo i principi di una rigida formazione scientifica, fu fieramente avverso al movimento pietistico, che si andava in quel periodo affermando a Breslavia ad opera di Philipp Jakob Spener (1635-1705); la sua avversione ad ogni forma di misticismo e l'ostinata ricerca di una spiegazione scientifico-matematica ad ogni problema teologico caratterizzarono i suoi anni di insegnamento al *Maria-Magdalenen-Gymnasium* e non furono certo di poca influenza nella formazione del giovane Wolff.

⁽⁴⁾ «Weil ich aber da unter den Catholiken lebte und den Cifer der Lutheraner und Catholiken gegen einander gleich von meiner ersten Kindheit an wahrnahm, haben merkte, daß ein ieder Recht zu haben vermeinete; so lag mir immer im Sinne, ob es dann nicht möglich sey, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, daß sie keinen Widerspruch leide» (*Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, cit., pp. 120-121). Sulla situazione religiosa di Breslavia si veda l'eccellente lavoro di H. SCHÖFFLER, *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1974, p. 184 ss. Per l'influenza delle controversie religiose sull'orientamento del pensiero wolffiano si veda DE VLEESCHAUWER, *La genèse de la méthode mathématique de Wolf*, cit., pp. 651-677.

particolare interesse per il metodo da queste adottato. Il significato metodologico delle matematiche è chiaramente indicato da Wolff sempre nell'*Autobiografia*:

Quando allora ascoltavo che i matematici dimostrano le loro proposizioni in modo così certo che ognuno deve riconoscerle come vere, desideravo apprendere la matematica per il metodo, onde cercare di portare la teologia a certezza incontestabile ⁽⁵⁾.

Il tratto che caratterizzerà in profondità l'intera produzione filosofica wolffiana – l'utilizzo del metodo matematico in ogni campo del sapere – può essere dunque già riscontrato in germe nella sua formazione ginnasiale e nei suoi interessi di giovane studente.

Terminato il Ginnasio, nel 1699, Wolff si iscrisse all'Università di Jena, dove studiò scienze e matematica. Furono anni estremamente fruttuosi, in cui il giovane poté approfondire le proprie conoscenze sotto la guida di Georg Albrecht Hamberger (1662-1716), allievo di Erhard Weigel ⁽⁶⁾ e succeduto al Maestro a seguito della sua morte, avvenuta nel 1699. Fu proprio nell'ambito delle lezioni di matematica di Hamberger che Wolff poté studiare la *Medicina mentis* ⁽⁷⁾ di Tschirnaus ⁽⁸⁾, testo che, come racconta nell'*Autobiografia*, aveva avuto il

⁽⁵⁾ «Wie ich nun nach diesem hörete, daß die *Mathematici* ihre Sachen so gewis erwiefen, daß ein jeder dieselben vor wahr erkennen müsse, so war ich begierig die Mathematik *methodi gratia* zu erlernen, um mich zu befehligen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewisheit zu bringen» (*Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, cit., p. 121). Prosegue Wolff qualche pagina dopo: «Ma siccome il mio scopo principale era stato sempre rivolto alla teologia, assegnavo alla matematica una funzione secondaria. Non mi prefiggevo infatti nessun altro fine che quello di acuire il mio intelletto e di astrarre da essa [dalla matematica] le regole per guidarlo nell'esatta conoscenza della verità» (pp. 127-128).

⁽⁶⁾ Erhard Weigel (1625-1699) studiò ad Halle e a Lipsia; nel 1653 divenne professore di matematica e astronomia a Jena, dove ebbe come studente, fra gli altri, Leibniz. Tra i suoi numerosi scritti è da ricordare *Wienerischer Tugendspiegel* (Nürnberg, 1687). Egli era convinto della necessità di usare la matematica non soltanto nell'indagine della natura, ma anche dell'etica, poiché l'arte del calcolo non è solo un'operazione intellettuale, ma anche un esercizio di virtù. Come teorico del diritto naturale esercitò un notevole influsso su Pufendorf e, per il suo sapere enciclopedico, sul suo scolaro Leibniz. Cfr. W. SCHLEICHER, s. v. *Weigel, Erhard*, *Enciclopedia filosofica*, Milano, 2006, vol. XII, p. 12324.

⁽⁷⁾ Il titolo completo dell'opera è *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Amsterdam, 1687.

⁽⁸⁾ Ehrenfried Walter von Tschirnaus (1651-1708) studiò matematica, filosofia e medicina all'Università di Leida. Durante i suoi viaggi conobbe Spinoza e Huygens in Olanda, Newton in Inghilterra e Leibniz a Parigi, col quale mantenne una lunga corrispondenza. Dal 1682 fu membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi. Sotto l'influenza di Cartesio, Spinoza e Leibniz, Tschirnaus insiste sull'importanza di un metodo fondato insieme sull'esperienza e sulla matematica. Inoltre attribuisce alla logica non solo la funzione di controllo della correttezza formale del pensiero, ma anche quella di effettiva arte dell'invenzione (*ars inveniendi*). Cfr. V. VERRA, s. v. *Tschirnausen, Ehrenfried Walter von* in *Enc. fil.*, vol. XII, pp. 11797-11798.

desiderio di leggere già durante il Ginnasio a Breslavia, ma che non era stato allora in grado di reperire ⁽⁹⁾. Wolff trovava confermate nella *Medicina mentis* le sue prime intuizioni giovanili, ed in particolare quella dell'applicazione del metodo matematico a tutte le scienze. Non a caso l'interesse principale di Tschirnaus era costituito proprio dal metodo: nella *Medicina mentis* l'autore si sforzava di individuare una norma od un criterio validi per distinguere il vero dal falso, trovando nella sola matematica – e nel suo metodo – l'appagamento della sua ansiosa ricerca di certezza ⁽¹⁰⁾. L'influenza di Tschirnaus – che Wolff ebbe modo di conoscere personalmente a Lipsia nel 1702 e con cui si mantenne in corrispondenza epistolare per diversi anni – fu decisiva nella formazione del pensiero wolffiano ed indirizzò gli studi futuri del giovane.

Nel gennaio del 1703 Wolff si recò a Lipsia, dove presentò per la solenne *disputatio* una tesi accademica dal titolo: *Philosophia practica universalis, methodo mathematica conscripta* ⁽¹¹⁾. Pur trattandosi di un lavoro ancora acerbo dal punto di vista scientifico, è interessante notare come esso rappresenti un primo abbozzo della linea che Wolff seguirà nelle opere della maturità, in particolare nello *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum*. Sin da giovanissimo, infatti, Wolff si era fermato ad osservare che nel panorama filosofico del tempo mancava un'opera di sistemazione razionale dell'etica. «Avevo sentito dire – ricorda – che Cartesio aveva operato con magnifico successo la riforma della filosofia teoretica, ma non aveva posto mano a quella della filosofia pratica» ⁽¹²⁾: proprio a tale compito Wolff consacrò la sua vita di studioso, sforzandosi di costruire un vero e proprio sistema matematico per la trattazione dei problemi etici e giuridici. Un

⁽⁹⁾ Cfr. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, cit., p. 116 ss.

⁽¹⁰⁾ Per un approfondimento sul pensiero filosofico di Tschirnaus si vedano: *Ehrenfried Walther von Tschirnaus und die Frühaufklärung im Mittel-Osteuropa*, a cura di N. A. Figurovskiy, Berlin, 1960; E. WINTER, *Der Freund Spinozas Ehrenfried Walther von Tschirnaus: die Einheit von Theorie und Praxis*, Berlin, 1977; J. P. WURTZ, *Über einige offene oder strittige die Medicina Mentis von Tschirnaus betreffende Fragen*, in «*Studia Leibnitiana*», XX (1988), pp. 190-211.

⁽¹¹⁾ C. WOLFF, *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Lipsiae, 1703. La dissertazione è stata inserita poi nell'opera postuma *Meletemata mathematico-philosophica cum erudito orbe literarum commercio comunicata, quibus accedunt Dissertationes variae ejusdem argumenti et complura omnis eruditionis alia hinc illinc disperse obvia*, s. II, anno 1703, n. I, pp. 189-223, la cui *editio princeps* è di Halae, 1755. Noi utilizziamo la rist. anast. in *GW* (1974), s. II, vol. XXXV. D'ora in avanti la dissertazione verrà indicata col titolo *Philosophia practica universalis* [1703].

⁽¹²⁾ C. WOLFF, *Ratio praelectionum wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam*, s. II, c. VI, § 3. L'*editio princeps* è di Halae, 1718. Qui utilizziamo la rist. anast. della 2^a ed. (ivi, 1735) in *GW* (1972), s. II, vol. XXXVI.

primo tentativo in tale direzione era costituito appunto da questo breve scritto giovanile.

La dissertazione di Lipsia destò un'ottima impressione nell'ambiente universitario ed attirò l'interesse, fra gli altri, di Otto Menke (1644-1707), fondatore della rivista mensile «Acta Eruditorum», un organo culturale di primaria importanza che aveva guadagnato rapidamente una diffusione europea e che era destinato a circolare nel mondo accademico fino alla fine del secolo XVIII. Gli «Acta Eruditorum» raccoglievano i contributi delle più eminenti personalità accademiche, fra cui Tschirnaus e Leibniz, svolgendo un ruolo decisivo nella formazione dell'indirizzo culturale dell'epoca. Piacevolmente sorpreso dalla singolare applicazione del metodo matematico alla filosofia pratica e dalla padronanza con cui Wolff si muoveva nell'ambito della matematica, Menke gli propose di collaborare alla sua rivista. Fu proprio attraverso Menke che Wolff si mise in contatto con Leibniz, dando avvio ad una corrispondenza che durò fino al 1716, anno della morte del filosofo di Lipsia ⁽¹³⁾. Il primo contatto fra i due avvenne nel 1705, quando, su consiglio appunto di Menke, Wolff dedicò a Leibniz il suo secondo lavoro, la *Dissertatio algebraica de algorithmo infinitesimali differentiali* (Leipzig, 1704), ricevendo dal celebre filosofo una lunga lettera benevola, in cui questi esprimeva un notevole apprezzamento per il suo lavoro ⁽¹⁴⁾: cominciava così la loro lunga corrispondenza, che avrebbe profondamente influito sugli orientamenti filosofici di Wolff.

2. Wolff ad Halle

Il successo riscosso dalla dissertazione del 1703 dischiuse a Wolff le porte dell'insegnamento universitario. Nel 1706 ricevette una chiamata dalla prestigiosa Università di Halle, dove prese servizio come professore di matematica e, tre anni dopo, anche di fisica. Come professore Wolff ottenne subito uno straordinario successo per la fluidità dell'esposizione, la chiarezza e l'ordine dei pensieri nonché degli esempi utilizzati. Gli studenti accorrevano

⁽¹³⁾ Per la corrispondenza fra i due autori si veda *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, a cura di C. I. Gerhardt, Halle, 1860 (rist. anast., Hildesheim, 1963).

⁽¹⁴⁾ Lettera del 21 febbraio 1705 (*Briefwechsel*, cit., pp. 16-21).

numerosi alle sue lezioni, generando l'invidia e la gelosia degli altri professori, che peraltro Wolff spesso attaccava e criticava duramente ⁽¹⁵⁾.

Risale al 1709 la prima opera wolffiana del periodo di Halle, gli *Aërometriae elementa* ⁽¹⁶⁾, in cui l'Autore affronta, con notevole rigore scientifico, una materia estremamente ostica a quell'epoca: l'aria. La lucidità e la chiarezza con cui Wolff svolse questo argomento gli valsero la nomina a membro della Società Reale di Londra e dell'Accademia delle Scienze di Berlino. Fu tuttavia con la pubblicazione, nel 1713 – tre anni dopo la sua prima lezione di filosofia ad Halle –, dei *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* ⁽¹⁷⁾ che la fama di Wolff cominciò ad affermarsi anche al di fuori dell'ambito strettamente scientifico. Nei *Vernünfftige Gedanken* egli affronta il problema della conoscenza della verità, additando due vie per raggiungerla: quella del ragionamento sillogistico e quella dell'esperienza. L'intreccio fra queste due vie costituirà un tema che ricorrerà pressoché in tutte le opere wolffiane, senza che tuttavia il problema del rapporto fra ragione ed esperienza venga mai definitivamente risolto ⁽¹⁸⁾.

Dopo la pubblicazione, nel 1718, della *Ratio praelectionum wolffianarum in Mathesin et Philosophiam universam* ⁽¹⁹⁾, sono pubblicati, nel 1719, i *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* ⁽²⁰⁾, una sorta di opera enciclopedica in cui Wolff si propone di fornire una trattazione scientifica della metafisica. Scrive nella prefazione alla prima edizione:

Mi sono adoperato per non assumere nulla senza dimostrazione; infatti tutto quello che sostengo o è fondato in chiare esperienze o è dimostrato con argomentazioni adeguate [...]. Ho badato a che tutte le verità fossero connesse l'una

⁽¹⁵⁾ Cfr. GOTTSCHED, *Historische Lobschrift*, cit., p. 30.

⁽¹⁶⁾ C. WOLFF, *Aërometriae elementa*, Lipsiae, 1709 (rist. anast. in *GW* [1981], s. II, vol. XXXVII).

⁽¹⁷⁾ La traduzione italiana dei *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, Halae, 1713 (ora in *GW* [1965], s. I, vol. I) è stata curata da R. Ciafardone sotto il titolo di *Logica tedesca*, Bologna, 1978. Citeremo direttamente da questa traduzione.

⁽¹⁸⁾ Sul rapporto fra ragione ed esperienza vedi *infra*, pp. 37-42.

⁽¹⁹⁾ Vedi *supra*, p. 18, nota 12.

⁽²⁰⁾ C. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1719 (rist. anast. dell'ed. di Halae, 1751 in *GW* [1965], s. I, vol. II). L'opera è stata tradotta anche in italiano, col titolo di *Metafisica Tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Milano, 2003. Di qui in avanti tutte le citazioni dalla *Metafisica tedesca* fanno riferimento a questa traduzione.

con l'altra e l'intera opera fosse uguale a una catena, in cui sempre un anello è connesso con un altro e così ognuno con tutti ⁽²¹⁾.

Il proposito qui espresso di trattare ogni aspetto della metafisica secondo il metodo dimostrativo è ampiamente realizzato nell'opera, ove Wolff si preoccupa di non assumere alcuna affermazione per vera senza averne dimostrato prima le premesse. Tuttavia, oltre alla singolare applicazione del metodo matematico ai problemi ontologici, psicologici e teologici, l'opera si presta all'attenzione del lettore anche – e soprattutto – per il suo contenuto che, nei diversi campi del sapere metafisico, si pone in netto contrasto con l'allora prevalente dottrina pietistica, in particolare per quanto riguarda la teoria dell'armonia prestabilita fra anima e corpo, sostenuta con forza da Wolff e rigettata con altrettanta vigore dai pietisti. Quasi presagendo le critiche che gli verranno mosse in seguito, Wolff conclude la sua opera con una *Avvertenza* sul modo in cui risponderà alle obiezioni ai suoi scritti:

Non mi lascerò [...] sorprendere se alcuni dichiarano pubblicamente che essi hanno un'opinione diversa dalla mia, o anche che si immaginano bene che essi saprebbero obiettare con buoni argomenti qualcosa contro quello che io sostengo, sebbene non abbiano ancora imparato a intendere quanto, secondo la loro opinione, hanno avuto il coraggio di confutare ⁽²²⁾.

Fedele alle proprie intenzioni Wolff pubblicherà, nel 1724, un volume di *Annotazioni alla Metafisica tedesca* in cui risponderà – una ad una – alle obiezioni mossegli in quegli anni dai pietisti, rimanendo sempre fedele alle affermazioni che aveva sostenuto nella *Metafisica tedesca* ⁽²³⁾.

Nel 1719, tuttavia, lo scontro con i pietisti doveva ancora esplodere e Wolff ebbe il tempo di pubblicare altre due importanti opere in lingua tedesca: i

⁽²¹⁾ Prefazione alla 1^a ed. della *Metafisica Tedesca*.

⁽²²⁾ C. WOLFF, *Erinnerung, wie er es künftig mit den Einwürfen halten will, die wider seine Schriften gemacht werden*, § 2. L'editio princeps è di Francofurti a. M.-Lipsiae, 1719. È disponibile la rist. anast. dell' ed. di Halae, 1751 in *GW* (1965), s. I, vol. II. Anche l'*Erinnerung* è tradotta all'interno della *Metafisica tedesca*.

⁽²³⁾ C. WOLFF, *Anmerkungen über die vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt zu besserem Verstande und bequemern Gebrauche derselben*, Francofurti a. M., 1724 (rist. anast. dell'ed. del 1740 in *GW* [1983], s. I, vol. III). Anch'esse sono tradotte nella *Metafisica tedesca* col titolo di *Annotazioni alla metafisica tedesca*. Citeremo da questa traduzione.

Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit ⁽²⁴⁾, in cui sono trattati i problemi morali sulla base delle convinzioni metafisiche espresse nella *Metafisica tedesca* e per la prima volta viene affrontato esplicitamente il tema della legge naturale, e i *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaften Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts* ⁽²⁵⁾, trattato di filosofia civile e politica, in cui vengono applicati i principi della legge naturale alla società in generale, ed in particolare alla società politica.

Con quest'opera si chiude il primo periodo della vita di Wolff nel quale, dopo i brillanti studi giovanili e grazie alla competenza dimostrata in pressoché tutti i campi del sapere, il filosofo di Breslavia era riuscito ad acquistare una solida posizione accademica e a riscuotere una fama che oltrepassava i confini della Germania. L'apparente tranquillità era però destinata a finire: alle porte c'era il violento scontro con i pietisti e la drammatica cacciata dall'Università di Halle.

3. Lo scontro con i pietisti

Nel 1721 la vita di Wolff subì una svolta repentina, anche se forse non inaspettata. Il 12 luglio di quell'anno, in occasione della cerimonia ufficiale nella quale egli rassegnava nelle mani di Joachim Lange (1670-1744) ⁽²⁶⁾ la carica di prorettore dell'Università, pronunciò un discorso solenne sulla morale naturale dei Cinesi. I dissapori che ormai esistevano fra Wolff e i teologi pietisti, soprattutto a seguito della pubblicazione della *Metafisica tedesca*, erano destinati, con questo discorso, ad acuirsi e a sfociare in violenti attacchi ed accuse di ateismo, soprattutto da parte del suo successore al prorettorato e principale avversario: Joachim Lange.

⁽²⁴⁾ L'*editio princeps* è di Francofurti a. M.-Lipsiae, 1720. È disponibile la rist. anast. dell'ed. del 1733 in *GW* (1976), s. I, vol. IV. In Italia sono conosciuti come *Morale tedesca*.

⁽²⁵⁾ L'*editio princeps* è di Francofurti a. M.-Lipsiae, 1721. È disponibile la rist. anast. dell'ed. del 1736 in *GW* (1975), s. I, vol. V. In Italia sono conosciuti come *Politica tedesca*.

⁽²⁶⁾ Johann Joachim Lange (1670-1744) fu professore di teologia all'Università di Halle a partire dal 1709. In forza del suo protestantesimo pietistico, giudicò irreligiose le dottrine professate in quella Università da Wolff. Nel 1723 pubblicò ad Halle lo scritto *Causa Dei et religionis naturalis, adversus atheismum*, in cui illustrava l'ateismo di fondo del wolffismo, nonché una *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita*, Halae, 1723 (rist. anast. in *GW* [1986], s. III, vol. XXIII), ove cercava di dare alle dottrine leibniziane uno sviluppo meno pericoloso per la religione.

Il discorso del 1721 non fu ben accolto dai pietisti a causa dell'esplicito apprezzamento per la morale naturale e laica del popolo cinese, che Wolff portava ad esempio contro la morale irrazionalistica e fideistica del pietismo. Il malumore dei teologi di Halle si accrebbe ulteriormente quando si sparse la notizia che il discorso era stato pubblicato nel 1722 a Roma, con il nulla osta del S. Uffizio, e lo scontro si fece allora più aperto e violento ⁽²⁷⁾. Nel 1723 Lange pubblicò ad Halle uno scritto – la *Causa Dei et religionis naturalis, adversus atheismum* – in cui formulava le sue accuse di ateismo alla filosofia wolffiana, convincendo il re di Prussia, Federico Guglielmo I, ad emanare, l'8 novembre 1723, un decreto in cui sollevava Wolff da tutti i suoi incarichi accademici e gli comandava pena la morte di allontanarsi dall'Università di Halle e dall'intero territorio prussiano entro ventiquattro ore. Wolff diede immediatamente esecuzione al decreto e, lasciando ad Halle la moglie ed un figlio di un anno, si rifugiò in Sassonia; solo qualche tempo dopo si recò a Marburgo dove, si può dire, iniziò la sua seconda vita.

Il discorso sulla morale naturale dei Cinesi fu soltanto la goccia che fece traboccare il vaso. I dissapori fra Wolff e i pietisti avevano cominciato ad affiorare già con la pubblicazione della *Metafisica tedesca*, nella quale Wolff sosteneva tesi in aperto contrasto con la teologia pietista ⁽²⁸⁾. L'impatto della *Metafisica tedesca* sull'ambiente filosofico e teologico di Halle è registrato nelle *Anmerkungen über die vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1724), annotazioni aggiunte da Wolff alla sua opera per rispondere alle obiezioni che erano state sollevate contro di essa dai pietisti. In esse Wolff difende la nozione di religione naturale, attorno alla quale si erano addensate le critiche più aspre dei pietisti. La piena adesione di Wolff alla dottrina della religione naturale era infatti considerata negli ambienti pietistici come un'apertura

⁽²⁷⁾ Nel 1726 venne pubblicata anche in Germania l'*Oratio de Sinarum philosophia practica*, il discorso che Wolff aveva pronunciato cinque anni prima sulla morale dei Cinesi. Il testo lasciava sostanzialmente immutato il discorso, corredandolo di ampie note giustificative e polemiche. Cfr. C. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica, in solenni panegyri recitata, cum in ipso Academiae Halensis natali XXVIII die XII Julii A. O. R. 1721 fasces prorectorales successorii traderet, notis uberius illustrata*, Francofurti a. M., 1726. La dissertazione è stata inserita poi in *Meletemata mathematico-philosophica*, s. III, anno 1721, n. IV, pp. 22-126.

⁽²⁸⁾ L'aspra e lunga controversia tra Wolff e i teologi di Halle (1723-1735), che fu suscitata dalla pubblicazione della *Metafisica tedesca* e dalla *Oratio de Sinarum philosophia practica*, e che fu proseguita dagli anti-wolffiani J. F. Budde, A. Rüdiger e, soprattutto, C. A. Crusius, è considerata da M. Wundt come «il più grande evento dell'Illuminismo tedesco, in cui si manifesta nel modo più distinto il contenuto di esso» (M. WUNDT, *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung*, in *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, a cura di Th. Haering, Stuttgart-Berlin, 1941, p. 233).

alle istanze razionalistiche ed atee della società ⁽²⁹⁾. In tali ambienti, il tentativo di fornire una spiegazione esclusivamente razionale delle verità di fede – tentativo in cui, sostanzialmente, consiste la dottrina della religione naturale – era visto come funzionale a fare della religione – e di Dio – un mero prodotto della ragione umana, e della rivelazione un dato assolutamente irrilevante. L'accusa che i pietisti di Halle mossero a Wolff fu proprio quella di aver ridotto la teologia alla filosofia, riconducendo la religione esclusivamente sotto la sfera della ragione e sottraendola alla dimensione del mistero e della rivelazione; ad essi sembrava che Wolff volesse confinare le verità della fede entro ciò che la ragione era in grado di dimostrare scientificamente, quasi che fuori dal ragionare scientifico non vi fosse alcuna verità e la rivelazione avesse costantemente bisogno di una verifica da parte della ragione. Sollecitato evidentemente dalle obiezioni di Lange, Wolff si preoccupò di chiarire nelle *Annotazioni alla metafisica tedesca* la propria posizione in merito al rapporto fra ragione e rivelazione, filosofia e teologia. Egli scrive:

Ho sempre desiderato che la teologia e la filosofia non dovessero essere confuse l'una con l'altra, quantunque io sia dell'opinione che, se in entrambe si trova la verità, nessuna possa essere opposta all'altra ⁽³⁰⁾.

Secondo Wolff teologia e filosofia sono essenzialmente distinte, attenendo la prima alle verità soprannaturali, che sfuggono alla ragione dell'uomo, la seconda alle verità naturali, che sono invece conoscibili e dimostrabili dalla ragione ⁽³¹⁾. Per questo motivo la teologia è superiore alla filosofia ⁽³²⁾, poiché le viene in soccorso proprio laddove la ragione non è in grado di spingersi. La rivelazione interviene allora per sopperire ai limiti della ragione, per condurre

⁽²⁹⁾ Per il panorama religioso nell'Europa del secolo XVII e le polemiche suscitate dal woffismo in campo filosofico e teologico si vedano H. STEPHAN, *Christian Wolff und die Wolffische Theologie*, in *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, vol. XXI, Leipzig, 1908, pp. 452-464; E. ZELLER, *Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie*, in *Vorträge und Abhandlungen*, Leipzig, 1875, pp. 138-148 e N. MERKER, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari 1968, pp. 128-135.

⁽³⁰⁾ *Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 381 (p. 1419).

⁽³¹⁾ Cfr. *ibidem*.

⁽³²⁾ «Se [...] la teologia non dicesse nient'altro che quanto la Bibbia insegna, e non volesse anche aggiungere ciò che essa non dice, e se la filosofia rimanesse a ciò che si lascia dimostrare dalla ragione, allora la distinzione fra verità soprannaturali e verità naturali si mostrerebbe meglio, si vedrebbero più facilmente la necessità e la superiorità della religione rivelata su quella naturale e si eliminerebbe molta controversia che sorge dalla filosofia portata intempestivamente in teologia» (*Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 381[p. 1419]).

l'uomo nel misterioso campo del soprannaturale, ove egli non sarebbe in grado di approdare confidando sulle sue sole forze naturali. La conoscenza di Dio è possibile solo se l'uomo impiega «tutte le sue forze» ⁽³³⁾, quelle soprannaturali – che lo guidano alla scoperta delle verità di fede – e quelle naturali – che, mediante la ragione e l'esperienza, lo guidano alla conoscenza naturale di Dio. Vi è una essenziale collaborazione fra ragione e rivelazione: laddove la prima esaurisce il proprio compito, interviene la seconda. E non vi è alcuna contraddizione fra le due, poiché «l'intelletto divino – che è fonte di tutte le verità – non può produrre nulla di contraddittorio» e quindi «neppure ciò che Dio deve aver rivelato può essere contrario alle verità della ragione» ⁽³⁴⁾. La rivelazione, che pur si pone su un piano superiore a quello della ragione – ed è per questo, per così dire, «soprarazionale» – non è però irrazionale, cioè contro la ragione. Ciò a dire che quanto è rivelato nelle Sacre Scritture se, da una parte, non è pienamente conoscibile dall'uomo attraverso la propria ragione, dall'altra non è neppure di scandalo alle verità della ragione, che trovano anzi conferma – e quasi «consacrazione» – nelle parole della Bibbia. In forza di questo «accordo» fra ragione e rivelazione, più volte affermato nella *Metafisica tedesca*, Wolff è persuaso di sostenere una dottrina per nulla in contrasto con la religione cristiana; egli scrive infatti:

Nessuno può negare che io abbia dimostrato un Dio tale quale noi cristiani veneriamo, e che non insegni intorno a Lui per via razionale diversamente da come Egli si è rivelato nel Suo verbo ⁽³⁵⁾.

D'altra parte Wolff non smette di ripetere che nella sua opera egli non ha cercato di fare altro che sostenere con argomenti razionali le verità rivelate, con l'intento di dimostrare la fallacia degli atei, che proprio sulla base di argomentazioni razionali negano l'esistenza di Dio. Scrive Wolff a conclusione delle *Annotazioni alla metafisica tedesca*:

⁽³³⁾ *Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 354 (p. 1387).

⁽³⁴⁾ *Metafisica tedesca*, c. VI, § 1014 (p. 785). Sull'armonia fra ragione e rivelazione, Wolff ritorna più volte anche nelle *Annotazioni alla metafisica tedesca*: «La ragione potrebbe ricavare intorno agli attributi di Dio proprio ciò che troviamo di essi nel verbo rivelato di Dio. Infatti l'armonia tra il verbo di Dio e la ragione è molto ammissibile per coloro che sono invaghiti della religione cristiana, e ancor più ammissibile lo è se questo accordo è corroborato anche dall'esperienza» (§ 354 [p. 1387]). Cfr. poi §§ 346, 380-385, 388, 420, 421.

⁽³⁵⁾ *Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 425 (p. 1467).

Spero soprattutto che le presenti *Annotazioni* metteranno a dovizia dinanzi agli occhi che ho dottrine fondamentali con cui la religione naturale è consolidata e quella rivelata è difesa contro tutte le obiezioni che i suoi nemici possono rivolgere contro di essa partendo dalla conoscenza naturale ⁽³⁶⁾.

Di fronte alle accuse di ateismo che gli venivano mosse dai pietisti, Wolff risponde che non soltanto le dottrine da lui predicate sono in perfetta armonia con la religione cristiana, ma addirittura egli, proprio perché spintosi a cercare una spiegazione razionale dell'esistenza di Dio e delle altre verità della fede, si è fatto paladino e difensore della religione contro gli attacchi che le venivano mossi dall'ateismo.

4. Gli anni di Marburgo ed il ritorno ad Halle

Una volta allontanato da Halle nel 1723 ed inutilmente corteggiato da diverse Università tedesche, che speravano di poter godere dei suoi servigi, Wolff decise dunque di trasferirsi a Marburgo, dove iniziò il secondo – e più felice – periodo della sua carriera di docente universitario. Come racconta Gottsched nella biografia, all'inizio dell'anno 1724 Wolff cominciò le sue lezioni presso la nuova Università, attirando decine di studenti da ogni parte della Germania, dalla Svizzera, dall'Olanda, dalla Danimarca e dalla Svezia ⁽³⁷⁾. Proprio in quell'anno furono pubblicate le *Anmerkungen über die vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, opera in cui Wolff, come abbiamo visto, rispondeva alle accuse di ateismo rivoltegli dai pietisti. L'insegnamento di Wolff fu accolto molto positivamente nella nuova città e la sua dottrina cominciò a circolare anche al di fuori di Marburgo, incontrando un favore sempre crescente non soltanto presso il mondo accademico, ma anche presso la gente comune. D'altronde, come ha giustamente notato Merker in un suo approfondito studio sull'illuminismo tedesco e sull'incidenza della filosofia wolffiana nella Germania della prima metà del Settecento,

⁽³⁶⁾ *Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 428 (p. 1471).

⁽³⁷⁾ Cfr. GOTTSCHED, *Historische Lobschrift*, cit., p. 73.

il Wolff delle opere tedesche [era] simbolo di una *libertas philosophandi* la quale, come proclamazione del diritto di dire pubblicamente la propria opinione sulle cose dell'esperienza e di generalizzarla in principi razionali, rispondeva perfettamente all'esigenza dell'uomo borghese di dare un senso razionale alla propria esistenza individuale e sociale ⁽³⁸⁾.

Gli anni di Marburgo furono estremamente produttivi anche dal punto di vista scientifico. Consapevole dell'accresciuto favore che accompagnava i suoi scritti – anche al di fuori dei confini della Germania – Wolff sentì l'esigenza di esporre in lingua latina – la lingua allora universale – il contenuto del suo pensiero. La «sistemazione latina» ⁽³⁹⁾, avviata nel 1730 con la pubblicazione della *Philosophia prima sive ontologia* ⁽⁴⁰⁾, occupò gli ultimi ventiquattro anni della vita di Wolff, e giunse a coprire l'intera produzione tedesca wolffiana – ne costituì sostanzialmente una riedizione in latino –, comprendendo anche – con lo *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* – materie sino ad allora non affrontate compiutamente, come ad esempio quella giuridica. Sono di questi anni la *Cosmologia generalis* ⁽⁴¹⁾, la *Psychologia empirica* ⁽⁴²⁾, la *Psychologia rationalis* ⁽⁴³⁾, la *Theologia naturalis* ⁽⁴⁴⁾ e la *Philosophia practica universalis* ⁽⁴⁵⁾.

⁽³⁸⁾ MERKER, *L'illuminismo tedesco*, cit., p. 127. In accordo ad una visione borghese del mondo e della vita era anche, secondo Merker, la posizione wolffiana in materia di religione: «All'uomo medio borghese che voleva condurre la sua vita intellettuale ed etica in base a principi razionali, ma senza rinunciare per questo alla fede religiosa tradizionale, e la cui attività si svolgeva di fatto, variamente adattandosi, entro gli schemi più o meno larghi dell'assolutismo illuminato, l'impronta moderata del wolffismo forniva un'ideologia generale in cui egli poteva riconoscersi e in cui, soprattutto, vedeva elevate a dignità di teoria le esigenze – oggettivamente moderate e certamente non ancora rivoluzionarie – della sua prassi quotidiana. Chi non intendeva seguire il misticismo pietistico, ma nemmeno giurare sul sistema proposto dalla teologia ortodossa, poteva ben credere di aver trovato nei “pensieri razionali” di Wolff una strada da seguire senza suscitare troppo scandalo, ed un rifugio contro l'estremismo sentimentale dei pietisti e il dottrinarismo dell'ortodossia» (p. 130).

⁽³⁹⁾ Così la chiama CAMPO nel suo *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit., vol. II, p. 547.

⁽⁴⁰⁾ C. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1730 (rist. anast. della 2^a ed. [ivi, 1736] in GW [1962], s. II, vol. III). D'ora in avanti semplicemente *Philosophia prima sive ontologia*.

⁽⁴¹⁾ C. WOLFF, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1731 (rist. anast. della 2^a ed. [ivi, 1737] in GW [1964], s. II, vol. IV).

⁽⁴²⁾ C. WOLFF, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1732 (rist. anast. della 2^a ed. [ivi, 1738] in GW [1968], s. II, vol. V).

⁽⁴³⁾ C. WOLFF, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae*

Con le opere latine, che compaiono diversi anni dopo le opere tedesche e a conclusione dell'aspra controversia con i teologi di Halle, non si assiste ad una sostanziale revisione del pensiero wolffiano, né tantomeno al rinnegamento delle tesi centrali della sua filosofia. Si può anzi dire che Wolff non abbia conosciuto, nel corso della sua vita, alcun significativo cambiamento di prospettiva filosofica, rimanendo sempre fedele alle proprie posizioni, sia in metafisica sia, soprattutto, in teologia. Da questa caratteristica continuità di pensiero va semmai eccettuato il periodo dei primi studi universitari, in cui il giovane Wolff, sotto l'influenza di Leibniz, ha dovuto più volte mettere in discussione le sue tesi, oscillando da una parte all'altra prima di approdare a posizioni più stabili: ma si tratta del normale percorso di formazione di un pensiero filosofico che conosce indecisioni e travagli iniziali per poi consolidarsi in più ferme vedute.

Le opere latine comunque, lungi dall'inaugurare un nuovo indirizzo filosofico, costituirono una sistemazione – non solo linguistica, ma soprattutto metodica – del pensiero wolffiano, caratterizzandosi per un massiccio ricorso al metodo matematico. Di questo è chiara espressione il costante richiamo, evidente nel titolo, ad una trattazione *methodo scientifica*, cioè ancorata ai principi del ragionare scientifico, con la quale viene portata a perfetto compimento l'intenzione espressa da Wolff nella prefazione alla *Metafisica tedesca* e già richiamata in precedenza ⁽⁴⁶⁾.

I successi riscossi da Wolff a Marburgo non rimasero senza eco nel resto della Germania e giunsero sino alle orecchie del re di Prussia, il quale, come nota Gottsched nella sua biografia, «cominciò a vedere la sua innocenza» ⁽⁴⁷⁾. Nel novembre del 1733 Federico Guglielmo I ordinò che venisse spedita a Wolff una

explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1734 (rist. anast. della 2^a ed. [ivi, 1740] in GW [1972], s. II, vol. VI).

⁽⁴⁴⁾ La *Theologia naturalis* si suddivide in due parti: *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1736 (rist. anast. della 2^a ed. [ivi, 1739] in GW [1978], s. II, vol. VII/1-2); *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione Entis perfectissimi et natura animae demonstrantur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1737 (rist. anast. della 2^a ed. [ivi, 1741] in GW [1981], s. II, vol. VIII).

⁽⁴⁵⁾ Anch'essa divisa in due parti: *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1738 (rist. anast. in GW [1971], s. II, vol. X); *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae natura a priori demonstrantur*, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1739 (rist. anast., GW [1979], s. II, vol. XI). D'ora in avanti semplicemente *Philosophia practica universalis*.

⁽⁴⁶⁾ Vedi *supra*, pp. 20-21.

⁽⁴⁷⁾ GOTTSCHED, *Historische Lobschrift*, cit., p. 88

lettera in cui si esprimeva il dispiacere di Sua Maestà per il torto da lui subito anni prima e in cui gli veniva offerto di ritornare ad Halle come vice cancelliere dell'Università, con la promessa della protezione di Sua Maestà. Wolff declinò quest'offerta e preferì rimanere a Marburgo, luogo in cui aveva trovato l'ambiente ideale per insegnare e per proseguire i suoi studi. Nel frattempo, tuttavia, Federico Guglielmo I morì e sul trono di Prussia succedette il figlio Federico II. Quest'ultimo vedeva con favore le teorie politiche wolffiane, che propugnavano un modello di Stato di tipo paternalistico in cui il sovrano, chiamato a vivere, a mo' di esempio, l'amore verso i propri sudditi, non si limitava a svolgere una funzione di amministratore dello Stato, ma si poneva come un vero e proprio educatore o, meglio ancora, come un pedagogo. Nella *Politica tedesca* Wolff scriveva: «le persone regnanti si comportano nei confronti dei sudditi come i padri verso i figli»⁽⁴⁸⁾. La sintonia fra la visione politica wolffiana e quella di Federico II, considerato il prototipo settecentesco del principe illuminato, fece sì che, nel 1740, il nuovo re di Prussia richiamò Wolff ad Halle. Questa volta Wolff accettò ed il 6 dicembre di quello stesso anno ritornò nella città della Sassonia insieme alla famiglia, venendo accolto con grande gioia dagli abitanti.

Gli anni di Halle furono caratterizzati soprattutto dalla stesura dello *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, opera in otto volumi, in cui Wolff offre una completa trattazione del diritto naturale, dai principi generali fino agli aspetti più specifici. Lo *Jus naturae*, scritto nell'arco di ben otto anni, dal 1740 al 1748, rappresenta probabilmente il tentativo più completo in epoca moderna di trattare in maniera scientifica il diritto naturale⁽⁴⁹⁾. L'eccessiva lunghezza dell'opera, che poteva scoraggiare il lettore, spinse Federico II a chiedere a Wolff di redigere un'opera riassuntiva, ad uso didattico, in cui venissero ricapitolati i principali temi affrontati nello *Jus naturae*. Nacquero così le *Institutiones juris naturae et gentium* che, dedicate proprio al re Federico II, furono pubblicate ad Halle nel 1750⁽⁵⁰⁾. Negli ultimi anni della sua vita Wolff si dedicò allo studio dello *Jus gentium*⁽⁵¹⁾ e della filosofia morale⁽⁵²⁾.

⁽⁴⁸⁾ Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaften Leben der Menschen, T. II, c. II, § 264.

⁽⁴⁹⁾ C. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, Partes I-VIII, Halae, 1740-8 (rist. anast. in *GW* [1972], s. II, voll. XVII-XXIV). D'ora in avanti semplicemente *Jus naturae*.

⁽⁵⁰⁾ C. WOLFF, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae, 1750 (rist. anast. in *GW* [1969], s. II, vol. XXVI). D'ora in avanti semplicemente *Institutiones*.

⁽⁵¹⁾ C. WOLFF, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halae, 1749 (rist. anast. in *GW* [1972], s. II, vol. XXVI). D'ora in avanti semplicemente *Jus gentium*.

Da tempo malato di gotta, Wolff si spense ad Halle il 9 aprile del 1754 pronunciando sul letto di morte, secondo il racconto di Gottsched, queste ultime parole, ricche di fede: «Signore Gesù, mio Salvatore, dammi forza in quest'ora importante!»⁽⁵³⁾.

⁽⁵²⁾ C. WOLFF, *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*, Partes I-V, Halaë, 1750-3 (rist. anast. in *GW* [1970], s. II, voll. XII-XVI).

⁽⁵³⁾ Cfr. GOTTSCHED, *Historische Lobschrift*, cit., p.147.

CAPITOLO SECONDO

La filosofia come scienza del possibile

SOMMARIO: 1. *Cognitio historica, mathematica e philosophica*. – 2. Il problema del metodo: ragione ed esperienza. – 3. Metodo filosofico e metodo matematico. – 4. Il principio di non contraddizione. – 5. Il principio di ragion sufficiente. – 6. Essere e possibile. – 7. Necessario e contingente. – 8. La perfezione. – 9. Una filosofia razionalistica.

1. *Cognitio historica, mathematica e philosophica*

Lo spirito dell'Illuminismo, che si sviluppò con particolare efficacia nella Prussia settecentesca per opera soprattutto di Leibniz, pervase sotto molteplici aspetti la filosofia di Christian Wolff, da molti indicato come il più autorevole rappresentante dell'Illuminismo tedesco ⁽¹⁾. L'influenza di Leibniz sul filosofo di

⁽¹⁾ Di questa opinione è ad es. G. WINDELBAND che nella sua *Storia della filosofia moderna*, trad.it., Firenze, 1925, vol. II, p. 77, definisce la filosofia wolffiana come «la forma più matura dell'Illuminismo». Si vedano anche F. VALJAVEC, *Storia dell'Illuminismo*, trad. it., Bologna, 1973, pp. 145-150; MERKER, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, cit., pp. 121-135.

Su Leibniz si vedano, in particolare per quel che riguarda la sua concezione giuridica e politica, G. TARELLO, *Il diritto come sistema di proposizioni e l'individuo come soggetto: Leibniz giurista*, in *Le ideologie della codificazione nel secolo XVIII*, Genova, 1971, pp. 89-103; Erik WOLF, *Leibniz als Rechtsphilosophie*, in *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M., 1972; Y. BELAVAL, *Religion et fondement du droit chez Leibniz*, in «Archives de philosophie du droit», 1973, pp. 85-92; G. KALINOWSKI, *La logique juridique de Leibniz. Conception et contenu*, in «Studia Leibnitiana», 1977, pp. 168-189; J.-L. GARDIES, *La rationalité du droit chez Leibniz*, in «Archives de philosophie du droit», 1978, pp. 115-129; F. PIRO, *Jus-justum-justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz*, in «Annali dell'istituto italiano per gli studi storici», 1981-82, pp. 1-54; M. DARIO, *Sul principio del diritto in Leibniz. Note critiche ad alcune interpretazioni*, in «Sapienza», 1985, pp. 327-330; D. CAMPANALE, *Il diritto naturale fra metafisica e storia: Leibniz e Vico*, Torino, 1988; M. DARIO, *I gradi del diritto naturale in Leibniz*, in «Renovatio», 1988, pp. 452-462; R. SÈVE, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, 1989; ID., *Leibniz. Le droit de la raison*, Paris, 1994; A. ROBINET, *Loi naturelle et loi positive dans l'architectonique archaïque de l'œuvre de Leibniz*, in «Studia Leibnitiana», 1995, pp. 159-170; Y. C. ZARKA, *Le droit naturel selon Leibniz*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1995, pp. 83-94; G. TORRESETTI, *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, Milano, 2000; L. BASSO, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Soveria Mannelli (CZ), 2005; G. TORRESETTI, *L'impero della ragione. Ars Combinatoria: la concezione del diritto in Leibniz*, Macerata, 2008.

Breslavia fu innegabile, per quanto quest'ultimo rifiutasse sempre la denominazione coniata da Bilfinger di «leibniziano-wolffiana» per descrivere la sua filosofia ⁽²⁾. La tesi della filiazione diretta della filosofia wolffiana da quella leibniziana fu sostenuta, fra gli altri, da Fischer ⁽³⁾ e Zeller ⁽⁴⁾, ed ebbe un antecedente illustre in Hegel, il quale, come abbiamo già ricordato, considerava il wolffismo «una sistemazione pedantesca della filosofia leibniziana» ⁽⁵⁾. Nonostante questa tesi sia prevalsa nella storiografia per oltre un secolo il problema dell'influenza di Leibniz sulla filosofia wolffiana rimane ancora aperto e, se non si dubita che una certa influenza vi sia stata, si comincia a ritenere che non debba essere sopravvalutata ⁽⁶⁾. Quel che però conta rilevare è che, al di là dell'importanza degli influssi leibniziani, le istanze illuministiche dominanti all'epoca vennero nel loro complesso accolte da Wolff che, con grande abnegazione e rigore scientifico, cercò di incorporarle all'interno del suo vasto sistema filosofico. Wolff non rimase affatto estraneo allo spirito illuministico, anzi se ne lasciò impregnare a tal punto da divenirne uno straordinario interprete. Sotto questo profilo si può dire che Wolff sia stato fino in fondo un uomo del suo tempo ed il grande successo che le sue opere riscossero – anche sul piano editoriale ⁽⁷⁾ – poté spiegarsi proprio per la loro capacità di esprimere le istanze

⁽²⁾ G. B. Bilfinger fu discepolo di Wolff e nelle sue *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (Tubingae, 1725), cercando di difendere la metafisica del Maestro contro gli attacchi dei teologi di Halle, ne riconosceva la diretta dipendenza da Leibniz e la chiamava «leibniziano-wolffiana». Nella sua autobiografia Wolff stesso si prese cura di respingere questa definizione: «Allora non si pensava a una *philosophia leibnitiana*, dal momento che di Leibniz non conoscevo altro che lo *Schediasma de notione substantiae* e il *De veritate, cognitione et notionibus*, [...] e ciò che trovavo sull'armonia prestabilita negli *Acta* di Lipsia e nel *Dizionario* di Bayle. Ma siccome la *Theodicea* di Leibniz e la sua polemica con Clarke erano pubblicate quando scrissi la *Metafisica tedesca*, ho accolto da lui alcuni concetti nell'ontologia, nella cosmologia e nella psicologia razionale e li ho uniti al mio sistema. E ciò ha poi dato motivo a Bilfinger, avendo egli chiamato *leibnitio-wolffiana* la mia metafisica, di denominare leibniziano-wolffiana la mia filosofia in generale» (*Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, cit., pp. 140-142).

⁽³⁾ Cfr. K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, 1929, vol. II, pp. 612-620.

⁽⁴⁾ Cfr. E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, 1873, pp. 211-273. Qui Zeller scrive: «Ora questo sistema non era essenzialmente altro che quello leibniziano [...]. Egli [Wolff] non ha formulato nessun nuovo punto di vista di profondo significato: tutti i pensieri fondamentali del suo sistema gli sono forniti da Leibniz, e il suo merito personale consiste soltanto nello sviluppo metodico di questi pensieri» (pp. 213-214).

⁽⁵⁾ HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. III/2, p. 206.

⁽⁶⁾ È di questo avviso, ad es., S. CARBONCINI, *Nuovi aspetti del rapporto tra Christian Wolff e Leibniz. Il caso della Monadologie*, in *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs. Gedenkband für Werner Arndt*, a cura di L. Cataldi Madonna, in *GW* [2005], s. III, vol. XCVIII, pp. 11-45.

⁽⁷⁾ In un'epoca in cui un libro di duemila copie di tiratura rappresentava un ottimo successo editoriale, i *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, il trattato di

profonde che animavano la società prussiana – ma ben si potrebbe dire europea – della prima metà del Settecento. Con Wolff l'ideale illuministico raggiunse l'apice della sua ascesa. La pretesa razionalistica di fornire una spiegazione scientifica di tutto ciò che è reale venne portata a compimento nel sistema wolffiano che si presentava allora come un'esposizione completa e rigorosa delle verità attinenti ai diversi campi del sapere.

Con Wolff venivano a congiungersi i due punti di vista che avevano profondamente diviso E. W. von Tschirnhaus e C. Thomasius e che, presi insieme, ben riassumevano la mentalità illuministica. Tschirnhaus rivendicava la necessità di dare alla filosofia un metodo certo che si identificava, in ultima istanza, col metodo matematico. Da parte sua, Thomasius era convinto che centro di gravità della filosofia doveva essere l'utilità pratica del sapere, finalizzato ad assicurare all'uomo una vita felice. Nella *Philosophia rationalis sive logica* Wolff esordiva esprimendo così le proprie intenzioni: «Mi accingo a svolgere un lavoro arduo e difficile, nel tentativo di rendere la filosofia comprensibile a tutti, certa ed utile»⁽⁸⁾. L'ideale illuministico di una filosofia dominata da un metodo certo e rigoroso – secondo l'insegnamento di Cartesio – e rivolta alla prassi non poteva essere espresso con parole più chiare. Secondo Wolff la ragione per cui sino ad allora la filosofia non aveva avuto una reale efficacia chiarificatrice era stata la mancanza di un metodo certo e preciso. L'uomo, per essere felice, aveva bisogno di una verità sicuramente riconosciuta, secondo la quale poter vivere rettamente ed utilmente. Compito della filosofia non poteva essere che quello di fornire all'uomo concetti chiari e prove fondamentali per conoscere con certezza la verità e determinare le proprie azioni in vista del fine ultimo della felicità: la certezza veniva in un certo senso subordinata all'utilità⁽⁹⁾.

logica che Wolff aveva pubblicato nel 1713, superò già nel 1728 e dopo cinque ristampe le ottomila copie (e ne seguirono altre nove ristampe fino alla morte di Wolff nel 1754).

⁽⁸⁾ *Dedicatio della Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere.* L'editio princeps è di Francofurti a. M.-Lipsiae, 1728. Noi utilizziamo la rist. anast. della 3^a ed. [ivi, 1740], in GW (1983), s. II, vol. I/1-3.

⁽⁹⁾ L'interesse di Wolff per la prassi è testimoniato più volte nelle sue opere. Perfino nelle *Annotazioni alla metafisica tedesca*, materia che «di solito si reputa puramente speculativa», egli dichiara di non insegnare nulla in cui «l'intenzione non [sia] rivolta alla prassi» (*Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 72 [p. 1005]). Come riferito poi da Hans M. Wolff, Wolff riassumeva così, in polemica con l'ortodossia protestante, il suo programma: «mi sono proposto di trattare la filosofia in una maniera tale che nella vita umana e nel lavoro professionale ognuno la possa utilizzare. Ho ritenuto infatti che sia una dannosa illusione il volerla imparare soltanto per aver materia di conversazione in società e di discussione nelle accademie» (H.-M. WOLFF, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Bern-München, 1963, p. 117).

Il quadro appena descritto lascia intravedere l'entusiasmo col quale Wolff aderì alle istanze illuministiche. In particolare il tentativo – tipicamente illuministico – di coniugare certezza ed utilità, ricorso al metodo scientifico e scopo pratico del sapere, caratterizza l'intera opera filosofica di Wolff e costituisce la chiave per comprendere l'architettura del suo *systema*. Secondo il filosofo di Breslavia non è sufficiente avere una conoscenza certa della realtà se essa non è in grado di svolgere una funzione *chiarificatrice*, cioè di spiegare le ragioni per cui una determinata realtà viene in essere piuttosto che un'altra. La ricerca filosofica non è semplicemente una ricerca storica, volta a descrivere la realtà per come si presenta, ma mira a conoscere le ragioni per cui qualcosa è o può essere. La capacità dell'uomo di raggiungere la felicità dipende dal suo grado di conoscenza filosofica.

L'esigenza di individuare con precisione i tratti caratteristici della ricerca filosofica viene soddisfatta da Wolff nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* preposto alla *Philosophia rationalis sive logica*, in cui l'Autore propone la celebre distinzione fra *cognitio historica*, *cognitio mathematica* e *cognitio philosophica*. La *cognitio historica* è la «conoscenza delle cose che sono e che accadono, sia nel mondo materiale, sia fra le sostanze immateriali» ⁽¹⁰⁾: è la conoscenza storica – o empirica – della realtà, con la quale si apprende, ad esempio, che il sole sorge ad oriente e tramonta ad occidente o che l'uomo non desidera nulla se non ciò che ritiene buono ⁽¹¹⁾. La *cognitio historica*, che ha il suo oggetto nella realtà per come si presenta agli occhi dello storico, «consiste nella mera conoscenza dei fatti» ⁽¹²⁾; essa svolge la funzione di rappresentare la realtà nella sua effettività storica, senza alcun riguardo alle cause che la originano o a tutto ciò che fuoriesce dal campo dell'esistente. Il compito dello storico consiste in una descrizione completa e minuziosa della realtà, che non si estende tuttavia all'esame del suo aspetto problematico, cioè alla ricerca delle sue *ragioni*.

La *cognitio mathematica*, alla quale sorprendentemente Wolff non sembra attribuire grande valore, viene in soccorso alla *cognitio historica* quando questa deve fare i conti con le quantità delle cose di cui si occupa. La conoscenza matematica considera infatti le cose secondo le loro relazioni di grandezza – è la

⁽¹⁰⁾ *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, c. I, § 3. Qui utilizziamo la rist. anast. della *Philosophia rationalis sive logica*, cit., all'interno della quale (Pars I) compare anche il *Discursus praeliminaris*.

⁽¹¹⁾ Cfr. *ibidem*.

⁽¹²⁾ *Discursus praeliminaris*, c. I, § 7.

«conoscenza della quantità delle cose» ⁽¹³⁾ –, misurando ad esempio l'intensità del calore del sole, la velocità del moto dei pianeti e così via ⁽¹⁴⁾.

Cognitio historica e *cognitio mathematica*, pur rimanendo distinte sul piano dell'oggetto e del metodo – induttivo nella prima, deduttivo nella seconda –, difettano entrambe di «profondità» filosofica. In entrambe manca ciò che distingue la conoscenza filosofica da ogni altra: la ricerca delle *ragioni* della realtà. La *cognitio philosophica*, che Wolff definisce «conoscenza della ragione delle cose che sono o che accadono» ⁽¹⁵⁾ costituisce l'approdo finale della ricerca scientifica ⁽¹⁶⁾. Compito del filosofo – e quindi dello scienziato – non è semplicemente quello di descrivere la realtà storica – esercizio dal quale non può comunque esimersi, dal momento che «fondamento della conoscenza filosofica è la conoscenza storica» ⁽¹⁷⁾ –, ma deve spingersi fino alla ricerca delle *ragioni* della realtà. Ciò non significa semplicemente ricercare le cause storiche che sono all'origine dei fatti osservati, ma fornire una spiegazione intelligibile – e quindi razionale – del modo in cui essi si danno e di come siano *possibili*. Comincia a profilarsi la concezione wolffiana di filosofia come *scientia possibilium* di cui dovremo occuparci più avanti.

Non sarà superfluo notare che vi è una singolare corrispondenza fra le conoscenze *historica* e *philosophica* wolffiane e le verità casuali e necessarie di matrice leibniziana. Mentre la *cognitio historica* ha per oggetto soltanto i fatti della realtà – verità casuali –, la *cognitio philosophica* mira a conoscere anche la possibilità e la necessità delle cose – verità necessarie ⁽¹⁸⁾. La contrapposizione fra verità casuali e verità necessarie, conoscenza storica e conoscenza filosofica dimostra la complessità del concetto wolffiano di scienza, al tempo stesso ancorato alla solida base dell'osservazione empirica e proteso verso la ricerca delle metafisiche «radici del possibile» ⁽¹⁹⁾.

⁽¹³⁾ *Discursus praeliminaris*, c. I, § 14.

⁽¹⁴⁾ Cfr. *ibidem*.

⁽¹⁵⁾ *Discursus praeliminaris*, c. I, § 6.

⁽¹⁶⁾ La «scientificità» in questione non è ovviamente quella rispondente al concetto odierno di scienza, ma quella propria della maniera illuministica di intendere la scienza come strettamente legata alla filosofia.

⁽¹⁷⁾ *Discursus praeliminaris*, c. I, § 10.

⁽¹⁸⁾ Come vedremo meglio più avanti i concetti di «possibile» e «necessario», ben lungi dall'essere utilizzati nell'ontologia wolffiana come opposti, finiscono quasi col coincidere.

⁽¹⁹⁾ Prendiamo qui in prestito l'efficace espressione utilizzata da F. L. MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, Padova, 1982, p. 15 ss.

Il *systema* wolffiano delle scienze cerca di rispondere a questa duplice esigenza. Mentre da un lato ciascuna materia viene studiata sotto il profilo empirico a partire dall'osservazione dei fatti, dall'altro, nella teoria filosofica, questi fatti «vengono dedotti come necessari dalle loro ragioni supreme» ⁽²⁰⁾. Ciascun oggetto si presta dunque ad una duplice analisi: quella storica – o empirica – e quella filosofica – o razionale. La contrapposizione fra questi due punti di vista non è comunque assoluta. Come suggerisce Windelband «[in Wolff] ogni oggetto della conoscenza è rappresentato nell'uomo doppiamente: una volta per mezzo del pensiero, in quanto esso viene dedotto dalle sue cause, un'altra per mezzo della percezione sensibile, in quanto viene riconosciuto come effettivo» ⁽²¹⁾. Non si tratta dunque di due oggetti distinti, ma dello stesso oggetto rappresentato doppiamente, sotto il profilo della sua possibilità o necessità da una parte e sotto quello della sua effettività dall'altra. Conoscenza filosofica e conoscenza storica in questo senso non si escludono, ma si completano a vicenda. Allo stesso modo le verità *casuali* che sono oggetto della conoscenza storica divengono *necessarie* una volta studiate sotto il profilo della loro deduzione dalle ragioni supreme.

Questa particolare concezione del sapere spiega la complessa architettura dell'«enciclopedia» wolffiana delle scienze. Ad una scienza sperimentale o empirica che descrive la realtà dei fatti viene sempre affiancata una scienza concettuale o razionale che ne dimostra la necessaria discendenza dai principi logici di non contraddizione e di ragion sufficiente. La *Psychologia empirica*, ad esempio, che analizza in via sperimentale le forme della vita psichica dell'uomo, è seguita da una *Psychologia rationalis* che ne dimostra la conformità all'essenza dell'anima ⁽²²⁾. Analogamente, la prima parte della *Theologia naturalis* in cui l'esistenza di Dio ed i suoi attributi vengono dimostrati *a posteriori*, è seguita da

⁽²⁰⁾ WINDELBAND, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. II, p. 81.

⁽²¹⁾ *Ibidem*.

⁽²²⁾ Il titolo completo delle due opere (cfr. *supra*, pp. 27-28, note 42 e 43) è fortemente indicativo del diverso metodo seguito dall'Autore: *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continetur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur; Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur.*

una seconda parte in cui la dimostrazione avviene *a priori* «a partire dalla nozione di Ente perfettissimo e di natura dell'anima»⁽²³⁾.

Ciò sta a dimostrare che per Wolff *cognitio historica* e *cognitio philosophica* non possono sussistere l'una senza l'altra: la prima acquisisce valore se è affiancata dalla ricerca filosofica delle ragioni che determinano la realtà e che risiedono, in ultima analisi, nei principi generali di non contraddizione e di ragion sufficiente; la seconda riceve dall'osservazione empirica il «materiale» sul quale svolgere il proprio esercizio concettuale. L'interdipendenza fra questi due tipi di conoscenza si fonda in definitiva sul fatto che mentre la *cognitio historica* si rivela del tutto inadeguata a spiegare le ragioni profonde della realtà se non è sostenuta dalla filosofia, la *cognitio philosophica*, se slegata dall'osservazione empirica, corre il rischio di concepire un mondo che non esiste realmente.

2. Il problema del metodo: ragione ed esperienza

Una volta chiarita la distinzione fra *cognitio historica* e *cognitio philosophica* Wolff dà la sua celebre definizione di filosofia: «la filosofia è la scienza dei possibili, in quanto possono essere»⁽²⁴⁾. Oggetto della filosofia è lo sconfinato mondo del possibile, di gran lunga più esteso di quello – per propria natura limitato – del reale. La distinzione oggettiva fra *cognitio historica* e *cognitio philosophica*, fondata sul loro diverso campo d'indagine, trova qui perfetta formulazione. Mentre lo storico si interessa esclusivamente del mondo del reale, il filosofo è colui «che può rendere ragione delle cose che sono o che possono essere»⁽²⁵⁾. Il campo di indagine del filosofo è dunque più esteso di quello dello storico, dal momento che comprende oltre a ciò che è reale – *ea quae sunt* – anche ciò che è solo possibile – *ea quae esse possunt*⁽²⁶⁾.

⁽²³⁾ I titoli completi delle due opere di teologia naturale (cfr. *supra*, p. 28, nota 44) sono: *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars prior, integro systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*; *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione Entis perfectissimi et natura animae demonstrantur*.

⁽²⁴⁾ *Discursus praeliminaris*, c. II, § 29.

⁽²⁵⁾ *Discursus praeliminaris*, c. II, § 46.

⁽²⁶⁾ In verità, l'interesse filosofico per ciò che è reale si giustifica esclusivamente in virtù del fatto che la realtà di una cosa costituisce la prova empirica della sua possibilità, di modo che il filosofo finisce sempre per occuparsi di ciò che è *possibile*. Su questo fondamentale concetto dovremo ritornare più avanti (pp. 54-58). Per ora ci limitiamo a riportare l'affermazione di Wolff a

Non si tratta tuttavia di una differenza meramente quantitativa: quella dell'oggetto della conoscenza è una questione che investe il problema fondamentale del metodo. Infatti mentre il reale può essere conosciuto attraverso l'esperienza, il possibile fuoriesce dal campo empirico e richiede altre vie di conoscenza. Viene in gioco il problema – oggi assai dibattuto – del rapporto fra ragione ed esperienza nella teoria gnoseologica wolffiana.

Le difficoltà di inquadrare Wolff entro le tradizionali correnti del razionalismo o dell'empirismo – testimoniate dalle oscillanti interpretazioni date alla sua filosofia nel corso della storia – nascono probabilmente dal complesso concetto di scienza da lui teorizzato, al tempo stesso intriso di elementi che richiamano l'esperienza e di altri che se ne discostano a favore di un più arido deduttivismo. L'interpretazione tradizionale – che trae origine ancora una volta dalle tesi di Hegel – è incline a vedere in Wolff il campione del razionalismo intellettualistico moderno, perfetto esempio di quel modo di filosofare caratterizzato da un massiccio ricorso ai sillogismi e alla deduzione logica ⁽²⁷⁾. La stessa utilizzazione del metodo matematico testimonierebbe il totale disinteresse di Wolff per l'esperienza, a favore di un procedimento di carattere esclusivamente deduttivo, incardinato sui due principi – meramente logici – di non contraddizione e di ragion sufficiente. Secondo questa interpretazione, che fa leva sul carattere prevalentemente sistematico e scolastico – nel senso deterioro del termine – delle opere latine, l'intera realtà verrebbe compresa da Wolff alla luce dei principi logici che informano il pensiero umano, indipendentemente dalla loro corrispondenza ai fatti dell'esperienza.

Per quasi un secolo questa tesi è stata di gran lunga dominante ed ha contribuito non poco a far cadere Wolff – bollato come razionalista dogmatico –

tal proposito contenuta nella *Metafisica tedesca*: «Poiché non può diventare reale nulla se non ciò che è possibile, tutto ciò che è reale è anche possibile, e si può senza sbaglio concludere dalla realtà alla possibilità» (c. II, § 15 [p. 71]).

⁽²⁷⁾ La tesi secondo cui Wolff sarebbe un razionalista dogmatico è affermata con vigore, come abbiamo visto, da HEGEL nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol III/2, p. 206 ss., ove definisce la filosofia wolffiana una «barbarie pedantesca o pedanteria barbarica» (p. 214). Prima di lui KANT aveva attribuito invece a Wolff il merito di aver dato «per la prima volta l'esempio [...] del modo in cui si deve prendere il cammino sicuro di una scienza, stabilendo dei principi con valori di leggi, determinando chiaramente i concetti, cercando il rigore delle dimostrazioni, evitando i salti arditi nelle illazioni» (*Prefazione* alla 2^a ed. della *Critica della ragion pura*, trad. it, Torino, 1957, p. 37). Di un Wolff razionalista parlano anche: ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, cit., p. 270 ss.; F. C. SCHLOSSER, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, Oderhausen-Leipzig, 1873, pp. 514-515; VALJAVEC, *Storia dell'illuminismo*, cit., pp. 145-150; WINDELBAND, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, pp. 77-101; CAMPO, *Cristiano Wolff*, cit., vol. I, pp. XVII, 98, e vol. II, p. 663.

nel dimenticatoio. Negli anni Sessanta del Novecento tuttavia, il dibattito scientifico sul rapporto fra ragione ed esperienza si è ridestato e con esso l'interesse per Wolff. La ragione di questo cambio di rotta deve essere individuata nel fatto che per la prima volta sono stati messi in luce gli elementi empirici della teoria gnoseologica wolffiana, per lo più trascurati nell'interpretazione tradizionale. Se qualcuno, in tale contesto, si è sentito legittimato a parlare addirittura di una «metodologia empirica»⁽²⁸⁾ di Wolff o ad indicare l'esperienza come «il fondamento per il procedimento sillogistico e la pietra di paragone della validità dei suoi risultati»⁽²⁹⁾, il merito indiscutibile di questi studi è stato quello di problematizzare la concezione di scienza del filosofo di Breslavia e di dare cittadinanza all'esperienza nella sua metodologia. Al di là di certe posizioni riconducibili – con le dovute cautele – alla tesi estrema dell'empirismo wolffiano⁽³⁰⁾, si comincia con questi studi a intravedere nel nesso fra ragione ed esperienza il tratto caratteristico della metodologia wolffiana⁽³¹⁾. La compresenza di *cognitio historica* e *cognitio philosophica* lasciava peraltro già ampiamente intendere l'esistenza di questo nesso, rimanendo tuttavia ancora necessario fissare i limiti al di là dei quali ragione ed esperienza non possono avventurarsi, in vista di una

⁽²⁸⁾ Cfr. L. CATALDI MADONNA, *La metodologia empirica di Christian Wolff*, in «il cannocchiale», XIX (1984), pp. 59-93. Da notare, per inciso, che l'Autore non parla di una metodologia «empirista», ma di una metodologia «empirica», in cui l'elemento razionale-deduttivo evidentemente non scompare. Dello stesso Autore va anche segnalato *Il connubio della ragione con l'esperienza come fondamento e scopo del programma filosofico wolffiano*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, Napoli, 1999, pp. 111-129.

⁽²⁹⁾ R. CIAFARDONE, *Le origini teologiche della filosofia wolffiana e il rapporto ragione-esperienza*, in «Pensiero», XVIII (1973), p. 75.

⁽³⁰⁾ Abbiamo già citato quelle di CATALDI MADONNA e di CIAFARDONE che non giungono comunque a mettere in discussione l'esistenza dell'elemento razionale-deduttivo nella metodologia wolffiana, limitandosi piuttosto ad accentuare in tale ambito il ruolo dell'esperienza.

⁽³¹⁾ Ci riferiamo in particolar modo agli studi di J. ÉCOLE, *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la Psychologie empirique de Christian Wolff*, in «Giornale di Metafisica», IV-V (1966), pp. 589-617; ID., *De quelques difficultés à propos des notions d'a posteriori et d'a priori chez Wolff*, in «Teoresi», XXXI (1976), pp. 23-34; ID., *De la notion de philosophie expérimentale chez Wolff*, in «Les Etudes philosophiques», IV (1979), pp. 397-406; ID., *En quels sens peut-on dire que Wolff est rationaliste?*, in «Studia Leibnitiana», XI (1979), pp. 45-61; ID., *Introduction alla Philosophia rationalis sive logica*, in *GW* (1983), s. II, vol. I/1, pp. V-LXXXVII; H. W. ARNDT, *Einführung ai Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, in *GW* (1965), s. I, vol. I, pp. 7-102; ID., *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*, in *Christian Wolff*, a cura di W. Schneiders, cit., pp. 31-47; N. MERKER, *Cristiano Wolff e la metodologia del razionalismo (prima parte)*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXII (1967), pp. 271-293; A. M. VITTADELLO, *Expérience et raison dans la psychologie de Christian Wolff*, in «Revue philosophique de Louvain», LXXI (1973), pp. 488-511; CIAFARDONE, *Le origini teologiche della filosofia wolffiana*, cit.; D. VERDUCCI, *Esperienza e ragione nella Metafisica latina di Christian Wolff*, in «Filosofia oggi», V (1982), pp. 485-504; F. MARCOLUNGO, *Wolff e il problema del metodo*, in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna, in *GW* [1992], s. III, vol. XXXI, pp. 11-38; J. I. GÓMEZ TUTOR, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, in *GW* (2004), s. III, vol. XC.

coesistenza – o meglio di un «connubium»⁽³²⁾ – nel quale ciascuna svolge un ruolo ben definito.

Nel *Discursus praeliminaris* Wolff afferma che la conoscenza storica costituisce il fondamento della conoscenza filosofica⁽³³⁾. Attraverso l'esperienza l'uomo conosce ciò che è reale – *cognitio historica* – e con la ragione ne ricerca le cause profonde – *cognitio philosophica*. Sembrerebbe esservi una priorità della conoscenza empirica rispetto a quella razionale, la quale è possibile soltanto sulla base delle precedenti acquisizioni dell'esperienza⁽³⁴⁾. Nella *Philosophia prima sive ontologia* Wolff afferma inoltre che tutto ciò che è *reale* – e quindi esiste – è per ciò stesso *possibile*⁽³⁵⁾. La conoscenza della *possibilità* di una cosa, scopo principale della ricerca filosofica, può avvenire *a posteriori* attraverso la prova empirica della sua stessa *realtà*.

Tutto ciò potrebbe far credere che l'intero sistema scientifico wolffiano ruoti attorno alla nozione di esperienza, punto di partenza e prova inconfutabile di validità di ogni ricerca filosofica. Tuttavia un'attenta disamina del rapporto fra possibile e reale nella filosofia wolffiana sembra condurre verso un'altra direzione. Come ha lucidamente rilevato Marcolungo, l'affermazione di Wolff secondo cui «si può senza sbaglio concludere dalla realtà alla possibilità»⁽³⁶⁾ non deve essere intesa come la consacrazione definitiva del metodo empirico. Certamente attraverso il riferimento al reale «riaffiora la via a posteriori, una via autonoma che sal[e] dall'esperienza alla possibilità dell'esperienza», ma quel che più conta per Wolff è «l'orizzonte del possibile, non il reale in quanto tale». Infatti «la non contraddittorietà che il reale rappresenta è espressione solo della sua possibilità, non d'un suo intrinseco essere in quanto tale»⁽³⁷⁾. L'argomentazione di Marcolungo fa perno sul fatto che – come vedremo meglio in seguito – l'ente wolffiano coincide non con il reale, ma con il possibile: *quod possibile est, ens est*

⁽³²⁾ Cfr. *Discursus praeliminaris*, c. I, § 12, in cui l'Autore, riferendosi al rapporto fra ragione ed esperienza afferma: «in ogni filosofia il loro connubio deve essere per noi *sacro*» (corsivo aggiunto). Sull'idea del *connubium* ha insistito specialmente CATALDI MADONNA in *La metodologia empirica di Christian Wolff*, cit., pp. 24-40.

⁽³³⁾ Cfr. *Discursus praeliminaris*, c. I, § 10.

⁽³⁴⁾ «Nelle stesse discipline astratte, quale la filosofia prima, le nozioni fondamentali devono essere derivate dall'esperienza, che fonda la conoscenza storica; ed anche la filosofia morale e civile ricava da lì i suoi principi» (*Discursus praeliminaris*, c. I, § 12).

⁽³⁵⁾ «Ciò che esiste, è possibile. Poni infatti che qualcosa che esiste sia impossibile. Sarebbe falso che ciò che è impossibile non possa esistere: ma essendo ciò assurdo, qualsiasi cosa che esiste, è anche possibile» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 170).

⁽³⁶⁾ *Metafisica tedesca*, c. II, § 15 (p. 71).

⁽³⁷⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., p. 30.

(³⁸). Perciò l'interesse del filosofo è rivolto all'ente reale non in quanto esistente, ma in quanto possibile. La distinzione fra realtà e possibilità è posta da Wolff al vertice del suo sistema ontologico e la definizione di *ens* come *quod possibile est* indica una precisa scelta di campo: ogni ente, sia esso reale o no, deve essere studiato sotto il profilo della sua *possibilità*. Ogni ente *reale* acquista perciò interesse in quanto la sua esistenza dimostri la possibilità formale di quell'ente, cioè la sua intrinseca non contraddittorietà. Sebbene dunque «le radici del possibile siano in pari tempo la non contraddittorietà formale e l'esperienza del reale, quest'ultima viene ricondotta alla prima, come parte del più vasto ambito della possibilità, che viene ad avere rilevanza propria al di là del riferimento agli enti concreti» (³⁹).

Così definito il rapporto – a livello per ora solo gnoseologico – fra realtà e possibilità, si possono delineare in modo più chiaro anche i contorni della corrispondente relazione fra esperienza e ragione. È evidente infatti che mentre il mondo empirico della realtà è suscettibile di essere conosciuto mediante l'esperienza, quello della possibilità richiede l'utilizzo della ragione. Il ruolo dell'esperienza consiste così nella constatazione della realtà di un ente, mentre alla ragione è richiesto di scomporre gli elementi in modo da dimostrarne l'intrinseca non contraddittorietà e quindi la possibilità. Inoltre, definendo la *philosophia* come *scientia possibilium* Wolff estende l'oggetto della filosofia a tutto ciò che è possibile, sia esso reale o no, con evidenti conseguenze sul rapporto fra esperienza e ragione. Se è vero infatti che «ciò che esiste è possibile» (⁴⁰), è altrettanto vero che «ciò che è possibile, non per questo esiste» (⁴¹). La filosofia – e l'ontologia in particolare – deve occuparsi dell'ente *quatenus possibilis*, non *quatenus realis* e perciò interessarsi anche di ciò che reale non è. Se inizialmente poteva sembrare che fosse l'esperienza a definire il campo di indagine del filosofo stabilendo ciò che appartiene al mondo del reale e ciò che non vi appartiene, l'estensione dell'oggetto della filosofia a tutto ciò che è possibile relega l'esperienza ad uno spazio marginale – seppur, come vedremo, nient'affatto irrilevante – della ricerca filosofica. Il filosofo è colui che ricerca la ragione delle

(³⁸) *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 135. Nella *Metafisica tedesca* Wolff afferma: «Tutto quel che può essere, reale o no, lo chiamiamo ente» (c. II, § 16 [p. 71]).

(³⁹) MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., pp. 30-31.

(⁴⁰) *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 170.

(⁴¹) *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 171.

cose che *sono* o che *possono essere* ⁽⁴²⁾, laddove il campo del possibile raggruppa in sé ciò che è reale – e quindi conoscibile attraverso l’esperienza – e ciò che non lo è – che quindi per definizione sfugge alla conoscenza empirica. La relazione fra ragione ed esperienza si gioca insomma sul multiforme campo del possibile, a volte accessibile – quanto meno *prima facie* – ai nostri sensi, a volte sequestrato nel terreno astratto della non contraddittorietà logica. Wolff sembra privilegiare questo secondo modo di manifestarsi del possibile, valido non solo per spiegare tutto ciò che non si è realizzato nel mondo dell’esistenza, ma anche, in ultima analisi, tutto ciò che ha avuto il suo «compimento» ⁽⁴³⁾ nella realtà. Ne consegue, nell’ambito del *sacrum connubium* fra ragione ed esperienza, una maggior considerazione rivolta all’elemento razionale rispetto a quello empirico.

3. Metodo filosofico e metodo matematico

La visione generale del rapporto fra ragione ed esperienza, basata sulla dialettica realtà-possibilità, noi ritroviamo esplicitamente teorizzata nelle opere wolffiane dedicate al metodo filosofico ⁽⁴⁴⁾. Nel *Discursus praeliminaris*, dopo aver definito la filosofia come *scientia possibilium*, Wolff chiarisce immediatamente il suo concetto di *scientia*: «Per scienza [...] intendo l’abito di dimostrare quanto si afferma attraverso una concatenazione legittima [di sillogismi] che prende avvio da princìpi certi e sicuri» ⁽⁴⁵⁾. Il metodo da utilizzare nella filosofia – che Wolff non esita a definire una *scientia* – non può essere che il metodo scientifico, a sua volta coincidente con quello matematico: «le regole del metodo filosofico sono le stesse del metodo matematico» ⁽⁴⁶⁾. Il rigore del

⁽⁴²⁾ Cfr. *Discursus praeliminaris*, c. II, § 46.

⁽⁴³⁾ Accenniamo sin d’ora che per Wolff la realtà è «compimento del possibile» (*Metafisica tedesca*, c. II, § 14 [p. 71]), definizione problematica su cui ci soffermeremo più avanti (p. 58).

⁽⁴⁴⁾ Cioè i *Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* e la *Philosophia rationalis sive logica*.

⁽⁴⁵⁾ *Discursus praeliminaris*, c. II, § 30. La centralità della dimostrazione nel concetto wolffiano di scienza è segno di un evidente avvicinamento tra il pensiero filosofico e la nuova scienza fisico-matematica, tratto distintivo dell’epoca in cui Wolff viveva e frutto anzitutto dell’opera di Cartesio e di F. Bacone. Si veda a questo proposito il saggio di L. CATALDI MADONNA, *Fondamento razionale e fondamento empirico della dimostrazione: un’alternativa sei-settecentesca*, in «Rivista di filosofia», LXXXI (1990), pp. 181-209, che inserisce Wolff all’interno del dibattito sei-settecentesco sul metodo scientifico.

⁽⁴⁶⁾ *Discursus praeliminaris*, c. IV, § 139.

discorso filosofico, che lo stesso Kant apprezzerà in Wolff ⁽⁴⁷⁾, è dato dalla sua conformità alle regole del procedere matematico, per le quali quanto si afferma deve essere sempre dimostrato per via deduttiva. Il metodo filosofico consiste quindi nell'ordine che il filosofo deve seguire nella trattazione degli argomenti ⁽⁴⁸⁾. Tale ordine esige in particolare 1) che si impieghino termini accuratamente definiti; 2) che si faccia uso di princìpi sufficientemente dimostrati; 3) che si accettino soltanto proposizioni correttamente dedotte da princìpi sufficientemente dimostrati; 4) che si spieghino nelle definizioni precedenti i termini contenuti in quelle successive; 5) che si determini accuratamente a quale condizione il predicato convenga al soggetto; 6) che nelle dimostrazioni si adduca quanto basta perché il lettore che conosce ciò che precede possa richiamare alla mente le nozioni necessarie per completare le argomentazioni; 7) che si ordinino le singole proposizioni così come si susseguono nella mente di chi dimostra; 8) che si assumano le ipotesi filosofiche nella misura in cui esse spianano la via alla scoperta della verità; 9) che nelle proposizioni filosofiche si determini accuratamente il predicato, affinché non si attribuisca al soggetto più di quanto può essere dimostrato di esso a partire da ciò che precede; 10) che in ogni parte della filosofia si faccia precedere ciò mediante cui quanto segue è spiegato e dimostrato, o almeno dimostrato in modo probabile ⁽⁴⁹⁾.

L'ordine che il discorso filosofico deve rispettare richiede pertanto che le proposizioni siano «dimostrate mediante argomentazioni ordinatamente connesse l'una con l'altra», di modo che «nessuna premessa [sia] assunta, se in precedenza non è stata dimostrata» ⁽⁵⁰⁾. La forma a cui la filosofia deve aspirare è la «connessione (*Kette*) sistematica che permette di ricavare le conclusioni dalle premesse e di ampliare via via le nostre conoscenze» ⁽⁵¹⁾. Un tale ordine può essere garantito unicamente dal ricorso al metodo proprio della matematica, quello sillogistico, in virtù del quale la conclusione di un primo sillogismo viene a costituire premessa di quello successivo e così via. Le premesse vengono quindi

⁽⁴⁷⁾ Cfr. KANT, *Prefazione* alla 2^a ed. della *Critica della ragion pura*, cit., p. 37.

⁽⁴⁸⁾ «Per *metodo filosofico* intendo l'ordine col quale il filosofo deve trattare gli argomenti» (*Discursus praeliminaris*, c. IV, § 115).

⁽⁴⁹⁾ Cfr. *Discursus praeliminaris*, c. IV, §§ 116-132 e CIAFARDONE, *Introduzione alla Metafisica tedesca*, p. XIII.

⁽⁵⁰⁾ C. WOLFF, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Teilen der Weltweisheit ans Licht gestellet*, Francofurti a. M., 1726, § 25. Cfr. anche *Discursus praeliminaris*, c. IV, § 139.

⁽⁵¹⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il problema del metodo*, cit., p. 13.

dimostrate con nuovi sillogismi finché si giunge ad un sillogismo le cui premesse siano «definizioni, chiare esperienze o proposizioni identiche»⁽⁵²⁾.

Il favore espresso da Wolff per il sillogismo costituisce per la verità un'inversione di tendenza rispetto a certe sue posizioni giovanili – frutto certamente dell'influenza di Cartesio – in cui era espresso il netto rifiuto di considerare il sillogismo come uno «strumento di scoperta della verità»⁽⁵³⁾. Furono le osservazioni di Leibniz ad indurre Wolff a cambiare idea e a fare del sillogismo il cardine del suo sistema dimostrativo. In una lettera del 1705 Leibniz ammoniva il giovane filosofo di Bresalvia: «Non oserei dire in modo assoluto che il sillogismo non è uno strumento di scoperta della verità»⁽⁵⁴⁾. Persuaso finalmente dal Maestro, Wolff si sforzò, attraverso alcuni esempi tratti soprattutto dalla matematica, di dimostrare la fecondità del metodo sillogistico e la sua idoneità a scoprire nuove verità.

L'esperienza quotidiana [...] non insegna forse – scrive Wolff – che le premesse [di un sillogismo] ci possono essere già note e venire in mente l'una con l'altra, prima di aver mai pensato alla conclusione?⁽⁵⁵⁾.

La conclusione del sillogismo – ad esempio quella riguardante l'ampiezza della somma dei tre angoli di un triangolo⁽⁵⁶⁾ – rappresenta l'acquisizione di una *nuova* verità, frutto dell'accostamento di due premesse già note – nell'esempio gli angoli di ampiezza conosciuta. Non si tratta dunque della formulazione di una verità già contenuta nelle premesse, ma dell'affermazione di una verità nuova.

Attorno alla nozione di sillogismo come «strumento di scoperta della verità» si delinea quella fondamentale di «corretta dimostrazione», presente già nella *Logica tedesca*:

⁽⁵²⁾ *Logica tedesca*, c. IV, § 21 (p. 84).

⁽⁵³⁾ C. WOLFF, *Dissertatio Algebraica de Algorithmo infinitesimali differentiali*, Lipsiae, 1704, c. IV, cor. III, in *Meletemata mathematico-philosophica*, s. II, anno 1704, n. IV, p. 289.

⁽⁵⁴⁾ *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, cit., p. 18, Leibniz a Wolff, da Berlino, 21 Febbraio 1705.

⁽⁵⁵⁾ *Logica tedesca*, c. IV, § 24 (p. 88).

⁽⁵⁶⁾ Cfr. *ibidem*.

Un discorso si chiama dimostrazione, se è possibile portare i suoi sillogismi fino al punto in cui, nell'ultimo sillogismo, non si abbia per premesse nient'altro che definizioni, chiare esperienze ed altre proposizioni identiche ⁽⁵⁷⁾.

Se vi prestiamo la giusta attenzione possiamo notare che si tratta della stessa definizione di *scientia* data da Wolff nel *Discursus praeliminaris* ⁽⁵⁸⁾. Quella che nel *Discursus* sarà definita «concatenazione legittima» è infatti la connessione sistematica dei sillogismi, in virtù della quale la conclusione di uno costituisce premessa del successivo. I «principi certi e sicuri» dai quali prende avvio il ragionamento sillogistico sono invece le definizioni, le chiare esperienze e le proposizioni identiche. La «concatenazione» è dunque «legittima» – e la dimostrazione corretta – se ciascuna premessa è fondata su una conclusione già dimostrata in via sillogistica ed, in ultima analisi, su una definizione, una chiara esperienza od una proposizione identica. In questo modo il discorso filosofico rispetta il metodo scientifico e quanto viene affermato può essere dimostrato secondo le regole infallibili della matematica ⁽⁵⁹⁾.

In un contesto eminentemente razional-deduttivo come quello appena descritto non può essere comunque sfuggito il singolare richiamo alle «chiare esperienze» come fondamento dell'argomentazione sillogistica. Ritorna, esplicitamente teorizzata in sede di definizione del metodo filosofico, la dialettica ragione-esperienza sulla quale ci siamo soffermati in precedenza. In effetti il richiamo all'esperienza costituisce una costante delle opere wolffiane, che pur avendo un'impronta chiaramente razionalistica non mancano di sottolineare la necessità del confronto con il dato empirico. Ciò vale specialmente per quelle discipline che non possono fare a meno di venire a contatto con il mondo dei fatti e perciò si confrontano con il reale e non solo con il possibile. Ne sono certamente un esempio, seppur con modalità e misure diverse, la cosmologia, la teologia, il diritto. A differenza della matematica queste discipline sono chiamate a considerare il dato empirico nella sua effettività e a ricercare nei fatti concreti le

⁽⁵⁷⁾ *Logica tedesca*, c. IV, § 21 (p. 84).

⁽⁵⁸⁾ Cfr. *supra* p. 42. Ricordiamo qui comunque la definizione wolffiana di scienza: «Per *scientia* [...] intendo l'abito di dimostrare quanto si afferma attraverso una concatenazione legittima [di sillogismi] che prende avvio da principi certi e sicuri» (*Discursus praeliminaris*, c. II, § 30).

⁽⁵⁹⁾ A proposito della struttura del ragionamento sillogistico, in particolare in Aristotele, si veda E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2004. Si veda anche F. CAVALLA, *La verità dimenticata: attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, 1996, per una stringente critica al razionalismo e al suo modo di ragionare filosofico.

ragioni della loro possibilità. Le «chiare esperienze» costituiranno allora valida premessa del ragionamento sillogistico e fondamento della corretta dimostrazione. Nella matematica – e in tutte le altre discipline astratte – le premesse non potranno essere invece che definizioni o proposizioni identiche, punti di partenza indipendenti dall’esperienza e validi per la loro conformità al principio logico di non contraddizione.

La dialettica ragione-esperienza si esplicita dunque nell’alternativa di premesse utilizzabili per la corretta dimostrazione: le «chiare esperienze» da una parte e le «definizioni e proposizioni identiche» dall’altra. La scelta dipende dalla natura della materia studiata, dalla sua appartenenza al mondo della realtà o della pura possibilità. Sia nel primo caso che nel secondo, comunque, oggetto della ricerca filosofica sono le ragioni di possibilità di un ente, del come e del perché esso sia possibile. Se il punto di partenza può essere dunque dato dall’esperienza, la conclusione del discorso filosofico deve vertere sempre sulle *ragioni* di possibilità dell’oggetto di studio. Ci troviamo ancora di fronte alla distinzione fondamentale – e perciò posta alla base dell’intero sistema wolffiano del sapere – fra *cognitio historica* e *cognitio philosophica*.

4. Il principio di non contraddizione

L’identità fra metodo filosofico e metodo matematico è giustificata, secondo Wolff, dalla comune adesione ai principi della logica. Il sistema sillogistico, dal cui rigore filosofia e matematica traggono la certezza delle loro dimostrazioni, non può spiegarsi senza il ricorso al *principio di non contraddizione* ⁽⁶⁰⁾. Wolff lo afferma chiaramente nella *Logica tedesca*. Il sillogismo con cui «si afferma qualcosa» si fonda sul fatto che «ciò che conviene a tutte le cose di una specie deve convenire anche a questa cosa, che è della stessa specie» ⁽⁶¹⁾; analogamente, il sillogismo con cui «si nega qualcosa» si fonda sul

⁽⁶⁰⁾ Le considerazioni che verranno avanzate in questo paragrafo sul principio di non contraddizione saranno adeguatamente sviluppate in un secondo lavoro. Qui ci interessa semplicemente valutare l’incidenza del principio di non contraddizione sul sistema filosofico wolffiano.

⁽⁶¹⁾ *Logica tedesca*, c. IV, § 2 (pp. 75-76).

fatto che «ciò che è stato negato di un'intera specie debba essere negato anche di ogni individuo della stessa specie» ⁽⁶²⁾.

Se si riflette [...] su questi due fondamenti dei sillogismi – rileva Wolff – si vede che li si ammette perché altrimenti si dovrebbe concedere che qualcosa potrebbe nello stesso tempo essere e non essere. Pertanto la ragione della accuratezza e dell'evidenza dei sillogismi non è nessun'altra che questa, che cioè è impossibile che qualcosa possa nello stesso tempo essere e non essere; e ciò solitamente si chiama principio di non contraddizione ⁽⁶³⁾.

Il discorso filosofico, tutto incardinato sulla logica sillogistica, trae dunque dalla rigorosa applicazione del principio di non contraddizione la correttezza delle proprie dimostrazioni. È questa la ragione per cui Wolff, partito da una esigenza di rigore metodico che gli ha fatto abbracciare il metodo sillogistico anche in filosofia, si è man mano convinto che il metodo adoperato dai matematici non sia altro che il metodo naturale del pensiero e che esso, in ultima istanza, si fondi sui due principi logici di non contraddizione e di ragion sufficiente.

La filosofia non prende in prestito il suo metodo dalla matematica; ma, come la matematica, lo attinge in modo più stringente dalla logica, e pertanto riconosce come conveniente a sé quel metodo solo col quale si giunge ad una conoscenza certa che è utile sia al progresso delle scienze, sia alla vita [pratica] ⁽⁶⁴⁾.

Il ricorso ai principi di non contraddizione e di ragion sufficiente non costituisce tuttavia per Wolff un mero richiamo a seguire, nella ricerca filosofica, le regole della logica. Il tentativo teoretico di fondo della filosofia wolffiana consiste nel radicare i primi principi nella struttura stessa dell'essere, cioè nell'ontologia: «se perciò nella logica tutto deve essere dimostrato, i principi devono essere ricercati nell'ontologia» ⁽⁶⁵⁾. Non a caso la trattazione dei principi

⁽⁶²⁾ *Logica tedesca*, c. IV, § 4 (p. 76).

⁽⁶³⁾ *Logica tedesca*, c. IV, § 5 (p. 77).

⁽⁶⁴⁾ «Philosophia methodum suam non mutuatur a Mathesi; sed perinde ac Mathesis eam veriori Logica haurit et ideo eam sibi convenientem agnoscit, quae ea sola perveniatur ad cognitionem certam, quae cum ad scientiarum progressum, tum ad vitam utilis» (*Discursus praeliminaris*, c. IV, § 139).

⁽⁶⁵⁾ *Discursus praeliminaris*, c. III, § 89.

di non contraddizione e di ragion sufficiente si colloca nella *Philosophia prima sive ontologia* (§§ 27-78) e non nella *Philosophia rationalis sive logica*. Come dire che il pensiero deve seguire questi princìpi perché essi sono radicati prima di tutto nell'essere stesso e ne determinano la struttura ontologica. Se dunque nel sistema wolffiano la *Logica* è premessa all'*Ontologia* è per una ragione di carattere solamente didattico:

Il metodo dimostrativo richiede che la logica sia trattata dopo l'ontologia; tuttavia esigenze di tipo didattico suggeriscono che essa sia preposta a tutte le altre parti della filosofia, e quindi preceda anche la logica. ⁽⁶⁶⁾.

«Ciò che caratterizza il rigore dimostrativo della filosofia – [e quindi la stessa logica] – si ritrova in quei princìpi che hanno il proprio fondamento negli aspetti *comuni* sia alle anime, come ai corpi e così via, di modo che nella considerazione dell'essere in quanto essere vengono poste le premesse da cui può essere dedotta la molteplicità senza limite del possibile» ⁽⁶⁷⁾. Funzione dei princìpi di non contraddizione e di ragion sufficiente è quella di fondare «il nesso dimostrativo che sorregge l'articolarsi dei diversi concetti ontologici» – primo fra tutti quello appunto di *possibile* – e di «garantire validità all'intero discorso metafisico, chiarendone in modo inequivocabile i fondamenti» ⁽⁶⁸⁾. L'*Ontologia*, cioè la «scienza dell'ente in quanto tale» ⁽⁶⁹⁾, è significativamente considerata da Wolff *philosophia prima* e non semplice *lexicon philosophicum* ⁽⁷⁰⁾ proprio perché è quella *pars philosophiae* in grado di fondare tutte le altre sulla base dei due princìpi fondamentali che la governano e che ivi vengono dimostrati. La *Logica*, la *Cosmologia*, la *Philosophia practica*, la *Theologia*, lo *Jus naturae* e tutte le altre *partes philosophiae* sono sorrette dai princìpi di non contraddizione e di ragion sufficiente perché sono a loro volta fondate sulla *Metaphysica* ed in

⁽⁶⁶⁾ «Methodus demonstrativa requirit, ut Logica post Ontologiam [...] tradatur; methodus autem studendi suadet, ut eadem omnibus philosophiae partibus ceteris praeponatur, consequenter Ontologia [...] praecedat» (*Discursus praeliminaris*, c. III, § 91).

⁽⁶⁷⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., p. 104. Sono in tal senso illuminanti le parole stesse di Wolff nel *Discursus praeliminaris*: «Sono molteplici gli aspetti comuni ad ogni ente, che sono predicati tanto delle cose spirituali, quanto delle cose corporali, siano esse naturali o artificiali. Quella parte della filosofia che tratta dell'ente in genere e degli aspetti generali degli enti è detta *ontologia* o *filosofia prima*. Perciò l'ontologia o filosofia prima è definita come la scienza dell'ente in genere, cioè dell'ente in quanto tale» (c. III, § 73).

⁽⁶⁸⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., p. 194.

⁽⁶⁹⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, proleg. 1.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, proleg. 25.

particolare sull'*Ontologia* ⁽⁷¹⁾. La dimostrazione «ontologica» dei due princìpi consente la loro applicazione in tutti gli altri rami della filosofia.

I princìpi di non contraddizione e di ragion sufficiente garantiscono in questo senso l'unità e la coerenza dell'intero sistema filosofico wolffiano, nel quale ciascun concetto viene spiegato alla luce della sua connessione e dipendenza da questi princìpi. Ogni concetto viene ricondotto alle sue «radici ontologiche» in modo da assicurarne la coerenza con il resto del sistema. A questo riguardo Marcolungo ha lucidamente affermato che i princìpi di non contraddizione e di ragion sufficiente costituiscono quelle «radici del possibile» che sono al tempo stesso il fondamento e il fine della ricerca filosofica ⁽⁷²⁾. Non a caso proprio nell'analisi del concetto ontologico di *possibile* si snoda in maniera esemplare la dialettica fra principio di non contraddizione e principio di ragion sufficiente, entrambi posti, seppur in chiave diversa, a suo fondamento. Si tratterà di vedere in che modo la fondazione metafisica di questi due princìpi risulti decisiva ai fini della definizione dei principali concetti ontologici wolffiani, in particolare quelli di possibile ed impossibile, essenza ed esistenza, contingente e necessario.

Il principio di non contraddizione è dimostrato da Wolff nella *Philosophia prima sive ontologia* a partire da un incontestabile dato dell'esperienza: «sperimentiamo che per la sua natura la nostra mente, quando giudica che qualcosa sia, non può al tempo stesso giudicare che la stessa cosa non sia» ⁽⁷³⁾. L'impossibilità «logica» della mente umana di giudicare che una cosa, al tempo stesso, sia e non sia è fatta direttamente dipendere dall'impossibilità «ontologica» che quella medesima cosa sia e non sia al tempo stesso:

Consci pertanto della natura della nostra mente e prima di fare qualche esempio, ammettiamo senza bisogno di prova la seguente proposizione enunciata in termini generali: *non può accadere che la stessa cosa, al tempo stesso, sia e non sia*, ovvero, il che è lo stesso, *se A è B, è falso che A non sia B*, sia che A sia un ente considerato in assoluto, sia che sia considerato sotto una data condizione ⁽⁷⁴⁾.

⁽⁷¹⁾ Cfr. *Discursus praeliminaris*, c. III, §§ 55-114.

⁽⁷²⁾ Cfr. MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, pp. 31-34.

⁽⁷³⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. I, § 27.

⁽⁷⁴⁾ «Naturae igitur mentis nostrae nobis conscii ad exempla attendentes sine probatione concedimus propositionem terminis generalibus enunciatam: *Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit*, seu quod perinde est, *si A sit B, falsum est idem A non esse B*, sive A denotet ens absolute consideratum, sive sub data conditione spectatum» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. I, § 28).

In forza del principio di non contraddizione «non può accadere che la stessa cosa, al tempo stesso, sia e non sia»⁽⁷⁵⁾. Ne consegue che una proposizione «è contraddittoria» quando «il predicato ripugna con la nozione del soggetto»⁽⁷⁶⁾. Ad esempio, la proposizione secondo cui ogni triangolo ha quattro angoli ripugna con la nozione di triangolo poiché un triangolo non può, al tempo stesso, avere tre e quattro angoli⁽⁷⁷⁾, ed è quindi contraddittoria. Analogamente è contraddittorio il concetto di *lignum ferreum*, poiché il predicato – *ferreum* – ripugna con il soggetto – *lignum*⁽⁷⁸⁾. La *repugnantia* del predicato con il soggetto costituisce il criterio formale di riconoscibilità di tutto ciò che è contraddittorio.

Sulla base di questo criterio di «evidenza formale»⁽⁷⁹⁾ Wolff costruisce la nozione di *impossibile*, definito come «qualsiasi cosa che contiene contraddizione»⁽⁸⁰⁾. Su questo concetto dovremo tornare più avanti. Quel che possiamo notare fin d'ora è che il discrimine fondamentale della filosofia wolffiana – la distinzione fra *possibile* ed *impossibile*, sulla cui base viene determinato l'oggetto stesso della filosofia – affonda le sue radici proprio nel terreno del principio di non contraddizione. Soltanto ciò che non contiene alcuna contraddizione è *possibile* e quindi «può esistere»⁽⁸¹⁾; tutto ciò invece che contiene in sé contraddizione è *impossibile* e non appartiene al mondo dell'essere⁽⁸²⁾. Il principio di non contraddizione svolge così la funzione di determinare il campo del possibile e con esso l'oggetto di studio della filosofia. In questo senso esso si pone al vertice del sistema wolffiano, costituendone la premessa essenziale ed il criterio formale alla luce del quale il filosofo è in grado di distinguere fra possibile ed impossibile.

⁽⁷⁵⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. I, § 29.

⁽⁷⁶⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. I, § 39.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽⁷⁸⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. I, § 79.

⁽⁷⁹⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., p. 195.

⁽⁸⁰⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. I, § 79.

⁽⁸¹⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 133.

⁽⁸²⁾ Per Wolff l'ente coincide con il possibile: «È detto *ente* ciò che può esistere, quindi ciò a cui l'esistenza non ripugna» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 134). E subito dopo: «Poiché può esistere solo ciò che è possibile, ciò che è possibile è un ente» (§ 135).

5. Il principio di ragion sufficiente

Il criterio formale di non contraddittorietà, volto a distinguere il possibile dall'impossibile, non costituisce tuttavia ancora un criterio sostanziale valido per spiegare le *ragioni* dell'essere. Veniamo qui a trovarci nel cuore stesso della filosofia wolffiana. La conoscenza delle *ragioni* di ciò che esiste o può esistere è il motivo centrale della ricerca filosofica, ciò che la distingue essenzialmente dalla ricerca storica: questa si arresta al dato empirico, quella scava fino alle «radici del possibile». Che sia necessario andare alla ricerca delle *ragioni* del possibile – cioè di ciò che non contiene contraddizione – è dunque nella natura stessa della filosofia.

La legittimità di questa ricerca si fonda sulla «pregnanza metafisica»⁽⁸³⁾ del *principio di ragion sufficiente*, in virtù del quale ogni cosa che è ha una ragione sufficiente per cui *sia* piuttosto che *non sia*⁽⁸⁴⁾. Lo studio del possibile si delinea dunque come lo studio delle sue *ragioni*, del *come* e – soprattutto – del *perché* esso sia possibile⁽⁸⁵⁾.

Il principio di ragion sufficiente è trattato nella prima sezione della prima parte della *Philosophia prima sive ontologia* immediatamente dopo il principio di non contraddizione e prima dei concetti di possibile e impossibile, di determinato e indeterminato, ed infine di ente. In questa particolare collocazione può vedersi il tentativo di Wolff di coniugare i due principi al fine di porli a fondamento dell'intero sistema: l'uno – il principio di non contraddizione – in chiave formale, l'altro – il principio di ragion sufficiente – in chiave più propriamente metafisica. Secondo la tesi già citata di Marcolungo i due principi vengono a costituire le due «radici del possibile», quella della sua «evidenza formale» e quella della sua «pregnanza metafisica».

La dimostrazione del principio di ragion sufficiente si fonda sull'opposizione fra *aliquid* e *nihil*. *Aliquid* è per Wolff ciò «a cui corrisponde una qualche nozione»⁽⁸⁶⁾, *nihil* «ciò a cui non corrisponde alcuna nozione»⁽⁸⁷⁾. *Notio*

⁽⁸³⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., p. 195.

⁽⁸⁴⁾ «La proposizione secondo cui niente è senza ragione sufficiente per cui sia piuttosto che non sia è detta *principio di ragion sufficiente*» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 71).

⁽⁸⁵⁾ Cfr. *Discursus praeliminaris*, c. II, § 31.

⁽⁸⁶⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 59.

⁽⁸⁷⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 57.

nel linguaggio wolffiano è «una rappresentazione delle cose nella mente»⁽⁸⁸⁾: il «nulla» viene quindi ad essere ciò di cui non è possibile raffigurarci alcun elemento positivo, mentre il «qualcosa» è sempre determinabile attraverso una nozione. Nota Marcolungo che «la positività dell'*aliquid* è racchiusa ancora nella mente: è sufficiente stabilire una *notio* di quel qualcosa per affermarne l'essere, fosse anche il puro essere logico»⁽⁸⁹⁾.

Wolff dimostra il principio di ragion sufficiente confutando la possibilità stessa della sua negazione. Fra *nihil* ed *aliquid* manca un termine medio⁽⁹⁰⁾: tutto ciò che è «nulla» non può, in virtù del principio di non contraddizione, essere al tempo stesso «qualcosa», e viceversa. Affermare che «qualcosa» può derivare dal «nulla» – e quindi non avere una ragione sufficiente – significa attribuire al «nulla» stesso una *notio* facendone così un *aliquid*. Risulterebbe in questo modo violato il principio di non contraddizione:

Poniamo che A sia senza una ragione sufficiente per cui sia piuttosto che non sia. Dunque non vi può essere alcun fondamento in forza del quale si capisca perché A sia. Pertanto si ammetterebbe che A è per il fatto che si assume che *nulla* è: poiché questo sarebbe assurdo, nulla vi è senza una ragione sufficiente, o meglio, se si pone che qualcosa è, bisogna ammettere anche che vi è qualcosa da cui si capisce perché è⁽⁹¹⁾.

Ciascun *aliquid* deve quindi avere una *ratio sufficiens* che lo renda intelligibile. È sufficiente che vi sia una *notio* per affermare la necessità di un fondamento della sua intelligibilità e quindi una sua ragione sufficiente. La negazione di questo principio sarebbe contraddittoria. Dobbiamo stare comunque bene attenti a notare che il principio di ragion sufficiente non si colloca – come si potrebbe essere indotti a credere – sul piano dell'esistenza, ma su quello dell'essere in senso wolffiano, cioè del possibile. La definizione di ragione

⁽⁸⁸⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars I, s. I, c. I, § 34.

⁽⁸⁹⁾ MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, cit., p. 107.

⁽⁹⁰⁾ «È chiaro [...] che il *nulla* non è *qualcosa* e pertanto *nulla* e *qualcosa* si contraddicono a vicenda, ragion per cui fra *nulla* e *qualcosa* non è dato un termine medio» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 60).

⁽⁹¹⁾ «Ponamus A esse sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit. Ergo nihil ponendum est, unde intelligitur, cur A sit. Admittitur ideo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum, absque ratione sufficiente nihil est, seu, si quid esse ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 70).

sufficiente come «ciò per cui si può spiegare perché qualcosa sia» non si riferisce all'esistenza concreta dell'*aliquid*. La ragione sufficiente non spiega perché l'*aliquid* esista, ma perché sia; e *essere*, in senso wolffiano, significa fondamentalmente *essere possibile*. Il principio di ragione sufficiente non si pone dunque a fondamento dell'esistenza concreta dell'ente, ma della *possibilità* della sua esistenza concreta. La definizione di *aliquid* come ciò «a cui corrisponde una qualche nozione» è peraltro ben chiara e non fa alcun riferimento all'esistenza.

Per questo motivo Wolff sta bene attento a non confondere il principio di ragion sufficiente con quello di causalità:

Gli scolastici sono da lungo tempo abituati a dire come un assioma che *nulla è senza causa*: ma questa proposizione non deve essere confusa con il principio di ragion sufficiente, dal momento che *ragione* e *causa* differiscono di molto ⁽⁹²⁾.

La distinzione fra ragione sufficiente e causa è per Wolff chiara: la ragione sufficiente è la ragione di intelligibilità del possibile; la causa è «il principio dal quale dipende l'esistenza o attualità di un ente» ⁽⁹³⁾. La spiegazione del come e del perché l'ente viene ad esistenza è soddisfatta dal principio di causalità, non dal principio di ragione sufficiente. L'essenzializzazione – ed il razionalismo di fondo – del pensiero wolffiano è tutto in quest'alternativa: a base del sistema non viene posta l'esistenza in quanto tale, ma l'essere in quanto possibile; non il principio di causalità, ma i princìpi di non contraddizione e di ragion sufficiente. Anche rispetto all'esistente lo sguardo di Wolff non si focalizza sulla sua esistenza concreta e sulle sue cause, ma sulla possibilità di quell'esistenza e sulle sue ragioni ⁽⁹⁴⁾. Il principio di ragion sufficiente si pone dunque al vertice del sistema wolffiano, costituendo assieme al principio di non contraddizione le due radici metafisiche del possibile. Tutti i concetti ontologici che Wolff verrà a trattare nel prosieguo della *Philosophia prima sive ontologia* troveranno in questi due princìpi le ragioni metafisiche della loro fondatezza.

⁽⁹²⁾ «Scholastici dudum usi sunt axiomate, *nihil esse sine causa*: sed haec propositio cum principio rationis sufficientis minime confundenda, cum ratio et causa plurimum differant» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 71).

⁽⁹³⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars II, s. III, c. II, § 881.

⁽⁹⁴⁾ A tal proposito si veda J. ÉCOLE, *La notion d'être selon Wolff ou la «désexistentialisation de l'essence»*, in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, cit., pp. 157-173).

6. Essere e possibile

Il primo concetto che Wolff affronta nella seconda sezione della *Philosophia prima sive ontologia* è quello di possibile, concetto cardine dell'intera metafisica, cui si richiamano, sotto angolature diverse, tutti gli altri. Si può dire che la seconda sezione dell'*Ontologia* serve ad individuare, alla luce dei principi di non contraddizione e di ragion sufficiente trattati nella prima, l'oggetto stesso della filosofia – il possibile appunto – attraverso l'analisi delle molteplici forme in cui esso si può manifestare.

L'analisi di Wolff prende avvio dal concetto di impossibile: «è detto *impossibile* tutto ciò che è contraddittorio»⁽⁹⁵⁾. Questa definizione consente a Wolff di individuare in ciò che non contiene alcuna contraddizione – e che quindi non è impossibile – la sfera del possibile: «È *possibile* tutto ciò che non è contraddittorio, ossia che non è impossibile»⁽⁹⁶⁾.

Seguendo questa strada Wolff supera il soggettivismo della definizione tschirnhausiana di possibile come «ciò che può essere concepito»⁽⁹⁷⁾, in cui il concetto di *possibilitas* viene ridotto a quello di *conceptibilitas* inerente alla mente umana⁽⁹⁸⁾. Radicando il concetto di possibile nell'oggettivo – seppur formale – principio di non contraddizione, Wolff assume una posizione *ontologica* e non *psicologica*, nella quale il possibile non è tale perché così può essere concepito dalla mente umana, ma perché è intrinsecamente – ed oggettivamente – non contraddittorio.

Inoltre la definizione wolffiana di possibile come non contraddittorio riesce ad evitare il rischio di essere tautologica. Il possibile non è – come alcuni autori contemporanei a Wolff sostenevano – semplicemente *id quod esse potest*⁽⁹⁹⁾: infatti «se il possibile è definito come ciò che può essere, la definizione di

⁽⁹⁵⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. I, § 79.

⁽⁹⁶⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. I, § 85.

⁽⁹⁷⁾ TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis*, Pars II, s. I, § 1.

⁽⁹⁸⁾ In un primo tempo Wolff accolse la definizione tschirnhausiana di possibile come «*id quod potest concipi*», salvo poi discostarsene in favore di una soluzione più oggettivistica. Il superamento di Tschirnhaus è documentato nella *Ratio praelectionum*, s. II, c. II. A tal proposito sarà utile consultare le tesi di CAMPO, *Cristiano Wolff*, cit., vol. I, pp. 24-53.

⁽⁹⁹⁾ Si esprimono in questi termini ad esempio J. F. BUDDE, *Elementa philosophiae instrumentalis, hoc est Institutiones philosophiae eclecticae*, Halae, 1728, t. I, Pars III, c. IV, § 5: «Possibile itaque est, quod potest fieri, nec tamen sit»; J. JUNGIUS, *Logica Hamburgensis, hoc est Institutiones Logicae in usum Schol. Hamburg, conscriptae et sex libris comprehensae*, Hamburgi, 1738, t. II, c. 12, § 25: «Possibile dicitur [...] primum stricte de eo tantum, quod non est, et potest esse»; J. MICRAELIUS, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine*

possibile sarebbe nulla»⁽¹⁰⁰⁾. È necessario che venga indicato un criterio oggettivo di individuazione del possibile che ne delinei la struttura ontologica, e questo criterio non può che essere il principio di non contraddizione.

Il rapporto fra possibile ed essere è tuttavia in Wolff strettissimo. Lo si può constatare dalle fondamentali pagine wolffiane dedicate alla nozione generale di ente, incentrate sull'identità di essere e possibile. Su di esse dovremo ora soffermarci con particolare attenzione perché dalla precisa scelta di far coincidere essere e possibile discendono una serie di conseguenze e di concetti che nel loro insieme danno un'impronta decisiva alla filosofia wolffiana anche per ciò che riguarda i campi del sapere diversi dall'ontologia.

Mentre ciò che è impossibile, afferma Wolff nel capitolo dedicato alla nozione di ente, non può esistere⁽¹⁰¹⁾, «ciò che è possibile può esistere»⁽¹⁰²⁾ poiché ad esso «l'esistenza non ripugna»⁽¹⁰³⁾. La non-ripugnanza ad esistere costituisce quella che viene chiamata «possibilità intrinseca di esistere»⁽¹⁰⁴⁾, condizione necessaria – seppur, come vedremo, non sufficiente – perché un ente venga ad esistenza. La nozione generale wolffiana di essere implica infatti non tanto l'esistenza, ma solamente la possibilità di esistere. È questa la ragione per cui il problema dell'esistenza viene trattato in un momento successivo a quello dell'essenza e come semplice *complementum possibilitatis*⁽¹⁰⁵⁾ che non viene ad incidere sulla nozione generale di ente. Quest'ultima del resto ci appare ora ben chiara: «È detto *ente* ciò che può esistere, e di conseguenza ciò a cui l'esistenza non ripugna»⁽¹⁰⁶⁾. L'ente viene a coincidere con il possibile, indipendentemente dalla sua esistenza concreta: «ciò che è possibile, è un ente»⁽¹⁰⁷⁾. L'ente è ciò che può esistere, non necessariamente ciò che esiste.

La rilevanza di questa definizione emerge immediatamente con l'analisi – che almeno nei termini è fedele alla tripartizione scolastica – dei principi intrinseci costitutivi dell'ente: gli *essentialia*, gli *attributa* e i *modi*. Gli *essentialia*

alphabetico sic digestorum, ut inde facile liceat cognosse, praesertim si tam latinus, quam graecus index praemisus non negligatur, quid in singulis disciplinis quomodo sit distinguendum et definiendum, Stetini, 1672, art. *Possibile*, col. 1075: «Possibile, quod quando non est, potest esse».

⁽¹⁰⁰⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. I, § 99.

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 132.

⁽¹⁰²⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 133.

⁽¹⁰³⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 134.

⁽¹⁰⁴⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 154.

⁽¹⁰⁵⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 174.

⁽¹⁰⁶⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 134.

⁽¹⁰⁷⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 135.

sono gli elementi fra loro non contraddittori che compongono l'ente e che non sono determinati l'uno dall'altro. Nel loro insieme essi costituiscono l'*essentia* ⁽¹⁰⁸⁾. Gli *attributa* sono determinati dagli *essentialia* e si distinguono in *attributa propria* e *attributa communes* a seconda che siano rispettivamente determinati da tutti gli *essentialia* o da alcuni soltanto ⁽¹⁰⁹⁾. I *modi* infine non sono determinati dagli *essentialia*, ma nemmeno ripugnano ad essi. La loro appartenenza all'ente non è necessaria dal momento che non hanno un rapporto diretto con l'essenza ⁽¹¹⁰⁾.

Gli *essentialia*, gli *attributa* e i *modi* costituiscono l'insieme dei predicati intrinseci dell'ente ⁽¹¹¹⁾. Mentre i primi sono gli elementi originari e costitutivi dell'essenza e sono già determinati in se stessi, gli attributi e i modi hanno la loro ragione sufficiente nell'essenza. Gli attributi, come abbiamo visto, sono determinati dagli *essentialia* ed hanno la loro ragione sufficiente interamente contenuta nell'essenza ⁽¹¹²⁾. Per i modi invece bisogna distinguere fra la loro possibilità e la loro attualità: la ragione sufficiente della loro possibilità è contenuta negli *essentialia*, mentre quella della loro attualità non dipende dagli *essentialia*, ma è contenuta nei modi antecedenti o in enti diversi ⁽¹¹³⁾.

L'*essentia* intesa come insieme degli *essentialia* non è dunque solo «ciò che, prima di tutto, viene concepito dell'ente», ma anche «ciò in cui è contenuta la ragione sufficiente per cui gli altri elementi [dell'ente] sono in atto o lo possono essere» ⁽¹¹⁴⁾. L'essenza contiene la ragione sufficiente di tutto ciò che appartiene all'ente – attributi e modi possibili –, eccezion fatta dei *modi in actu* che hanno la ragione sufficiente della loro *actualitas* nei modi antecedenti o in enti diversi.

⁽¹⁰⁸⁾ «Gli elementi dell'ente che non si contraddicono a vicenda e che tuttavia non sono determinati l'uno dall'altro sono detti *essentialia* e costituiscono l'*essentia* dell'ente» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 143).

⁽¹⁰⁹⁾ «Gli elementi che sono determinati dagli *essentialia* sono detti *attributi*. Se perciò sono determinati contemporaneamente da tutti gli *essentialia* parliamo di *attributi proprii*; se invece sono determinati da alcuni di essi soltanto li chiamiamo *attributi comuni*» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 146).

⁽¹¹⁰⁾ «Ciò che non ripugna con gli *essentialia*, ma non è in alcuna misura determinato da essi è detto *modo*» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 148).

⁽¹¹¹⁾ «Ciò che inerisce all'ente appartiene necessariamente o agli *essentialia*, o agli attributi, o ai modi» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 149).

⁽¹¹²⁾ «La ragione sufficiente per cui gli attributi ineriscono [all'ente] è contenuta negli *essentialia*» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 157).

⁽¹¹³⁾ «La ragione sufficiente per cui i modi possono inerire [all'ente] è contenuta negli *essentialia*: ma la ragione per cui i modi sono in atto deve essere ricercata o in modi antecedenti, o in un altro ente diverso da quello a cui ineriscono oppure in più enti dello stesso tipo, o infine in parte in modi antecedenti, in parte in un altro ente diverso da quello a cui ineriscono, o anche in altri enti» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 160).

⁽¹¹⁴⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 168.

Quel che non bisogna dimenticare è comunque che l'essenza wolffiana è prima di tutto ciò per cui un ente è *possibile*: «l'ente è possibile in virtù della sua essenza»⁽¹¹⁵⁾ e coincide con la sua *possibilitas intrinseca*. L'essenza suggella, per così dire, l'intrinseca non contraddittorietà dell'ente garantendo l'armonia fra *essentialia, attributa e modi*.

Wolff si affretta ad assicurare che questa nozione di essenza è perfettamente conforme alla concezione comune dei filosofi, citando ad esempio Tommaso d'Aquino, Suárez, Cartesio e Clauberg⁽¹¹⁶⁾. Tralasciando ogni possibile osservazione riguardo agli altri autori, non possiamo fare a meno di notare, a proposito di san Tommaso, una profonda differenza fra le due concezioni, altamente indicativa del diverso spirito con cui i due filosofi affrontano il problema dell'essere e rivelatrice di una precisa impostazione di fondo che percorre l'intera filosofia wolffiana. Questa differenza può essere brevemente riassunta così: la caratteristica principale della metafisica dell'essere tomista e scolastica è – secondo l'analisi di Étienne Gilson – il primato dell'esistenza sull'essenza; nella metafisica wolffiana si assiste all'indiscutibile primato dell'essenza sull'esistenza⁽¹¹⁷⁾. A questo riguardo Jean École non ha esitato a parlare di una «dèsexistentialisation de l'essence»⁽¹¹⁸⁾, mettendo in evidenza l'autosufficienza della nozione wolffiana di essenza a discapito della sua realizzazione concreta nel mondo dell'esistenza. In effetti il problema dell'esistenza viene trattato da Wolff in appendice a quello dell'essenza. Il filosofo di Bresalvia rimarca che se un ente esiste è possibile, secondo il canone scolastico: *ab esse ad posse valet consequentia*⁽¹¹⁹⁾, mentre l'inverso non vale, conformemente all'altro canone: *a posse ad esse non valet consequentia*⁽¹²⁰⁾. In altri termini l'esistenza o, come direbbero gli Scolastici, l'attualità dell'ente, non è determinata dalla possibilità, ma da qualcos'altro. La possibilità – o essenza – non è quindi ragione sufficiente dell'esistenza⁽¹²¹⁾. Di qui la definizione di *existentia*

⁽¹¹⁵⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 153.

⁽¹¹⁶⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 169.

⁽¹¹⁷⁾ A proposito del rapporto fra essenza ed esistenza nella storia della filosofia si veda il fondamentale lavoro di ÉT. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948.

⁽¹¹⁸⁾ ÉCOLE, *La notion d'être selon Wolff*, cit., p. 157.

⁽¹¹⁹⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 170.

⁽¹²⁰⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 171.

⁽¹²¹⁾ «Ne consegue che l'esistenza non è determinata dalla possibilità; perciò poiché la possibilità non è il determinante e l'esistenza non è il determinato, è chiaro che la possibilità non è la ragione sufficiente dell'esistenza» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 172).

come *complementum possibilitatis* ⁽¹²²⁾, *complementum* che è in realtà accessorio in quanto non aggiunge niente di necessario alla nozione di essenza, già completa nel suo essere *possibilità intrinseca di esistere*.

7. Necessario e contingente

L'analisi wolffiana prosegue con i due concetti, per noi di capitale importanza, di *necessario* e *contingente* che vengono a completare il discorso relativo all'ente. Wolff definisce necessario ciò il cui opposto è impossibile ⁽¹²³⁾. Un triangolo rettilineo, ad esempio, deve avere *necessariamente* tre angoli la cui somma dia due angoli retti: l'opposto è impossibile ⁽¹²⁴⁾. Per questo motivo ciò che è necessario è anche immutabile e viceversa ⁽¹²⁵⁾. Il contingente è invece ciò il cui opposto non contiene alcuna contraddizione e quindi non è impossibile; in altre parole ciò che non è necessario ⁽¹²⁶⁾. L'esempio è dato dal calore di una pietra esposta ai raggi del sole: il calore può venire meno senza che per questo la pietra, non più esposta al sole, cessi di essere tale ⁽¹²⁷⁾. In questo modo ciò che è contingente è anche mutabile e viceversa ⁽¹²⁸⁾.

All'interno del campo del necessario Wolff distingue fra necessità assoluta e necessità ipotetica: è *assolutamente necessario* ciò che, considerato esclusivamente per la sua essenza, ha il proprio opposto come impossibile; è *ipoteticamente necessario* ciò che, considerato non solamente per la sua essenza, ma anche per le ulteriori determinazioni che si aggiungono ad essa, ha il proprio opposto come impossibile sotto una certa condizione ⁽¹²⁹⁾. La necessità assoluta deriva quindi dall'essenza immutabile dell'ente mentre quella ipotetica ha la propria fonte in qualcosa di diverso e precisamente in un altro ente ⁽¹³⁰⁾.

⁽¹²²⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. II, c. III, § 174.

⁽¹²³⁾ «Ciò il cui opposto è impossibile, cioè è contraddittorio, è detto *necessario*» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 279).

⁽¹²⁴⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽¹²⁵⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, §§ 292 e 293.

⁽¹²⁶⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 294.

⁽¹²⁷⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽¹²⁸⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, §§ 295 e 296.

⁽¹²⁹⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 302.

⁽¹³⁰⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 315.

Sulla base di questa distinzione Wolff dichiara assolutamente necessarie le essenze ⁽¹³¹⁾, gli attributi ⁽¹³²⁾ e le possibilità prossime dei modi ⁽¹³³⁾ – questi ultimi due determinati infatti dall’essenza –, ed ipoteticamente necessarie le possibilità remote dei modi ⁽¹³⁴⁾ e i modi *in actu* ⁽¹³⁵⁾. Perciò, mentre essenza, attributi e possibilità prossime dei modi sono immutabili, le possibilità remote dei modi e i modi *in actu* sono immutabili solo finché la condizione sotto cui sono posti non varia ⁽¹³⁶⁾.

A differenza delle essenze, che sono sempre necessarie ed immutabili, l’esistenza è assolutamente necessaria solo quando ha la propria ragione sufficiente nell’essenza dell’ente ⁽¹³⁷⁾; il che avviene soltanto in Dio, ente necessario per eccellenza – «solo Dio esiste necessariamente» ⁽¹³⁸⁾. Ogni ente diverso da Dio è contingente, poiché non ha la ragione sufficiente della propria esistenza nella sua essenza, ma al di fuori di sé in un altro ente ⁽¹³⁹⁾.

L’ente contingente non può che esistere *contingenter*, e finché non comincia ad esistere, la sua esistenza è soltanto ipoteticamente necessaria ⁽¹⁴⁰⁾. Tuttavia Wolff avverte subito che ciò che è ipoteticamente necessario è, se considerato in se stesso – cioè quanto alla sua essenza – contingente ⁽¹⁴¹⁾. Soltanto la necessità assoluta ripugna alla contingenza, mentre la necessità ipotetica coincide con essa sul piano dell’essenza ⁽¹⁴²⁾.

Gli enti contingenti possono determinarsi l’un l’altro e dar vita ad una *series rerum contingentium*. In questa serie A è determinato da B, B da C e così via; la stessa esistenza di A è determinata da B, quella di B da C e via dicendo. Tuttavia, dal momento che per definizione nessun ente contingente ha in sé la

⁽¹³¹⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 303.

⁽¹³²⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 304.

⁽¹³³⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 305.

⁽¹³⁴⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 307.

⁽¹³⁵⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 306.

⁽¹³⁶⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, §§ 312-314.

⁽¹³⁷⁾ «Se la ragione sufficiente dell’esistenza è contenuta nell’essenza dell’ente, l’ente esiste necessariamente e la sua esistenza è assolutamente necessaria. Se infatti la ragione sufficiente dell’esistenza è contenuta nell’essenza dell’ente, l’ente stesso esiste perché ha quell’essenza, e di conseguenza l’esistenza è determinata dall’essenza» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 308).

⁽¹³⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹³⁹⁾ «Poiché è contingente ciò che non è necessario, è contingente l’ente che non ha la ragione sufficiente dell’esistenza nella sua essenza, cioè che ha la ragione della sua esistenza fuori di sé, in un altro ente, o in un ente diverso da sé» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 310).

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 316.

⁽¹⁴¹⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 318.

⁽¹⁴²⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 319.

ragione sufficiente della propria esistenza, la stessa *series rerum contingentium* non ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza ⁽¹⁴³⁾. Se infatti si procedesse fino all'infinito all'interno della serie alla ricerca di un ente che esista in virtù della propria essenza e non perché determinato da un altro ente, non si troverebbe mai fra gli enti contingenti che per ipotesi compongono la serie un ente con tali caratteristiche. Se ne deve per forza concludere che la *series rerum contingentium* è a sua volta un ente contingente che ha la ragione sufficiente della propria esistenza in un ente necessario diverso da sé ⁽¹⁴⁴⁾. Questo ente necessario che si pone all'origine della serie non è altro che Dio.

Wolff svilupperà queste conclusioni nella *Theologia naturalis*, giungendo a dimostrare appunto l'esistenza di Dio. A noi interessa notare che la *series rerum contingentium* che ha nell'ente necessario la propria ragione sufficiente è, in termini cosmologici e teologici, quel particolare tipo di mondo che Dio ha voluto far venire ad esistenza a preferenza di infiniti altri mondi possibili. Su queste basi teoriche Wolff reagirà alle accuse pietistiche di aver concepito un mondo autonomo e necessario, indipendente dall'opera creatrice ed ordinatrice di Dio. Secondo Wolff il particolare *nexus rerum* che si è realizzato in questo mondo non è, quanto alla sua esistenza, assolutamente necessario, ma contingente. Dio ha *voluto* che questo particolare mondo, assolutamente necessario quanto alla sua essenza, venisse concretamente ad esistere. L'esistenza del mondo è dunque solo ipoteticamente necessaria, dal momento che è condizionata dalla volontà di Dio; ed essendo in sé contingente tutto ciò che è ipoteticamente necessario, l'esistenza stessa del mondo è contingente.

8. La perfezione

A chiusura della prima parte della *Philosophia prima sive ontologia* Wolff introduce il concetto di perfezione che si rivelerà fondamentale anche in

⁽¹⁴³⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 322.

⁽¹⁴⁴⁾ «Poiché una serie di cose contingenti, delle quali l'una è determinata dall'altra, non ha in sé la ragione sufficiente dell'esistenza delle cose che in essa sono contenute, cioè non ha in sé la ragione della propria esistenza, e poiché è contingente l'ente che non ha in sé la ragione sufficiente della propria esistenza, anche tale serie sarà un ente contingente, e di conseguenza, poiché l'ente contingente non esiste che in modo contingente e, finché non comincia ad esistere, la sua esistenza non è che ipoteticamente necessaria, essa stessa non esiste che in modo contingente e, finché non comincia ad esistere, la sua esistenza non è che ipoteticamente necessaria» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. III, § 323).

campo morale e giuridico. La perfezione è per Wolff «l'accordo nella varietà, ossia l'accordo di più parti fra loro differenti nell'unità», laddove l'*accordo* è la «tendenza ad ottenere l'unità»⁽¹⁴⁵⁾. L'esempio è quello della struttura dell'occhio, in cui i singoli elementi che lo compongono tendono a delineare un'immagine chiara e distinta dell'oggetto visibile nella retina⁽¹⁴⁶⁾. L'imperfezione è al contrario «il disaccordo nella varietà, ossia il disaccordo di più parti fra loro differenti nell'unità»⁽¹⁴⁷⁾. L'occhio è allora imperfetto quando nella sua struttura sono presenti elementi che impediscono la formazione di un'immagine chiara e distinta dell'oggetto⁽¹⁴⁸⁾.

Ogni perfezione ha una ragione generale che spiega perché gli elementi che compongono un ente perfetto si diano in un modo piuttosto che in un altro. Questa ragione generale è data dal fine a cui tendono i singoli elementi che compongono l'ente⁽¹⁴⁹⁾. Per quanto riguarda l'occhio, ad esempio, la ragione generale della sua perfezione è la possibilità di vedere un oggetto in modo chiaro e distinto. Quando la ragione generale – o determinante – della perfezione è unica, la perfezione si dice *semplice*; quando le ragioni determinanti sono più di una si parla di perfezione *composta*⁽¹⁵⁰⁾. In questo caso più perfezioni particolari concordano l'una con l'altra e dal loro insieme risulta la perfezione composta; il che avviene quando le ragioni delle perfezioni particolari hanno una ragione da cui è possibile scorgere perché esse abbiano luogo contemporaneamente l'una accanto all'altra. Tuttavia può accadere che le perfezioni particolari contrastino l'una con l'altra, come nel caso di una porta che, per consentire il passaggio di ingenti mezzi di trasporto, viene progettata secondo un rapporto di dimensioni diverso da quello che, in linea generale, è quello perfetto. In questo caso le regole che governano ciascuna perfezione particolare contrastano le une con le altre e sorge l'*eccezione* alla regola⁽¹⁵¹⁾. Così, nell'esempio appena fatto, le regole che

⁽¹⁴⁵⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 503.

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽¹⁴⁷⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 504.

⁽¹⁴⁸⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽¹⁴⁹⁾ «È pertanto ciò a cui tendono convenientemente le singole parti, la ragione generale delle cose che in quel modo convengono, in virtù della quale si capisce perché esse [...] si hanno in un certo modo piuttosto che in un altro» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 505).

⁽¹⁵⁰⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 507.

⁽¹⁵¹⁾ «Se più regole derivanti da diverse ragioni di perfezione composta si contraddicono a vicenda, si dice che confliggono fra loro. Il conflitto di regole porta all'eccezione. L'*eccezione* è dunque la determinazione di una regola fatta in modo contrario [alle altre] a causa del conflitto fra regole tutte obbligatorie» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 510).

presiedono alla perfezione *estetica* di una porta soccombono di fronte alle regole che presiedono alla sua perfezione *funzionale*. Anche laddove vi sia un'eccezione, tuttavia, la perfezione non viene meno ⁽¹⁵²⁾: infatti l'eccezione, pur diminuendo il grado della perfezione – che tanto più è alto quanto più vi è conformità alle regole ⁽¹⁵³⁾ – fa salva proprio la conformità a quelle regole che verrebbero violate se non ci fosse l'eccezione. L'imperfezione è determinata invece dal *defectus verus*, cioè dall'insieme delle determinazioni contrarie alla ragione determinante della perfezione, che danno vita al *dissensus* fra gli elementi che compongono l'ente ⁽¹⁵⁴⁾.

Wolff distingue infine fra perfezione *essenziale* e perfezione *accidentale*. La perfezione essenziale è data dall'accordo fra le determinazioni essenziali dell'ente; la perfezione accidentale dall'accordo delle determinazioni accidentali con quelle essenziali ⁽¹⁵⁵⁾. Mentre la perfezione essenziale inerisce all'essenza ed è quindi, come questa, necessaria, la perfezione accidentale inerisce al rapporto fra i modi e l'essenza: ne è un esempio la vita perfetta dell'uomo, nella quale le azioni libere sono in accordo con quelle naturali e quindi si armonizzano con le determinazioni essenziali. Inoltre la perfezione accidentale deve avere nell'ente la stessa ragione determinante della perfezione essenziale ⁽¹⁵⁶⁾. Se infatti le determinazioni accidentali convengono con le essenziali significa che tendono a realizzare un medesimo fine, il quale non è altro che la ragione generale della perfezione.

La concezione wolffiana della perfezione si inserisce in tal modo nel quadro metafisico descritto da Wolff a partire dai principi di non contraddizione e di ragion sufficiente fino alla nozione generale di ente. L'intero sistema tende alla realizzazione, all'interno dell'ente, dell'ideale della perfezione, cioè dell'armonica combinazione degli elementi essenziali ed accidentali che lo compongono in vista

⁽¹⁵²⁾ «L'eccezione non porta all'imperfezione, ma viene fatta proprio per salvare la perfezione» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 514).

⁽¹⁵³⁾ «Il grado della perfezione corrisponde al grado di conformità delle determinazioni dell'ente alle regole da cui si ricava la perfezione» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 518).

⁽¹⁵⁴⁾ «Il vero difetto genera l'imperfezione. Ed infatti il difetto è una determinazione contraria alla regola e, se il difetto è vero e non apparente, quella determinazione poteva essere fatta in modo conforme alla regola. Perciò dove vi è un vero difetto, lì alcune determinazioni sono contrarie alla ragione determinante della perfezione, mentre altre ne sono conformi, cosicché fra di esse vi è disaccordo e, all'interno dell'ente al quale queste determinazioni ineriscono, si genera l'imperfezione» (*Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 524).

⁽¹⁵⁵⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 528.

⁽¹⁵⁶⁾ Cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 529.

del conseguimento di un fine. Vedremo che anche nella filosofia pratica il concetto di perfezione assume un ruolo centrale, costituendo il principio fondamentale del diritto naturale o, per meglio dire, il fine cui le azioni degli uomini devono necessariamente tendere.

9. Una filosofia razionalistica

Cerchiamo ora di riassumere gli elementi più importanti che sono emersi dall'analisi che abbiamo svolto e di dare una valutazione d'insieme della metafisica wolffiana.

La metafisica wolffiana si presenta, nel suo complesso, come un tentativo di fondare ciascun concetto filosofico sui due principi di non contraddizione e di ragion sufficiente, riconosciuti quali «radici del possibile». La validità di ogni concetto è fatta dipendere dalla sua necessaria discendenza da questi principi che deve essere dimostrata attraverso il metodo sillogistico. Indubbiamente la costruzione wolffiana ricalca in modo straordinariamente fedele – e contribuisce in tal modo a formarlo – il modello razionalistico che andava imponendosi, sotto molteplici aspetti, nella Prussia illuministica. La pretesa di conoscere esaustivamente la realtà attraverso la ragione è espressa in modo esemplare dal sistema woffiano, concepito come una catena ininterrotta di concetti in cui l'uno è connesso all'altro in virtù dei due principi fondamentali ⁽¹⁵⁷⁾. Del resto, che la filosofia wolffiana abbia di mira la costruzione di un sistema logico-razionale è evidente dalla definizione stessa di filosofia come *scientia possibilium*. Wolff estende l'oggetto della filosofia a tutto ciò che è possibile, sia esso reale o no. In questo modo l'interesse del filosofo non si riduce ad una sterile osservazione del dato empirico, ma si struttura come ricerca, a partire dal dato empirico, delle ragioni della possibilità intrinseca dell'ente. Di qui l'impossibilità di porre a fondamento del sistema conoscitivo la sola esperienza: ciò che non è reale sfugge per definizione ad ogni tentativo di conoscenza empirica e richiede l'utilizzo della ragione.

È evidente d'altronde che l'incidenza dell'esperienza sul processo conoscitivo varia a seconda della materia studiata. Più è vasto il campo del reale

⁽¹⁵⁷⁾ Cfr. *Prefazione* alla 1^a ed. della *Metafisica tedesca* (p. 5).

su cui il filosofo è chiamato a ragionare, più l'esperienza risulta decisiva nella sua ricerca. Ad esempio nella fisica, nella cosmologia, nella filosofia pratica, nel diritto, l'esperienza gioca un ruolo certamente più importante che in scienze pure come la matematica e la geometria. Tuttavia, anche laddove l'esperienza gioca un ruolo importante, la conoscenza empirica è comunque finalizzata alla scoperta delle *ragioni* del possibile. L'*ars inveniendi* cui spesso si richiama Wolff è intrisa di elementi empirici e razionali, ma ha come fine la scoperta di una verità che è profondamente incardinata nelle strutture logico-razionali dell'essere ⁽¹⁵⁸⁾.

Il sistema filosofico wolffiano si presenta dunque come un sistema marcatamente razionalistico. L'identità di essere e possibile, affermata da Wolff nell'*Ontologia* e posta alla base della sua filosofia, suggella, per così dire, questo carattere. Se da una parte Wolff estende il campo dell'essere a tutto ciò che è possibile, indipendentemente dalla sua esistenza concreta, dall'altra il campo medesimo si ritrova limitato a ciò che la ragione riconosce effettivamente come non contraddittorio. Quel che la ragione ritiene contraddittorio fuoriesce dal campo dell'essere e non può costituire oggetto di conoscenza. Il razionalismo wolffiano sta tutto in questa pretesa di ricondurre ogni cosa entro la sfera del possibile, cioè del logicamente non contraddittorio. Ciò che non può essere compreso come tale dalla ragione non viene semplicemente sottratto alla conoscenza filosofica, ma viene in radice escluso dal campo dell'essere. Questa conclusione rafforza la tesi del razionalismo wolffiano, che pone il nostro filosofo in stretta sintonia con le correnti filosofico-culturali che animavano l'Europa settecentesca. In questo senso Wolff è stato esemplare interprete dello spirito illuministico che pretendeva di fare della ragione lo strumento esclusivo di conoscenza della realtà. Vedremo nei capitoli successivi come questo impianto razionalistico si innesti nella concezione wolffiana del diritto naturale.

⁽¹⁵⁸⁾ Sul concetto di *ars inveniendi* in Wolff si vedano: CIAFARDONE, *Introduzione alla Metafisica tedesca*, pp. XVII-XIX; C.-A. VAN PEURSEN, *Ars inveniendi im Rahmen der Metaphysik Christian Wolffs. Die Rolle der ars inveniendi*, in *Christian Wolff*, a cura di W. Schneiders, cit., pp. 66-88.

CAPITOLO TERZO

La concezione del diritto naturale

SOMMARIO: 1. L'ideale di una *philosophia practica universalis*. – 2. La teoria delle azioni ed il principio della perfezione. – 3. Lo stato di natura. – 4. Il rapporto fra obbligazioni e diritti. – 5. La legge naturale. – 6. Doveri verso se stessi, verso gli altri e verso Dio. – 7. I diritti innati. – 8. Diritti perfetti e diritti imperfetti. – 9. Dallo *status naturae originarius* allo *status naturae adventitius*.

1. L'ideale di una *philosophia practica universalis*

Il particolare periodo storico all'interno del quale si sviluppò il pensiero di Wolff giocò senza dubbio un ruolo decisivo nel determinare i suoi interessi speculativi che, se certo si estesero ai più disparati campi del sapere, trovarono tuttavia il loro approdo naturale nella filosofia pratica. È significativo che la dissertazione con la quale Wolff si presentò, nel 1703, al grande pubblico scientifico avesse trattato proprio di problemi pratici ⁽¹⁾, e che gli ultimi anni della sua vita fossero stati dedicati alle grandi opere di diritto e di morale, dallo *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum* (1740-8) alla *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata* (1750-3). Se pensiamo poi ai numerosi rimandi ai problemi morali e giuridici presenti nelle altre opere wolffiane viene spontaneo chiedersi da dove nasca questo privilegiato interesse per la filosofia pratica ⁽²⁾.

Ebbene, come abbiamo visto, a cavallo fra Sei e Settecento la Germania era ancora scossa dalle guerre di religione. Dopo la pace di Westfalia il territorio

⁽¹⁾ Si tratta, come abbiamo visto, della *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*.

⁽²⁾ Marcolungo afferma che «il rimando pratico rappresenta il motivo di fondo che ispira l'intera architettura del sistema wolffiano» (F. MARCOLUNGO, «Perfectio» e «Prudentia» in *Christian Wolff, in Imperativo e saggezza. Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Aprile 1987*, a cura di E. Berti, Genova, 1990, p. 107.

nazionale tedesco si trovava in uno stato di estrema frantumazione politica e di grave arretratezza economica; erano presenti oltre trecento Stati, di cui alcuni non superavano le dodici miglia quadrate e la Prussia rappresentava l'unico davvero in grado di darsi un'organizzazione giuridico-politica stabile. Oltre ai problemi politici permanevano tuttavia anche gravi problemi religiosi: allo scontro non del tutto sopito fra cattolici e protestanti si aggiungevano le nuove tensioni laceranti lo stesso movimento riformato, nel quale le spinte pietistiche insidiavano le ormai sedimentate posizioni ortodosse. La religione, che aveva storicamente costituito il più incisivo fattore di coesione dello Stato, veniva a rappresentare negli anni successivi alla Riforma un terreno sempre più accidentato e sempre meno in grado di offrire norme di condotta condivise all'interno della società. Proprio in campo religioso le dispute teologiche si erano man mano trasformate in vere e proprie contrapposizioni politiche, dando vita a conflitti i cui strascichi hanno per lungo tempo lasciato il segno nei territori guerreggianti.

È chiaro come in un tale scenario il problema della filosofia pratica emergesse in tutta la sua complessità ⁽³⁾. Non potevano più essere le diverse teologie a fornire le risposte ultime – e quindi valide per tutti – ai problemi della vita pratica: esse dovevano essere ricercate in ciò che accomunava ogni uomo, cioè la ragione secolarizzata. Tale intendimento risultava incoraggiato dal clima intellettuale dominante nell'Europa di quegli anni, segnato dall'ostilità al dogma religioso e all'autorità ecclesiastica in favore di un più libero e razionale formarsi del pensiero umano. Se dalla religione sembravano sorgere all'epoca soltanto divisioni, compito del filosofo era quello di offrire soluzioni razionali ai problemi della vita.

Wolff si inserì con entusiasmo in questa linea d'azione e, come abbiamo già avuto modo di vedere, la sua prima dissertazione lo testimoniò in maniera esemplare. Nella *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta* del 1703 veniva già col titolo dichiarato l'obiettivo che avrebbe guidato l'intera riflessione wolffiana sulla filosofia pratica. C'era bisogno di un metodo rigoroso che garantisse l'*universalità* della filosofia pratica, cioè la sua capacità di indirizzarsi a tutti gli uomini indipendentemente dalla religione professata: il fattore *universalizzante* cessava così di essere la religione e

⁽³⁾ Si veda a proposito dello sviluppo storico della filosofia pratica lo studio di E. BERTI, *Filosofia pratica*, Napoli, 2004.

diventava a tutti gli effetti il metodo matematico. È significativo notare come lo stesso interesse di Wolff per la matematica nascesse proprio da quello per la filosofia pratica; ciò perché egli riteneva in fondo che il discorso morale e giuridico – al quale si accostava con la precisa intenzione di riformarlo – poteva raggiungere quel grado di certezza ed universalità già attinto dalla filosofia cartesiana solo attraverso l'adozione di un metodo *certo* ed *universale* come quello matematico. Nella *Ratio praelectionum*, una quindicina di anni dopo, Wolff ricordava per l'appunto:

Avevo sentito dire che Cartesio aveva operato con magnifico successo la riforma della filosofia teoretica, ma non aveva posto mano a quella della filosofia pratica, ragion per cui ho cominciato a pensare a come realizzarla⁽⁴⁾.

Ancora più esplicita in questa direzione fu l'*Oratio de Sinarum philosophia practica* (1726), nella quale Wolff affermava che i principi della morale traevano la loro origine dalla conformità alla natura razionale dell'uomo, indipendentemente da ogni riferimento all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima. Ne fornivano un esempio proprio i Cinesi che, estranei alla rivelazione e, più in generale, alla religione, avevano elaborato una morale meramente naturale contrassegnata da un «continuo progresso verso perfezioni sempre maggiori»⁽⁵⁾. Scriveva Wolff:

Gli antichi Cinesi, poiché non avevano alcuna religione naturale in quanto ignoravano il creatore dell'universo, e ancor meno erano noti loro i documenti della divina rivelazione, non potevano usare che le forze naturali e per di più depurate da ogni spirito religioso per promuovere l'esercizio della virtù. Tuttavia risulterà pienamente fra poco che essi usarono in modo estremamente felice questi strumenti⁽⁶⁾.

⁽⁴⁾ «Vix adolescens audiveram, Cartesium philosophiam theoreticam felici successu reformasse, sed practicam non attigisse, cum de philosophia practica olim perficienda cogitarem» (*Ratio praelectionum*, s. II, c. VI, § 3).

⁽⁵⁾ *Oratio de Sinarum philosophia practica*, nota 83.

⁽⁶⁾ «Sinenses antiqui [...], cum nulla universi Autorem ignorantibus esset religio naturalis, multo minus aliqua revelationis divinae documenta innotuissent, non aliis quam naturae viribus iisque ab omni religione puris ad virtutis exercitium promovendum uti poterant. Eos autem felicissime iisdem usos fuisse, mox plenius constabit» (*Oratio de Sinarum philosophia practica*, *supra* note 54-57).

Elogiando la morale dei Cinesi, Wolff rivendicava la possibilità di una morale naturale e, con essa, l'autonomia della ragione nel campo dell'etica. L'ideale di una filosofia pratica universale, fondata sulla sola ragione ed in grado di indirizzare ciascun uomo lungo la via della felicità, veniva nuovamente affermato in queste pagine. E per salvaguardare l'autonomia della ragione in questo campo i principi della *sapientia* – intesa leibnizianamente come *scientia felicitatis* – venivano da Wolff privati di ogni legame diretto con le verità rivelate, per accentuarne la derivazione dalla natura razionale dell'uomo. La separazione così operata in ambito pratico fra filosofia e teologia testimoniava il deciso tentativo wolffiano di ancorare la morale ad un ordine al tempo stesso naturale e razionale, indipendente da ogni riferimento religioso. Non era il comando divino a far sorgere in capo all'uomo l'obbligazione morale – tesi che Wolff ancora sosteneva, probabilmente influenzato da Pufendorf, nella *Philosophia practica universalis* del 1703 ⁽⁷⁾ –, ma la conformità dell'obbligazione ai dettami della ragione. Di qui la famosa affermazione – non certo nuova ai tempi di Wolff – della sussistenza dell'obbligazione morale anche per l'ateo ⁽⁸⁾.

I principi appena abbozzati nella *Philosophia practica universalis* e più ampiamente sviluppati nell'*Oratio de Sinarum philosophia practica* vennero riproposti nella loro versione definitiva nella *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata* (1738-9), opera dal titolo significativamente simile a quello della dissertazione giovanile e costituente, nell'ottica del sistema wolffiano, una sorta di «premessa indispensabile per dare all'intera filosofia pratica quel rigore sistematico che rappresenta[va] l'ideale metodico del pensiero

⁽⁷⁾ Sono significative a tal proposito le definizioni, di chiara impronta volontaristica, di *legge* ed *obbligazione* date da Wolff in quest'opera: la legge è «il comando del superiore promulgato all'inferiore, in grado di obbligarlo» (*Philosophia practica universalis* [1703], c. I, def. 29); l'obbligazione considerata nell'obbligante è «l'atto del superiore, col quale egli stabilisce una pena per i trasgressori delle leggi»; considerata nell'obbligato, «la paura prodotta dalla sanzione penale e la reverenza verso il superiore prodotta dall'esposizione delle ragioni delle leggi» (c. I, def. 28).

⁽⁸⁾ La tesi della sussistenza dell'obbligazione morale anche per l'ateo viene formulata da Wolff già nei *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, c. I, § 21, mentre nell'*Oratio de Sinarum philosophia practica* Wolff si limita a porsi il problema dell'ateismo dei Cinesi, riportando, nella nota 54, le opposte opinioni dei Gesuiti (che lo negavano) e dei Domenicani e dei Francescani (che l'affermavano). È possibile riscontrare un'apertura alla tesi della sussistenza dell'obbligazione naturale anche per gli atei in GREGORIO DA RIMINI, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2 e U. GROZIO, *De jure belli ac pacis*, proleg. 11. Sulla concezione etica di Wolff presente nell'*Oratio* e sulle sue implicazioni sul rapporto fra religione e morale si veda M. ALBRECHT, *Die Tugend und die Chinesen. Antworten von Christian Wolff und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Moral*, in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, cit., pp. 239-262.

moderno»⁽⁹⁾. Qui Wolff insisteva sul carattere dimostrativo della sua opera e sull'importanza del metodo deduttivo per dare rigore e validità all'intero discorso morale⁽¹⁰⁾, sottolineando una volta di più la matrice razionalistica della sua filosofia pratica. L'indipendenza dal comando divino – e dalla religione in generale – delle norme regolanti l'agire morale dell'uomo veniva poi esplicitamente confermata nella tesi della sussistenza della legge naturale, fonte dell'obbligazione morale, anche nell'«impossibile ipotesi» dell'inesistenza di Dio⁽¹¹⁾. La legge naturale, che Wolff riteneva *oggettivamente* fondata sull'«essenza e natura dell'uomo e delle cose» non poteva essere negata – né poteva vedere disconosciuta la propria forza obbligatoria – da chi negava l'esistenza di Dio⁽¹²⁾. Questa conclusione, frutto certamente di una lunga tradizione di pensiero che affondava le proprie radici nel tardo medioevo con Gregorio da Rimini e che aveva nell'*etiamsi daremus* groziano il suo manifesto⁽¹³⁾, veniva da Wolff riaffermata su rinnovate basi speculative. Il razionalismo wolffiano, che sul piano metodologico portava alle estreme conseguenze la scelta a favore del modello matematico-deduttivo a discapito di una effettiva considerazione dell'esperienza, e sul piano metafisico elevava il concetto di *possibile* ad oggetto esclusivo della filosofia, costituiva l'opzione teoretica di fondo di una filosofia pratica tutta

⁽⁹⁾ MARCOLUNGO, «Perfectio» e «Prudentia» in *Christian Wolff*, cit., p. 111.

⁽¹⁰⁾ «La prassi morale può essere dimostrata *a priori* dalla stessa natura dell'uomo» (*Praefatio* alla *Philosophia practica universalis*, Pars II).

⁽¹¹⁾ «La legge naturale sussiste anche nell'impossibile ipotesi dell'ateo; ciò significa che dall'affermazione dell'ateo secondo cui Dio non esiste, non segue affatto che non vi sia una legge naturale» (*Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 245).

⁽¹²⁾ «Ed infatti la legge naturale è posta una volta poste la natura e l'essenza dell'uomo e delle cose, e la sua forza obbligatoria ha la propria ragione sufficiente nell'essenza e natura dell'uomo e delle cose. Perciò, sebbene l'ateo neghi l'esistenza di Dio, non può tuttavia negare che l'essenza dell'uomo e delle cose sia quella che conosciamo indipendentemente dalla conoscenza di Dio» (*Ibidem*).

⁽¹³⁾ Sulla vicenda dell'*etiamsi daremus* groziano, già brevemente segnalata da O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1929, (1^a ed., 1880), p. 74, nota 45, si sono particolarmente soffermati: G. FASSÒ, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna* (1950), ora in *Scritti di filosofia del diritto*, Milano, 1982, vol. I, p. 99 ss.; G. DEL VECCHIO, *Note groziane* (1950), ora col titolo *Per l'interpretazione del pensiero di Grozio*, in *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milano, 1963, p. 69 ss.; A. GRUMELLI, *Prospettive moderne nel pensiero di Ugo Grozio*, in «*Studia Patavina*», IV (1957), p. 143 ss.; J. ST. LEGER, *The «etiamsi daremus» of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law*, Roma, 1962; M. B. CROWE, *The «Impious Hypothesis»: a Paradox in Hugo Grotius?*, in «*Tijdschrift voor Filosofie*», XXXVIII (1976), p. 379 ss.; J. HERVADA, *The Old and the New in the Hypothesis «Etiamsi daremus» of Grotius*, in «*Grotiana*», n. s., IV (1983), p. 3 ss.; L. BESSELINK, *The impious Hypothesis revisited*, in «*Grotiana*», n. s., IX (1988), p. 3 ss.; P. NEGRO, *Un 'topos' in Hugo Grotius: «etiamsi daremus non esse Deum»*, in «*Studi Filosofici*», XVIII (1995), p. 57 ss.; F. TODESCAN, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, 2003.

improntata alla realizzazione di un sistema di concetti perfettamente coerente al proprio interno e assolutamente indipendente dalla teologia.

Venivano così posti i capisaldi attorno ai quali sarebbero state realizzate le successive opere di diritto ⁽¹⁴⁾ e di morale ⁽¹⁵⁾. E proprio nel campo del diritto – in quel periodo estremamente problematico – lo sforzo teorico di Wolff si dispiegò in modo particolarmente proficuo e ricco di conseguenze pratiche. Nell'opera wolffiana – e nella sua successiva elaborazione da parte di Georg Joachim Darjes, Daniel Nettelblatt, fino agli artefici dell'*Allgemeines Landrecht*, Carl Gottlieb Svarez ed Ernst Ferdinand Klein – potevano riscontrarsi le premesse teoriche della codificazione prussiana ⁽¹⁶⁾. Ad essa fu possibile giungere soltanto al termine di un percorso storicamente complesso, in cui l'elemento concettuale introdotto dalla scuola wolffiana si coniugò con quello pratico costituito dalla tradizione giuridica allora vigente in Germania. Di questo percorso devono essere segnalati alcuni passaggi importanti.

Negli anni che precedettero l'emanazione dell'*Allgemeines Landrecht* la Germania soffriva di una situazione politica alquanto instabile, nella quale la borghesia faticava – a differenza di quanto avveniva in altri Stati – a proporsi come classe sociale dominante. La società tedesca era ancora, per inveterata tradizione, divisa in ceti – o «Stati»: nobiltà, borghesia urbana e classe contadina – ciascuno dei quali aveva propri privilegi e un proprio diritto consuetudinario. Lo *jus commune* era stato recepito all'interno dell'Impero germanico soltanto alla fine del XV secolo ed incontrava ancora forti contrapposizioni da parte dei ceti – in particolare quello contadino –, desiderosi di mantenere i privilegi che il diritto locale consuetudinario garantiva loro. Rimasero quindi numerosi territori tedeschi in cui le tradizioni giuridiche locali – per merito soprattutto della loro elaborazione scritta – furono efficacemente salvaguardate; ma pressoché ovunque i giuristi tedeschi dovettero fare i conti con la necessità di coordinare lo *jus commune* con il diritto locale germanico.

All'inizio del XVII secolo si sviluppò a tal fine in Germania una imponente giurisprudenza – che passò alla storia col nome di *usus modernus*

⁽¹⁴⁾ Lo *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum* (1740-8), lo *Jus gentium, methodo scientifica pertractatum* (1749) e le *Institutiones juris naturae et gentium* (1750).

⁽¹⁵⁾ La *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata* (1750-3).

⁽¹⁶⁾ Sull'età delle codificazioni si vedano gli importanti studi di G. SOLARI, *Individualismo e diritto privato*, 2^a ed., Torino, 1959, e G. TARELLO, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, 1976.

pandectarum –, il cui compito principale fu quello di elaborare un nuovo assetto dogmatico, nel quale fosse possibile inquadrare e consolidare la prassi giuridica nata dalla recezione dello *jus commune* nel territorio tedesco. «Questa giurisprudenza fu [...] volta a fornire proprie forme applicative e apposite categorie funzionali a un diritto per vari aspetti nuovo, che andava via via formandosi come prodotto dell'incontro e del coordinamento pratico fra lo *jus commune* [...] e il complesso degli *iura propria* tedeschi» ⁽¹⁷⁾.

Quando l'*usus modernus pandectarum* ebbe raggiunto, alla fine del XVII secolo, la sua massima fioritura e si era consolidata in Germania una tradizione giuridica rivolta principalmente all'interpretazione e all'applicazione del diritto positivo, apparvero nelle Università tedesche le prime cattedre di diritto naturale ⁽¹⁸⁾. La rapida e massiccia diffusione a livello scientifico delle dottrine giusnaturalistiche determinò la creazione di un profondo divario fra teoria e prassi, fra diritto naturale e diritto applicato, che contribuì in maniera decisiva all'avvio del processo di codificazione, conclusosi nel 1794 con l'emanazione dell'*Allgemeines Landrecht* ⁽¹⁹⁾. La dottrina giusnaturalistica – elaborata con modalità e fini diversi dai suoi singoli interpreti – volle essere un «ripensamento critico» ed una «razionalizzazione» dei principi del diritto romano che, sciolti dal loro ambito di applicazione concreta – il diritto romano era a tutti gli effetti diritto vigente – vennero elevati a principi costitutivi di un sistema teorico ed astratto ⁽²⁰⁾. Al di sopra delle contingenti realtà storiche andava dunque affermandosi nelle Università tedesche un diritto perfettamente razionale il cui unico criterio di validità era costituito dalla sua conformità alla natura e che si candidava prepotentemente ad essere recepito nei nuovi codici ⁽²¹⁾.

Lo *Jus naturae, methodo scientifica pertractatum* e le *Institutiones juris naturae et gentium*, le due maggiori opere wolffiane dedicate al diritto, contribuirono in maniera eccezionale alla formazione di questo modello giuridico nella Prussia settecentesca. Anzi, è considerazione largamente condivisa a livello

⁽¹⁷⁾ A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, Milano, 1982, vol. I, pp. 464-465.

⁽¹⁸⁾ Come è noto il primo corso di diritto naturale fu tenuto presso l'Università di Heidelberg da Samuel Pufendorf nel 1661.

⁽¹⁹⁾ Sul rapporto fra teoria e prassi nella Scuola prussiana del diritto naturale, si veda CANALE, *La costituzione delle differenze*, cit., pp. 121-125.

⁽²⁰⁾ Cfr. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, cit., vol. I, p. 466.

⁽²¹⁾ Sul processo di codificazione tedesco si vedano in particolare: F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno: con particolare riguardo alla Germania*, trad. it., Milano, 1980; M. STOLLEIS, *Storia del diritto pubblico in Germania*, trad. it., Milano, 2008.

storiografico che nell'*Allgemeines Landrecht* del 1794 «trovò espressione lo spirito della Scuola prussiana del diritto naturale [*preußisches Naturrecht*]»⁽²²⁾, il cui capostipite fu certamente Christian Wolff.

Nelle opere wolffiane si assistette al dichiarato tentativo di creare un sistema di obbligazioni e diritti naturali dedotti *more geometrico* dall'essenza e natura dell'uomo, con scarsa considerazione della realtà giuridica che si era imposta in Germania in quegli anni. A Wolff premeva ben di più preservare la logica interna del proprio sistema che la sua rispondenza ai fatti dell'esperienza; ciò nonostante è legittimo credere che fu proprio un fatto storico – l'affermarsi con Federico II dell'assolutismo illuminato – che guidò la riflessione wolffiana sul diritto, ponendosi come fine teorico da raggiungere attraverso gli strumenti del giusnaturalismo⁽²³⁾. Seguendo l'usuale schema triadico – stato di natura, contratto sociale, Stato politico – che aveva caratterizzato quasi tutti i sistemi giusnaturalistici dell'età moderna⁽²⁴⁾, la dottrina wolffiana del diritto naturale si propose come giustificazione teorica dell'assolutismo illuminato. Sarà nostro compito mostrare nelle pagine successive in che modo Wolff giunse a teorizzare tale tipo di Stato e quale concezione del diritto naturale ne costituì la necessaria premessa teorica.

2. La teoria delle azioni ed il principio della perfezione

Le *Institutiones juris naturae et gentium* – opera a cui ci riferiremo con particolare attenzione in quest'analisi della concezione wolffiana del diritto naturale – cominciano con un'attenta disamina delle diverse tipologie di azioni umane. Le azioni dell'uomo possono essere *interne* od *esterne*, a seconda che

⁽²²⁾ E. HELLMUTH, *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont, Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, 1984, p. 16.

⁽²³⁾ Che Wolff sia stato un sostenitore dell'assolutismo illuminato è opinione ormai consolidata a livello storiografico. A titolo esemplificativo si può rimandare alle lucide analisi di M. BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, 1986, pp. 348-374 e BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit..

⁽²⁴⁾ In questa tripartizione si è voluto vedere il segno più appariscente della secolarizzazione del diritto nell'età moderna: stato di natura, contratto sociale e Stato politico diventano le tre categorie idonee a spiegare la storia dell'umanità sostituendosi a quelle teologiche: *status naturae integrae*, *status naturae lapsae*, *status gratiae*. Si veda per questa tesi F. TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Padova, 2009, pp. 162-165. Di «secolarizzazione del diritto» parla anche F. CAVALLA nel suo ultimo lavoro *All'origine del diritto, al tramonto della legge*, Napoli, 2011, nel quale egli afferma che i semi della secolarizzazione possono riscontrarsi già nella cultura medievale (cfr. pp. 161-213).

siano prodotte dalla sola forza dell'anima o attraverso il movimento degli organi del corpo ⁽²⁵⁾; *libere o naturali* a seconda che dipendano dalla libertà dell'anima o «dall'essenza e natura dell'anima e del corpo» ⁽²⁶⁾. È evidente che oggetto del diritto naturale siano soltanto le azioni libere, quelle cioè che l'uomo può scegliere se ed in che modo compiere, mentre quelle naturali – che Wolff chiama anche *necessarie* – sono sottratte alla sua sfera di libertà e quindi al mondo dell'etica. Diversamente, Wolff non sembra delimitare il campo del diritto naturale alle sole azioni esterne, ma, includendo fra i doveri – morali e giuridici – dell'uomo anche quelli verso se stesso ⁽²⁷⁾, ammette l'obbligatorietà di azioni che sono destinate a rimanere nell'alveo della coscienza. Ne sono un esempio i doveri di tenere a freno gli affetti ⁽²⁸⁾ e di coltivare la felicità ⁽²⁹⁾, che non implicano affatto l'obbligatorietà di azioni esterne. In questo modo uno dei criteri più spesso invocati per distinguere il diritto dalla morale – il carattere esteriore dell'uno, interiore dell'altra ⁽³⁰⁾ – viene da Wolff superato mediante una onnicomprensiva concezione del diritto naturale comprendente sia le azioni interne che le azioni esterne. Comincia a prefigurarsi una nuova definizione dei rapporti fra diritto e morale, decisamente in contrasto con quella che si era affermata in Germania in quegli anni, in cui l'ideale dell'unità si sostituisce pian piano a quello pufendorfiano e thomasiano della distinzione ⁽³¹⁾. Su questi problemi torneremo tuttavia più avanti ⁽³²⁾.

⁽²⁵⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. I, § 1.

⁽²⁶⁾ *Ibidem*.

⁽²⁷⁾ Come vedremo meglio in seguito, Wolff, richiamandosi all'antica tradizione medievale, distingue i doveri dell'uomo in doveri verso se stessi, doveri verso gli altri e doveri verso Dio, includendoli tutti nell'ampio spettro del diritto naturale.

⁽²⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. IV, § 110.

⁽²⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. IV, § 118.

⁽³⁰⁾ Esplicito teorizzatore di questa tesi è Christian Thomasius, il quale, nei *Fundamenta juris naturae et gentium*, afferma che non possono esservi doveri di giustizia dell'uomo se non verso altri uomini: non verso Dio, né verso le bestie, né verso se stesso; il comportamento morale si riferisce invece ai doveri dell'uomo verso se stesso (cfr. C. THOMASII, *Fundamenta juris naturis et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justii ac decori, cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta Institutionum Jurisprudentiae Divinae*, Halae-Lipsiae, 1705, l. I, c. V, § 16. Qui utilizziamo la rist. anast. della 4^a ed. [ivi, 1718], Aalen, 1963).

⁽³¹⁾ Come ausilio per il lettore riportiamo qui una bibliografia essenziale su Pufendorf e Thomasius, limitatamente ai problemi giuridici e politici di cui ci stiamo occupando. A proposito di Pufendorf si vedano: N. BOBBIO, *Leibniz e Pufendorf*, ora in *Da Hobbes a Marx*, Napoli, 1965; H. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München, 1972; P. LAURENT, *Pufendorf et la loi naturelle*, Paris, 1982; F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna, 1990; M. FEDELI DE CECCO, *Il diritto naturale nel XVII secolo. Grozio, Hobbes, Pufendorf*, Università degli studi di Ferrara, 1990; V. FIORILLO, *Tra egoismo e socialità: il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Napoli, 1992; H. WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf. Un contributo alla*

Ci preme ora sgombrare il campo da un'obiezione che i pietisti rivolsero a Wolff negli anni in cui egli insegnò ad Halle, mettendo seriamente in discussione uno dei pilastri fondamentali della sua concezione del diritto naturale, vale a dire la libertà dell'uomo. Joachim Lange, il più agguerrito fra i suoi oppositori, sosteneva che la libertà umana fosse radicalmente incompatibile col sistema wolffiano. Capiamo bene che una simile obiezione, se fondata, comprometterebbe alla radice la possibilità stessa del diritto naturale, il cui oggetto è costituito proprio dalle azioni *libere* dell'uomo.

La critica pietistica prendeva di mira il concetto wolffiano di armonia prestabilita fra anima e corpo, in forza del quale anima e corpo sono in *commercium* fra loro, e ai pensieri e alle sensazioni dell'anima corrispondono i sensi esterni e le azioni del corpo ⁽³³⁾. Tale corrispondenza non è dovuta ad un'azione – o *influxus* – dell'anima sul corpo ⁽³⁴⁾ o viceversa ⁽³⁵⁾, né all'azione

storia delle idee dei secoli XVII e XVIII, trad. it., Torino, 1993; *Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica* (Atti del Convegno Internazionale, Milano, 11-12 novembre 1994), a cura di V. Fiorillo, Napoli, 1996; F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, III: *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Milano, 2001; M. G. LABRIOLA, *Barbeyrac interprete di Pufendorf e di Grozio. Dalla costruzione della sovranità alla teoria della resistenza*, Napoli, 2003; P. BECCHI, *Samuel Pufendorf giurista della modernità*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXVI/1 (2006), pp. 29-38.

A proposito di Thomasius si vedano: F. BATTAGLIA, *C. Thomasio filosofo e giurista*, Roma, 1936; BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit.; G. SOLARI, *C. Thomasio*, ora in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949; H. RÜPING, *Die Naturrechtslehre des C. Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule*, Bonn, 1968; W. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim, 1971; *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, a cura di R. Brandt, Berlin-New York, 1982; BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit.; C. BÜHLER, *Die Naturrechtslehre und Christian Thomasius (1655-1728)*, Regensburg, 1991; *Christian Thomasius: neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, a cura di V. von Friedrich, Tübingen, 1997; A. VILLANI, *Christian Thomasius illuminista e pietista*, Napoli, 1997; L. PALAZZANI, *Diritto naturale ed etica matrimoniale in Christian Thomasius: la questione del concubinato*, Torino, 1998; P. SCHRÖDER, *Christian Thomasius zur Einführung*, Hamburg, 1999; G. DIONI, *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, Lecce, 2009.

⁽³²⁾ Vedi *infra* pp. 95-97.

⁽³³⁾ Una chiara definizione del concetto di *armonia prestabilita fra anima e corpo* la possiamo ritrovare nella *Metafisica tedesca*: «Poiché, ora, l'anima ha la sua propria forza mediante cui essa si rappresenta il mondo, e invece anche tutte le modificazioni naturali del corpo sono fondate nella sua essenza e nella sua natura, si vede facilmente che l'anima produce di per sé le sue modificazioni, e che il corpo le possiede parimenti di per sé, senza che l'anima agisca sul corpo e il corpo sull'anima o anche senza che Dio produca tale unione mediante la Sua azione diretta, ma le sensazioni e gli appetiti dell'anima armonizzano con le modificazioni e i movimenti del corpo. Così ci viene in mente la spiegazione che il sig. Leibniz ha dato dell'unione del corpo con l'anima, e che ha chiamato l'*armonia* o l'*accordo prestabilito*» (c. V, § 765 [pp. 611-613]).

⁽³⁴⁾ «Possiamo [...] dire che certi movimenti del corpo avvengono nel momento in cui li vogliamo, oppure che sono tralasciati quando non li vogliamo. Ma poiché [...] non abbiamo alcun concetto, neanche chiaro, dell'azione dell'anima con cui essa dovrebbe produrre il movimento nel corpo, non è possibile [...] spacciare tale azione per azione fondata nell'esperienza» (*Metafisica tedesca*, c. III, § 536 [p. 435]).

diretta di Dio, ma è *prestabilita*, cioè instaurata sin dall'inizio ad opera di Dio stesso. Di qui la critica pietistica, secondo la quale, essendo ogni pensiero ed ogni azione già stabiliti in precedenza da Dio, non residuerebbe spazio alcuno per la libertà umana.

Wolff cercò di controbattere gli attacchi di Lange su questo punto e ne nacque un'accurata difesa della libertà umana e dell'armonia prestabilita. Secondo Wolff l'anima è libera da ogni costrizione esteriore poiché «ha *in sé* la ragione delle sue azioni» ⁽³⁶⁾ e da ogni costrizione interiore poiché «i moventi non hanno alcuna necessità inevitabile, ma l'anima può anche distaccarsi da essi, come spesso avviene realmente» ⁽³⁷⁾. Il nostro Autore porta l'esempio di un uomo che, di fronte alla scelta di comprare un libro, pur rappresentandosi il diletto che gli deriverebbe dal comprarlo, rimane libero di non comprarlo ⁽³⁸⁾. Ciò a dire che di fronte ad ogni scelta l'anima è perfettamente libera di decidere cosa volere, senza che i moventi la costringano a determinarsi in un modo anziché in un altro. Nota Ciafardone:

Pur dovendo avere una ragione sufficiente se deve determinarsi a scegliere, tuttavia tale determinazione non deve essere considerata come una costrizione. Infatti le ragioni sono soltanto sufficienti, ossia l'anima, in quanto essenza razionale in grado di riflettere sul suo agire, non ha bisogno di nient'altro che di esse quando deve determinarsi ⁽³⁹⁾.

In questo senso Wolff afferma:

Non bisogna negare che sia impossibile che un uomo, che conosce qualcosa come il meglio, possa preferire ad esso il peggio, e che in tal modo accada necessariamente che egli scelga il meglio. Ma questa necessità non è contraria alla libertà. Infatti in tal modo l'uomo non è costretto a scegliere il meglio, perché, se lo

⁽³⁵⁾ «Non possiamo dire che l'azione del corpo sull'anima sia fondata nell'esperienza. Chi vuole parlare in modo rigoroso non può attribuire all'esperienza più della simultaneità di due cose [ossia "una modificazione che si verifica negli organi di senso e un pensiero mediante cui l'anima è cosciente delle cose esterne che causano la modificazione"]. Da ciò non si lascia però inferire che l'una è la causa dell'altra, o che l'una proviene dall'altra» (*Metafisica tedesca*, c. III, § 529 [p. 433]).

⁽³⁶⁾ *Metafisica tedesca*, c. V, § 883 (p. 693) (corsivo aggiunto).

⁽³⁷⁾ *Ibidem*.

⁽³⁸⁾ Cfr. *Metafisica tedesca*, c. III, § 514 ss (pp. 421-425).

⁽³⁹⁾ CIAFARDONE, *Introduzione alla Metafisica tedesca*, p. XXXII.

desiderasse, potrebbe scegliere anche il peggio, essendo possibili in sé e per sé tanto l'una scelta quanto l'altra ⁽⁴⁰⁾.

La libertà per Wolff consiste quindi nella facoltà dell'uomo di scegliere il meglio – *rectius*: ciò che egli si rappresenta come *il meglio* –, nonostante la possibilità di scegliere il peggio: «la *libertà* non è nient'altro che il potere dell'anima di scegliere, per propria spontaneità, tra due cose egualmente possibili quella che le procura maggior diletto» ⁽⁴¹⁾. Dunque l'uomo sceglierà sempre la cosa che ritiene migliore – è la cosiddetta *necessitas moralis* ⁽⁴²⁾, concetto sul quale si radicavano le critiche più feroci di Lange –, ma rimarrà al tempo stesso sempre libero di scegliere la cosa opposta. Per rifarsi all'esempio wolffiano, un uomo sceglierà di comprare un libro se riterrà che ciò gli procuri il maggior diletto, ma di fronte alla scelta di acquistarlo si troverà comunque in una condizione di libertà, poiché gli sarà sempre possibile decidere, diversamente, di non acquistarlo. In quest'ottica, a parere di Wolff, necessità morale e libertà non si escludono, anzi risultano perfettamente connesse l'una all'altra. La vera libertà non consiste nella facoltà di scegliere indifferentemente – e quindi *casualmente* – fra due cose egualmente possibili, ma nella facoltà di scegliere la cosa migliore, cioè la cosa che «procura maggiore diletto» all'anima ⁽⁴³⁾. E la *necessitas moralis* è esattamente questa propensione dell'uomo a scegliere il meglio anziché il peggio, ad agire per il bene anziché per il male. Ecco quindi che, nella ricostruzione wolffiana, le nozioni di necessità morale e libertà risultano perfettamente coordinate e non si negano a vicenda.

Questo equilibrio è destinato a valere, secondo Wolff, anche nell'ipotesi dell'armonia prestabilita fra anima e corpo; anzi – egli afferma – «in nessun luogo più che nell'armonia prestabilita l'anima determina se stessa quando vuole o non vuole qualcosa» ⁽⁴⁴⁾. Si tratta per lui di spiegare in che modo la libertà dell'anima si accordi col sistema dell'armonia prestabilita, dando vita a quella convergenza fra le *libere* determinazioni dell'anima ed i movimenti *contingenti* del corpo che è all'origine delle azioni umane. Wolff ritiene che, poiché questa convergenza non

⁽⁴⁰⁾ *Metafisica tedesca*, c. III, § 521 (p. 425).

⁽⁴¹⁾ *Metafisica tedesca*, c. III, § 519 (p. 425).

⁽⁴²⁾ Oltre alla già citata *Metafisica tedesca*, c. III, § 521 (p. 425), cfr. anche *Annotazioni alla metafisica tedesca*, § 167 (p. 1121).

⁽⁴³⁾ Cfr. *Metafisica tedesca*, c. III, § 519 (p. 425).

⁽⁴⁴⁾ *Metafisica tedesca*, c. V, § 883 (p. 693).

può essere spiegata attraverso l'*influxus physicus* dell'anima sul corpo né del corpo sull'anima ⁽⁴⁵⁾, è necessario ammettere l'esistenza di un Dio, autore del mondo e della natura, che accordi le determinazioni dell'anima con i movimenti del corpo a suo piacimento:

Se il volontario dell'anima dev'essere accordato con il contingente nel corpo e nel mondo, dev'esserci un essere distinto dall'anima e dal mondo che li produca entrambi a suo piacimento e li armonizzi l'uno con l'altro ⁽⁴⁶⁾.

In questo consiste proprio l'armonia prestabilita fra anima e corpo, che in modo quasi misterioso si pone, nell'ottica wolffiana, a fondamento della libera determinazione delle azioni umane. Armonia prestabilita e libertà dunque non confliggono, ma si integrano in un sistema che cerca di contemperare le esigenze – entrambe coerenti alle più autentiche istanze illuministiche – di fornire una spiegazione razionale dell'ordine cosmico e di salvaguardare i valori umani, primo dei quali proprio la libertà.

Il processo attraverso cui l'uomo giunge a determinare le proprie azioni in modo libero richiede tuttavia un'ulteriore spiegazione. Abbiamo visto che la ragione ultima per cui le deliberazioni della volontà si accordano necessariamente con i movimenti del corpo risiede nell'originario disegno divino; il processo attraverso cui l'uomo determina *liberamente* le proprie azioni è invece caratterizzato primariamente dal ricorso alla ragione. Ciascuna azione è determinata da un fine che la ragione umana riconosce come il fine migliore da perseguire. Niente di più lontano dalla concezione antropologica di Thomasius che riconosce nella volontà – e quindi negli impulsi emotivi – la vera «istanza normativa dell'agire morale» ⁽⁴⁷⁾, ed assegna alla ragione il semplice ruolo di «reperimento dei mezzi atti a soddisfare ogni *conatus voluntatis*» ⁽⁴⁸⁾. In Wolff il

⁽⁴⁵⁾ Vedi *supra*, p. 74, nota 34 e p. 75, nota 35.

⁽⁴⁶⁾ *Metafisica tedesca*, c. V, § 887 (p. 697).

⁽⁴⁷⁾ DIONI, *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere nel giusnaturalismo di Christian Thomasius*, cit., p. 70.

⁽⁴⁸⁾ DIONI, *Dalla stultitia alla sapientia*, cit., p. 72. È bene sottolineare che nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae* del 1688 Thomasius riconosceva ancora un primato della ragione sulla volontà, mentre è coi *Fundamenta juris naturae et gentium* del 1709 che egli cambia radicalmente vedute accentuando l'importanza dell'elemento appetitivo a danno di quello intellettuale. Secondo Dioni questo cambio di prospettiva non comporta tuttavia il carattere deterministico e fisicistico della morale thomasiana, essendo a suo parere presente la tensione verso un punto di equilibrio fra ragione e volontà nelle scelte morali dell'uomo. Di diverso avviso sembra invece Battaglia quando sostiene che per via del ribaltamento del rapporto fra ragione e volontà Thomasius «sembra

rapporto è rovesciato: la ragione prescrive il fine da perseguire; la volontà lo realizza determinando le azioni ad esso più idonee. Ogni azione è quindi determinata da una *ragione finale* insita nella natura stessa dell'uomo, che si pone come fine ideale da raggiungere nell'agire concreto. Questo concetto è espresso da Wolff in riferimento alle dinamiche intrinseche dell'anima e del corpo, entrambi tesi a realizzare i fini impressi nella loro natura. Sia l'anima che il corpo sono strutturalmente «adatti a certi atti [...] e funzioni» e quindi «destinati ad un certo fine cui tendono le azioni naturali» ⁽⁴⁹⁾. In esse – cioè nelle azioni determinate direttamente dall'essenza e dalla natura dell'anima e del corpo ⁽⁵⁰⁾ –, è già presente e realizzato il fine cui tende l'agire umano. Nelle azioni libere tale fine deve essere invece liberamente e razionalmente accettato dal soggetto agente. Risulta perciò chiaro che, poiché «le azioni libere possono essere determinate o dalle stesse ragioni finali dalle quali sono determinate le azioni naturali o da ragioni diverse» ⁽⁵¹⁾, la moralità dell'agire umano consiste nel determinare le azioni libere sulla base delle stesse ragioni finali di quelle naturali.

Questa conclusione consente a Wolff di introdurre, anche in sede etica, il concetto fondamentale di perfezione. Tutto l'agire dell'uomo è orientato al perfezionamento di se stesso e del proprio *status*, secondo un travaglio che è al tempo stesso interiore ed esteriore. Distinguendo lo *status* dell'uomo in *internus* ed *externus*, a seconda che gli elementi che lo compongono siano interni od esterni al soggetto ⁽⁵²⁾, Wolff intende dire che il perfezionamento deve riguardare non soltanto la coscienza, ma anche le concrete condizioni di vita in cui un soggetto versa. Il principio di perfezione, che trova in questo modo applicazione nei più vari ambiti della vita pratica dell'uomo, impone al soggetto di assecondare la sua natura, agendo in modo conforme ai fini cui egli – *naturalmente* – tende. Le azioni libere determinate dalle stesse ragioni finali di quelle naturali tendono

inclinare per una soluzione deterministica del problema, che, asserita, porta con sé la conseguenza di una moralità senza libertà, di una morale che si adegua alla fisica» (F. BATTAGLIA, *Cristiano Tomasio filosofo e giurista*, cit., p. 188).

⁽⁴⁹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. I, § 7.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. I, § 1.

⁽⁵¹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. I, § 7.

⁽⁵²⁾ «Lo *stato* in generale è la coesistenza di elementi mutevoli, cioè di quegli elementi che possono esistere anche in maniera diversa, mescolati con quelli fissi, che invece non possono esistere in maniera diversa. Lo *stato* può essere o *interno*, in quanto questi elementi mutevoli sono interni al soggetto, o *esterno* in quanto tali elementi gli sono esterni o vengono ad esso riferiti estrinsecamente» (*Institutiones*, Pars I, c. I, § 8).

pertanto alla perfezione dell'uomo e del suo *status*; quelle determinate da ragioni diverse tendono invece necessariamente alla sua imperfezione ⁽⁵³⁾.

In forza di questo intimo nesso che lo lega ai comportamenti umani, il principio di perfezione assume in Wolff il ruolo di fondamento del diritto naturale: sono *buone* – e quindi da compiersi – le azioni che tendono alla perfezione dell'uomo, *cattive* – e quindi da evitarsi – le azioni che tendono alla sua imperfezione ⁽⁵⁴⁾. Da questo principio «generale ed universale» si deducono «attraverso il filo continuo del ragionamento [...] tutte le conseguenze di diritto naturale» ⁽⁵⁵⁾. Il traguardo della perfezione si pone quindi come orizzonte etico dell'agire dell'uomo, da cui scaturiscono tutte le sue scelte concrete.

Bisogna dire che il principio di perfezione quale regola fondamentale cui ricondurre tutti gli altri motivi che possono guidare le azioni umane era già presente nella *Philosophia practica universalis* del 1703. Qui però la perfezione non costituiva propriamente un fine, ma il mezzo attraverso cui l'uomo poteva rendere gloria a Dio:

Poiché da questa dimostrazione risulta chiaro che noi siamo obbligati a perfezionare la nostra natura perché siamo obbligati a manifestare la gloria divina, apprendiamo in modo altrettanto evidente che la conservazione ed il miglioramento della nostra natura sono subordinati, come un mezzo al fine, alla manifestazione della gloria divina ⁽⁵⁶⁾.

L'imperativo fondamentale cui tutte le azioni umane devono essere ricondotte non era dunque «quello di perseguire la propria perfezione, ma piuttosto quello di rendere gloria a Dio; rispetto a tale obiettivo, il proprio perfezionamento risultava solo un mezzo, di modo che [...] non poteva costituire il fine ultimo delle azioni umane» ⁽⁵⁷⁾. I doveri verso Dio venivano in questo modo anteposti a quelli verso se stessi e verso gli altri, secondo l'ordine proposto dagli autori scolastici.

⁽⁵³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. I, § 11.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. I, § 12.

⁽⁵⁵⁾ *Institutiones*, Pars I, c. I, § 43.

⁽⁵⁶⁾ «Quoniam ex Demonstratione prop. praes. patet, nos ad perficiendum naturam nostram ideo obligari, quia ad illustrationem gloriae divinae obligamur; conservationem et meliorationem naturae nostrae illustrationi gloriae divinae, tanquam medium fini, subordinandam esse, satis evidenter cognoscimus» (*Philosophia practica universalis* [1703], c. IV, prop. 14, cor. 2).

⁽⁵⁷⁾ MARCOLUNGO, «Perfectio» e «Prudentia» in *Christian Wolff*, cit., p. 115.

Nelle opere successive alla *Philosophia practica universalis* si comincia ad intravedere un singolare mutamento di prospettiva, caratterizzato da un «distacco significativo rispetto alla tradizione scolastica» ⁽⁵⁸⁾. Marcolungo nota che il criterio della perfezione – originariamente agganciato al fine teologico della manifestazione della gloria divina – viene pian piano ad assumere un «carattere decisamente umanistico» ⁽⁵⁹⁾. Questo cambiamento di prospettiva noi scorgiamo nel diverso rapporto che Wolff istituisce fra i diversi tipi di doveri nei *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen* del 1720, ove i doveri dell'uomo verso se stesso sono collocati al primo posto e da essi vengono ricavati quelli verso Dio e verso gli altri. Altrettanto significativa è la formulazione del principio di perfezione: «fai ciò che rende più perfetto te ed il tuo od altrui stato; evita ciò che lo rende più imperfetto» ⁽⁶⁰⁾. Il fine ultimo delle azioni umane è quindi costituito in primo luogo «dallo sforzo di realizzare la maggior perfezione possibile, spingendo al massimo le proprie capacità umane» ⁽⁶¹⁾; solo subordinatamente a questo, come conseguenza necessaria, l'uomo è obbligato a rendere gloria a Dio.

Questo cambiamento di prospettiva si realizza compiutamente nell'*Oratio de Sinarum philosophia practica*, in cui Wolff ammette la possibilità di condurre una vita morale indipendentemente dalla conoscenza di Dio. Secondo il nostro Autore i Cinesi, pur non essendo forniti della *pietas philosophica* – quel particolare grado di virtù che sta a fondamento della religione naturale – avevano raggiunto un elevato grado di perfezione portando al massimo sviluppo le loro capacità naturali. Per Wolff – nota Marcolungo – la *virtus philosophica*, che rappresenta il grado più basso della virtù, in quanto le mancano i motivi tipici della *pietas philosophica* e della *virtus theologica*, «diventa il punto di partenza per ogni altro discorso, dato che essa deve essere coltivata “etiam ab iis, qui Deum esse negant, vel de ejus existentia dubitant, vel eum prorsus ignorant”» ⁽⁶²⁾. La perfezione di se stessi – concetto che assume un carattere sempre più accentuatamente umanistico – è il fine ultimo dell'agire umano, mentre la

⁽⁵⁸⁾ *Ibidem.*

⁽⁵⁹⁾ *Ibidem.*

⁽⁶⁰⁾ «Thue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet» (*Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, c. I, § 12).

⁽⁶¹⁾ MARCOLUNGO, «Perfectio» e «Prudentia» in *Christian Wolff*, cit., p. 116.

⁽⁶²⁾ MARCOLUNGO, «Perfectio» e «Prudentia» in *Christian Wolff*, cit., p. 118. La citazione è dalla *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 338.

manifestazione della gloria di Dio – specchio della massima perfezione coincidente con la conformità agli attributi divini – si pone sullo sfondo come traguardo che fuoriesce dai limiti imposti dalla natura, la cui lontananza non pregiudica comunque la possibilità di vivere una vita morale all'insegna della realizzazione della *propria* perfezione. Anzi, la propria perfezione finisce con l'identificarsi – nel suo massimo grado – con l'attitudine di rappresentarsi la somma perfezione di Dio, cioè di manifestare la sua gloria.

Questo concetto è esemplarmente espresso da Wolff in due passi della *Philosophia practica universalis* del 1738-9 ove egli afferma:

Il fine ultimo delle azioni umane è la perfezione di se stessi e degli altri. Poiché la legge naturale ci obbliga a compiere quelle azioni che tendono alla nostra perfezione e ad evitare quelle che tendono alla nostra imperfezione, e siamo d'altra parte obbligati a promuovere la nostra perfezione congiungendo le forze e a dirigere tutte le nostre azioni alla perfezione nostra e degli altri, di conseguenza, qualsiasi cosa facciamo, siamo tenuti a farla a causa della perfezione nostra e degli altri. [...] Perciò la perfezione nostra e degli altri è il fine ultimo delle azioni umane. ⁽⁶³⁾.

E nel paragrafo immediatamente successivo – cercando in qualche misura di rievocare la tradizione scolastica, ma rivelando l'adesione ad una prospettiva nuova e del tutto diversa sul problema della perfezione e del suo rapporto con la teologia – precisa:

Il fine ultimo delle azioni umane consiste nell'attitudine a rappresentarsi la somma perfezione di Dio, cioè a manifestare la sua gloria. [...] Infatti la perfezione dell'uomo consiste nell'attitudine a rappresentarsi la somma perfezione di Dio, cioè a manifestare la sua gloria ⁽⁶⁴⁾.

⁽⁶³⁾ «Finis ultimus actionum humanarum est perfectio sui aliorumque. Quoniam lex naturae nos obligat ad committendas actiones, quae per se ad perfectionem nostram tendunt, et omittendas eas, quae per se ad imperfectionem nostram tendunt, perfectionem autem nostram conjunctis viribus promovere tenemur; actiones nostras omnes ad perfectionem nostram aliorumque dirigere tenemur, consequenter quicquid agimus, perfectionis nostrae aliorumque gratia agere tenemur. [...] Perfectio adeo sui ipsius aliorumque est finis actionum humanarum ultimus» (*Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 28).

⁽⁶⁴⁾ «Finis ultimus actionum humanarum consistit in aptitudine repraesentandi perfectionem Dei summam seu manifestandi gloriam ipsius. [...] Enimvero perfectio hominis consistit in aptitudine repraesentandi perfectionem Dei summam, seu manifestandi gloriam ipsius» (*Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 29).

La tensione dell'uomo a raggiungere l'assoluta perfezione di Dio – cui Wolff riconduce in questo passo la realizzazione stessa della propria perfezione – è destinata a rimanere incompiuta, poiché la natura umana è segnata dalla finitezza. Tuttavia, sia pur entro i limiti imposti dal suo essere finito, l'uomo è chiamato a compiere uno sforzo inesausto per raggiungere gradi di perfezione sempre più elevati, secondo un'idea di progresso già presente in Leibniz ⁽⁶⁵⁾ e tipica della mentalità illuministica. La definizione wolffiana di *summum bonum* come «non ostacolato progresso verso perfezioni sempre maggiori» ⁽⁶⁶⁾ illustra perfettamente questo concetto ed indica la via che l'uomo deve seguire per realizzarsi moralmente. Il *summum bonum* costituisce il percorso che l'uomo deve intraprendere per raggiungere la maggiore perfezione possibile di se stesso e del proprio *status*, fine autentico del suo agire morale.

Il cammino dell'uomo verso il perfezionamento di se stesso è poi segnato dall'esperienza della felicità. Felicità e perfezione sono intimamente legate l'una all'altra, al punto che qualcuno si è sentito legittimato ad identificarle ⁽⁶⁷⁾. In realtà Wolff distingue i due concetti definendo la felicità come la gioia duratura che deriva dal percepire la propria perfezione ⁽⁶⁸⁾. La felicità è dunque definita chiaramente come una conseguenza della perfezione e non può costituire in sé – come riteneva invece Thomasius – il fine ultimo dell'agire morale. Solo chi mira al perfezionamento di se stesso può aspirare alla vera felicità; chi tralascia di perfezionare il proprio animo e il proprio corpo in vista di un'effimera ed apparente idea di felicità è condannato a vivere nell'inquietudine:

⁽⁶⁵⁾ Riportiamo a questo proposito un brano di Leibniz tratto dal saggio *De rerum originatione radicali*: «Nella totalità della bellezza e della perfezione universale delle opere divine, c'è un progresso perpetuo e perfettissimo dell'intero universo, cosicché si raggiunge una sempre maggiore cultura. [...] All'obiezione che allora il mondo sarebbe già da gran tempo divenuto un paradiso, si risponde facilmente: sebbene già molte sostanze siano giunte ad una grande perfezione, nondimeno, per la divisibilità del continuo all'infinito, rimangono sempre, nell'abisso delle cose, parti sopite che devono ancora essere svegliate verso il più ed il meglio, cioè, per dirla in una parola, sospinte verso una maggiore cultura. Né con ciò il progresso giungerà mai ad un termine» (G. W. LEIBNIZ, *De rerum originatione radicali* [1697], trad. it., in *Scritti filosofici*, Torino, a cura di D. O. Bianca, 1967, vol. I, Parte I, c. VIII, pp. 224-225).

⁽⁶⁶⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 374.

⁽⁶⁷⁾ Vedi CAMPO, *Cristiano Wolff*, cit., vol. II, pp. 560-570.

⁽⁶⁸⁾ «Colui che consegue il sommo bene, è felice. Infatti il sommo bene [cioè il continuo progresso verso perfezioni sempre maggiori] è connesso in maniera durevole con un piacere ed una gioia autentici. Perciò colui che lo consegue [il sommo bene] si trova in uno stato in cui perdura il vero piacere. Ed infatti è felice colui che si trova in questo stato» (*Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 395).

La perfezione di sé è connessa in forza della stessa natura dell'uomo con la felicità, e non si può neppure pensare questa senza quella. Chi vuole la felicità, deve necessariamente volere la propria perfezione, e viceversa chi vuole la propria perfezione, vuole anche la propria felicità. Occorre tenere presente questo nesso inscindibile tra felicità e perfezione di sé, per non cadere inavvertitamente in errore se mentre desideriamo la felicità, non pensiamo invece alla nostra perfezione: cosa che purtroppo sono in molti a fare! Non c'è nessuno tra i mortali che non desideri essere felice: ma troverai che i più si preoccupano ben poco della propria perfezione. Per questo non basta insegnare tale nesso tra felicità e perfezione, ma occorre anche tenerlo sempre presente nel nostro animo ⁽⁶⁹⁾.

La perfezione, intesa in senso umanistico e non teologico, è dunque la stella polare del sistema etico wolffiano, fine ultimo delle azioni umane e fondamento del diritto naturale. Compito dell'uomo è portare al massimo grado le proprie capacità naturali e razionali, in un cammino «che rimane tuttavia incompiuto» ⁽⁷⁰⁾, poiché la massima perfezione è propria solo di Dio. È comunque nella costante tensione a perfezionare se stesso – cioè nella inesausta ricerca del *summum bonum* – che l'uomo si realizza compiutamente, accrescendo fino agli estremi quella *virtus philosophica* di cui sola può disporre e che lo avvicina in modo asintotico alla perfezione divina.

3. Lo stato di natura

La legge di perfezione rappresenta l'ordine eterno e immutabile che l'uomo tende progressivamente ad attuare in se stesso e su cui si fonda la legge naturale, fonte di obbligazioni e diritti naturali. Il complesso di queste obbligazioni e diritti, fondati sull'essenza e natura dell'uomo, costituisce lo *status moralis* di una persona, chiamato da Wolff anche *status naturalis* in quanto «le

⁽⁶⁹⁾ «Perfectio sui per ipsam hominis naturam felicitatem sibi connexam habet, nec haec absque illa concipi potest. Qui vult felicitatem, perfectionem sui velit necesse est, & ex adverso qui vult perfectionem sui, hoc ipso etiam vult felicitatem. Nexus hic indivulsus felicitatis cum perfectione sui probe notandus, ne sine intento excidamus, dum felicitatem appetimus, de perfectione autem nostra non cogitamus: id quod, proh dolor! faciunt plurimi. Nemo est mortalium, qui non felix esse desideret: plerosque vero videas de perfectione sui parum esse sollicitos. Quamobrem nexus iste satis inculcari nequit, & eum semper animo nostro obversari necesse est» (*Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 48).

⁽⁷⁰⁾ F. MARCOLUNGO, *Felicità e perfezione in Leibniz e Wolff*, in «Per la filosofia», XXXIII (1995), p. 42.

obbligazioni ed i diritti attraverso i quali è determinato [...] competono [all'uomo] in forza della legge naturale»⁽⁷¹⁾. Nello *status naturalis* – stato primigenio in cui l'uomo è considerato in funzione soltanto della propria essenza e natura, prima e indipendentemente dalla costituzione della società – l'individuo acquisisce la dignità di *persona moralis*⁽⁷²⁾, ponendosi al vertice del sistema morale e giuridico.

Come ha lucidamente osservato Solari, nel sistema wolffiano si afferma l'idea individuale, ossia la centralità dell'individuo all'interno del sistema giuridico⁽⁷³⁾. È a partire dall'individuo – ed in particolare dalle sue qualità morali, inerenti allo stato di natura – che la società e lo Stato possono essere compresi e la loro esistenza giustificata. Il presupposto individualistico, caratteristico dell'intera esperienza del giusnaturalismo moderno, trova in Wolff piena affermazione. Lo sta a dimostrare il ricorso al tradizionale strumento del contratto sociale, inteso come contratto fra individui – e non, come da alcuni sostenuto, fra società minori⁽⁷⁴⁾ –, per spiegare il passaggio dallo stato di natura allo Stato politico; e lo dimostra, in modo ancor più incisivo, il costante richiamo al principio di perfezione individuale come fondamento del diritto naturale.

Il carattere individualistico dell'etica wolffiana è stato messo in dubbio, proprio in riferimento a questo secondo punto, da H. M. Bachmann, il quale ha sostenuto che il dovere di perfezionamento dell'individuo debba intendersi in relazione ad un'oggettiva ed universale tensione al perfezionamento di tutto l'ordine cosmico. È inserendosi in quest'ordine oggettivo che lo supera, che l'uomo può realizzare compiutamente la propria natura, agendo non soltanto secondo il proprio utile, ma adempiendo i propri doveri verso gli altri e verso Dio. Secondo Bachmann la perfezione dell'individuo non è il fine ultimo dell'agire umano, ma soltanto un aspetto della perfezione universale. La concezione etica

⁽⁷¹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 96.

⁽⁷²⁾ «L'uomo è *persona morale* in quanto è considerato soggetto di determinate obbligazioni e determinati diritti» (*Ibidem*).

⁽⁷³⁾ Cfr. SOLARI, *Individualismo e diritto privato*, cit., pp. 74-78.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. CANALE, *La costituzione delle differenze*, cit., p. 70. A smentire questa tesi sono le parole stesse di Wolff, il quale afferma che la *civitas* si è costituita «con un patto degli uomini» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 972) ed i singoli hanno assunto, in virtù del patto, un'obbligazione verso tutti gli altri: «poiché dal patto col quale è stata costituita la *civitas* sorge un'obbligazione, i singoli sono obbligati nei confronti di tutti gli altri a promuovere, ciascuno per la propria parte, il bene comune» (§ 975). Su questi problemi torneremo tuttavia più diffusamente *infra*, pp. 120-128.

che così ne deriva è oggettivistica e non soggettivistica, fondata sull'oggettivo ordine universale e non sulle aspirazioni del singolo individuo ⁽⁷⁵⁾.

La tesi di Bachmann, che accentua gli elementi scolastici – di derivazione tomistica – della concezione etica wolffiana e trascura quelli più propriamente moderni, non tiene sufficientemente conto del fatto che, per Wolff, l'uomo è obbligato anzitutto a perfezionare se stesso: i doveri verso gli altri e verso Dio vengono in rilievo soltanto in un secondo momento ed in funzione del perfezionamento di se stessi. Ciascuno è obbligato – è vero – a contribuire per quanto gli è possibile alla perfezione altrui, ma «fatta salva l'obbligazione verso se stesso» ⁽⁷⁶⁾. È evidente quindi che in caso di conflitto fra doveri verso gli altri e doveri verso se stessi prevalgono sempre i secondi, a testimonianza del fatto che punto di partenza e punto di arrivo del sistema etico wolffiano è l'individuo.

Nello stesso senso dobbiamo constatare che il riferimento nelle *Institutiones* alla legge naturale oggettiva accanto – e a fondamento – delle obbligazioni e dei diritti naturali soggettivi ⁽⁷⁷⁾, non deve far pensare ad un ritorno di Wolff alle posizioni scolastiche. Come ha osservato M. Thomann nel suo saggio *Christian Wolff et le droit subjectif* ⁽⁷⁸⁾, la concezione wolffiana del diritto è assolutamente moderna: il diritto non è inteso, alla maniera di Tommaso d'Aquino, come una *cosa*, ma come un *potere*: «la stessa facoltà o potere di agire è detta diritto» ⁽⁷⁹⁾. Il riferimento alla legge naturale – e quindi ad un diritto inteso in senso oggettivo – non incrina affatto il carattere soggettivo del diritto. Ponendo la legge naturale a fondamento delle obbligazioni e dei diritti naturali, Wolff intende soltanto ribadire che l'origine di tali obbligazioni e diritti risiede nell'essenza e natura dell'uomo; il diritto non è costituito dunque da un insieme di rapporti oggettivi, determinabili all'interno di un sistema organico, ma dalle facoltà morali dell'individuo, riconducibili al suo *status naturalis*. In ciò si può riscontrare l'adesione di Wolff a quella tendenza tipicamente moderna di porre l'individuo e la sua natura al centro del discorso morale e giuridico, che aveva caratterizzato, con modalità ed esiti diversi, l'opera di Hobbes, Locke, Pufendorf,

⁽⁷⁵⁾ Cfr. BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit., pp. 78-96.

⁽⁷⁶⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 44.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. ad es. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 96. Vedi anche *Jus naturae*, proleg. 3.

⁽⁷⁸⁾ M. THOMANN, *Christian Wolff et le droit subjectif*, in «Archives de philosophie du droit», IX (1979), pp. 153-174.

⁽⁷⁹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 46.

Thomasius e Leibniz. L'etica wolffiana si inserisce dunque pienamente entro questo filone di pensiero e ne offre una lucida teorizzazione.

Lo *status naturalis* wolffiano – concetto da cui bisogna partire per analizzare la sua dottrina del diritto naturale – si distingue in *originarius* e *adventitius*, a seconda che sia determinato dalle sole obbligazioni e diritti innati degli individui oppure dalle obbligazioni e diritti che essi hanno contratto fra loro prima della costituzione dello Stato ⁽⁸⁰⁾. Lo stato di natura originario è quindi determinato interamente dall'essenza e dalla natura dell'uomo, mentre quello avventizio ha la propria ragione determinante in un fatto umano – non necessariamente un accordo ⁽⁸¹⁾. Stato di natura originario e stato di natura avventizio si distinguono a loro volta dallo stato civile, che, come vedremo, nasce per effetto del contratto sociale.

L'intera dottrina giusnaturalistica wolffiana può essere spiegata alla luce di questa dialettica fra stati, che rispecchia in maniera esemplare il percorso giuridico-politico che l'uomo intraprende per giungere alla costituzione dello Stato politico. Le carenze insite nella condizione naturale dell'uomo, che via via emergono dall'analisi dello *status naturalis*, sollecitano gli individui a trovare gli strumenti più idonei per migliorare tale condizione e costituirsi in una società in cui sia garantita la pace e permesso lo sviluppo umano di ciascuno. Ciò non significa che il passaggio allo Stato politico comporti per Wolff il rinnegamento dello stato di natura – cosa che avviene, ad esempio, in Hobbes –, ma piuttosto la sua piena realizzazione. Proprio nella *civitas*, infatti, l'uomo trova soddisfatte le condizioni necessarie per adempiere il proprio dovere naturale di perfezionamento. Da questo dovere – insito nella natura stessa dell'uomo – si deve pertanto partire per esaminare la concezione wolffiana dello stato di natura ed i suoi risvolti sul piano del diritto e della politica.

4. Il rapporto fra obbligazioni e diritti

L'obbligazione al perfezionamento di se stesso e del proprio stato è l'elemento che più in profondità caratterizza la condizione naturale dell'uomo.

⁽⁸⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 102.

⁽⁸¹⁾ Cfr. *Ibidem*.

L'uomo è obbligato dalla sua stessa natura a compiere le azioni che tendono alla sua perfezione e ad omettere quelle che tendono alla sua imperfezione ⁽⁸²⁾. Il criterio della perfezione costituisce la chiave per distinguere le azioni buone da quelle cattive, essendo le prime quelle che tendono alla perfezione dell'uomo, le seconde quelle che tendono alla sua imperfezione ⁽⁸³⁾. La bontà e la malizia delle azioni non dipendono quindi da un comando, ma sono intrinseche alle azioni stesse ⁽⁸⁴⁾. Ciò permette a Wolff di dire che l'uomo è spinto a volere le prime e a non volere le seconde in forza soltanto della loro bontà o malizia intrinseca, indipendentemente da ogni comando esterno.

Poiché la natura dell'uomo è tale che desidera il bene e detesta il male, e le azioni che hanno una bontà o malizia intrinseca sono in sé buone o cattive, oppure tali diventano a seguito di determinazioni accidentali sopravvenienti, di conseguenza esse contengono già in sé il motivo del volere o non volere, cosicché, se vengono riconosciute con precisione, le vogliamo o non le vogliamo; le azioni intrinsecamente buone o cattive sono perciò di per sé rispettivamente desiderabili o detestabili. Appare poi chiaro che le azioni tendenti alla perfezione dell'uomo o del suo stato contengono in sé il motivo del volere e sono di per sé desiderabili, mentre quelle che tendono all'imperfezione dell'uomo o del suo stato contengono in sé il motivo del non volere e sono di per sé detestabili ⁽⁸⁵⁾.

È evidente l'avversità di Wolff allo schema volontaristico *bonum quia imperatum, malum quia prohibitum*. Non è il comando di un superiore – magari corredato dalla minaccia di una sanzione o dalla promessa di un premio – a sancire l'obbligatorietà di un'azione, ma la rappresentazione, interna al soggetto agente, del bene o, viceversa, del male che ne deriva. Tale rappresentazione costituisce il motivo determinante del volere o non volere una determinata azione; ed in questa connessione del motivo con l'azione positiva o negativa consiste

⁽⁸²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. II, § 36.

⁽⁸³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. I, § 12.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. I, § 14.

⁽⁸⁵⁾ «Quoniam ea est hominis natura, ut bonum appetat, malum aversetur, actiones vero bonitatem vel malitiam intrinsecam habentes in se bonae & malae sunt, aut propter determinationes accidentales accedentes tales sunt, consequenter motivum volitionis et nolitionis in se continent, ut, si distincte cognoscantur, eas velimus, vel nolimus; actiones intrinsece bonae vel malae per se appetibiles, vel aversabiles sunt. Hinc autem porro patet, actiones ad perfectionem hominis ejusve statum tendentes continere motivum volitionis et per se appetibiles, quae vero tendunt ad imperfectionem hominis ejusve statum motivum nolitionis continere et esse per se aversabiles» (*Institutiones*, Pars I, c. I, § 15).

l'obbligazione stessa: «l'uomo non può essere obbligato in altra maniera se non collegando il motivo con l'azione»⁽⁸⁶⁾.

L'obbligazione considerata sotto questo profilo è chiamata da Wolff *attiva*, e si distingue da quella *passiva*, coincidente con la *necessitas moralis*. Quest'ultimo concetto – sul quale, come abbiamo visto, si erano concentrate le critiche dei pietisti – viene ricavato da Wolff dal complesso del suo sistema, e precisamente dal principio di non contraddizione. Ad esso si affiancano i concetti correlati di *possibilità morale* e *impossibilità morale*.

Poiché è impossibile che la stessa cosa contemporaneamente sia e non sia, è necessario che l'uomo non decida di compiere azioni non convenienti alla propria vita e alla propria natura. Di conseguenza si dice *moralmente impossibile* il comportamento che implica una contraddizione con la natura dell'uomo in quanto essere razionale; si dice invece *moralmente possibile* il comportamento che non implica alcuna contraddizione e che anzi conviene alla sua natura, cioè ha in essa la propria ragione sufficiente. Ed è *moralmente necessario* il comportamento il cui opposto è moralmente impossibile. La stessa necessità morale dell'azione, poi, è detta *obbligazione [...] passiva*⁽⁸⁷⁾.

La teoria wolffiana del possibile trova qui applicazione in sede morale. Perché i comportamenti umani siano *buoni* è necessario che non siano in contraddizione con la *natura dell'uomo*. Con quest'espressione Wolff intende la forza che muove l'individuo, non soltanto in senso fisico, ma anche morale⁽⁸⁸⁾. La natura spinge l'uomo a perfezionare se stesso ed il proprio stato secondo un processo senza fine, che orienta e qualifica il suo intero agire. Questo elemento dinamico – che Wolff collega strettamente all'essenza – è posto a fondamento dell'obbligazione naturale, che ha appunto «la propria ragione sufficiente nell'essenza e natura dell'uomo e delle cose»⁽⁸⁹⁾. La *necessitas moralis* – cioè

⁽⁸⁶⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 35.

⁽⁸⁷⁾ «Quoniam impossibile est, ut idem simul sit & non sit, ideo necesse est, ut homo sic, non aliter actiones suas determinet, vitam hominis, seu naturae suae 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[passiva]* est» (*Institutiones*, Pars I, c. II, § 37).

⁽⁸⁸⁾ Cfr. *Metafisica tedesca*, c. IV, § 628 ss. (pp. 503 ss.) e *Cosmologia generalis*, s. II, c. I, § 145 ss. Sul concetto wolffiano di *natura* si veda poi CAMPO, *Cristiano Wolff*, cit., vol. I, pp. 162-192.

⁽⁸⁹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 38.

l'obbligazione – consiste quindi nella necessaria conformità dell'azione all'essenza e natura dell'uomo. Tutti i comportamenti che da essa deviano sono cattivi e di conseguenza vietati.

L'obbligazione naturale è immutabile e necessaria come l'essenza e la natura su cui si fonda ⁽⁹⁰⁾. Nessun uomo può mai essere liberato dal dovere di perfezionare se stesso e di compiere tutte le azioni dirette a tal fine. Tale dovere – dal quale poi discendono tutti gli altri – ha come sua implicazione necessaria la libertà di compiere «tutte le cose senza le quali l'obbligazione naturale non può essere adempiuta» ⁽⁹¹⁾.

Tale facoltà, ovvero la potestà morale ad agire, è detta *diritto*. Dunque è chiaro che il diritto deriva da un'obbligazione passiva, cosicché non ci sarebbe alcun diritto se non ci fosse alcuna obbligazione ⁽⁹²⁾.

Il passaggio dall'obbligazione al diritto naturale soggettivo trova qui la sua giustificazione teorica. Se per natura l'uomo è obbligato a perfezionare se stesso, per natura gli è anche concesso il potere di fare tutto ciò che è necessario per adempiere la sua obbligazione. Wolff riconosce nello *status naturalis* una priorità logica delle obbligazioni rispetto ai diritti, alla quale riconnette però anche una priorità ontologica. Nel primo volume dello *Jus naturae* egli riconosce infatti all'insieme delle obbligazioni naturali la qualifica di *essentia hominis moralis* ⁽⁹³⁾, mentre ai diritti naturali quella di *attributa hominis moralis* ⁽⁹⁴⁾. In entrambi i casi si tratta di elementi immutabili e necessari dell'ente, ma mentre gli *essentialia* sono gli elementi originari e costitutivi dell'essenza e sono già determinati in se stessi, gli *attributa* sono determinati dagli *essentialia* ed hanno la loro ragione sufficiente interamente contenuta nell'essenza ⁽⁹⁵⁾. Ciò non significa soltanto che senza obbligazione non si dà alcun diritto, ma anche che l'ampiezza del diritto deve essere determinata dal contenuto dell'obbligazione. Wolff afferma: «poiché il diritto è dato al fine di adempiere un'obbligazione, è retto quell'uso del diritto

⁽⁹⁰⁾ Cfr. *ibidem*.

⁽⁹¹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 45.

⁽⁹²⁾ «Facultas ista, seu potentia moralis agendi dicitur *jus*. Unde patet *jus* oriri ex obligatione passiva, nec *jus* ullum fore, si nulla esset obligatio» (*Institutiones*, Pars I, c. II, § 46).

⁽⁹³⁾ *Jus naturae*, Pars I, c. I, § 71.

⁽⁹⁴⁾ *Jus naturae*, Pars I, c. I, § 72.

⁽⁹⁵⁾ Vedi *supra*, pp. 55-57.

che i doveri richiedono; al contrario esso consiste in un abuso»⁽⁹⁶⁾. Il diritto si estende a tutti – e soltanto – i mezzi necessari per raggiungere il fine prescritto dall'obbligazione. Ne è un esempio il diritto al consumo dei cibi necessari all'uomo per conservare il proprio corpo⁽⁹⁷⁾ od il diritto all'edificazione di abitazioni per riparare se stessi e le proprie cose dalle avversità del tempo⁽⁹⁸⁾: a ciascuna obbligazione corrisponde il rispettivo diritto sui mezzi necessari per adempierla. Come vedremo meglio in seguito, se il diritto si riferisce ad un'azione positiva del suo titolare – è il caso dei due esempi precedenti –, esso contiene anche «il diritto di non tollerar[ne] l'impedimento e conseguentemente di resistere a chi tenta di provocarlo»⁽⁹⁹⁾.

Nella concezione wolffiana dello stato di natura l'uomo è dunque considerato come soggetto di obbligazioni e diritti naturali che insieme costituiscono la sua dignità di *persona moralis*. In questo gioco di rimandi continui fra obbligazioni e diritti si svolge la vita etica dell'individuo, il cui inesausto procedere verso «perfezioni sempre maggiori» è la ragione profonda che lo muove all'adempimento delle obbligazioni naturali e all'esercizio dei corrispondenti diritti.

5. La legge naturale

Abbiamo già avvertito in precedenza – e queste ultime considerazioni ce lo hanno confermato – che la concezione wolffiana del diritto è di carattere essenzialmente soggettivo. Il diritto è *facultas seu potentia moralis agendi* ed inerisce all'individuo come gli attributi ineriscono ad un ente. Nella sua attenzione quasi ossessiva ad attribuire a ciascuna parola un significato chiaro e preciso, Wolff avverte:

Generalmente il diritto naturale viene confuso con la legge naturale. Perciò quando in genere si parla di diritto naturale non si intendono che le leggi naturali. Noi, che siamo contrari all'incostanza lessicale, attribuiamo a ciascuna delle due

⁽⁹⁶⁾ «Cumque jus detur ad satisfaciendum obligationi, rectus juris usus is est, quem officia exigunt, in contrario abusus consistit» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 66).

⁽⁹⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. II, § 46.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. IV, § 116.

⁽⁹⁹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 50.

categorie il suo proprio nome. Tutte le volte pertanto che parliamo di diritto naturale, non intendiamo mai la legge naturale, ma piuttosto il diritto che in forza di questa legge o, meglio, naturalmente, compete all'uomo (¹⁰⁰).

Secondo Wolff lo *jus* è solo quello soggettivo, mentre lo *jus naturale* degli antichi coincide con la legge naturale. Questa propensione ad identificare il diritto *tout court* col diritto soggettivo non deve tuttavia far credere che Wolff non attribuisca alcuna importanza all'elemento oggettivo. La legge naturale, fondata sull'essenza e natura dell'uomo, è a sua volta il fondamento delle obbligazioni e dei diritti naturali, «la regola secondo la quale siamo obbligati a determinare le nostre azioni» (¹⁰¹). Potremmo dire che le obbligazioni e i diritti naturali hanno per Wolff la loro fonte prossima nella legge naturale e la loro fonte remota nell'essenza e natura dell'uomo. Ciò deve portarci a riflettere con più attenzione sul ruolo riconosciuto da Wolff alla legge naturale oggettiva in un sistema giuridico essenzialmente individualistico e soggettivistico come il suo.

Cominciamo col notare che la coesistenza nello stato di natura della legge naturale e dei diritti soggettivi innati è considerata da un attento studioso del diritto naturale come Fassò un elemento comune a tutti i sistemi giusnaturalistici moderni:

È da escludere – egli afferma – che nel giusnaturalismo moderno il diritto soggettivo innato venga considerato anteriore alla norma naturale oggettiva, sicché la teoria moderna del diritto naturale sarebbe una teoria dei diritti naturali soggettivi, mentre quella antica e medievale era una teoria della legge naturale. L'interesse per il diritto soggettivo innato [...] senza dubbio prevale su quello per la norma; ma nessuna condizione di priorità gli viene attribuita rispetto ad essa. Né avrebbe potuto, del resto, essere diversamente: diritto soggettivo e diritto oggettivo sono concetti correlativi, e una facoltà di agire non può pensarsi se non entro un ordine che preveda ed accordi tale facoltà: così come non può pensarsi una norma che, con l'imporre a qualcuno di fare, non riconosca esplicitamente od

(¹⁰⁰) «Monuimus jam alias, vulgo jus naturae cum lege naturae confundi. Quamobrem quando vulgo de jure naturae loquuntur, non nisi leges naturae intelligunt. Nos autem ab inconstantia loquendi alieni unumquodque proprio suo nomine insignimus. Quoties itaque de jure naturae loquimur, legem naturae nunquam intelligimus, sed potius jus vi hujus legis seu naturaliter homini competens» (*Jus naturae*, proleg. 3).

(¹⁰¹) *Institutiones*, Pars I, c. II, § 39.

implicitamente ad altri il diritto di attendersi da costui che faccia quanto egli deve⁽¹⁰²⁾.

Il giusnaturalismo wolffiano appartiene indubbiamente all'insieme delle teorie moderne del diritto naturale, tradizionalmente considerate in contrapposizione a quelle antiche e medievali. E nello specifico caso wolffiano sembrano particolarmente veritiere le parole utilizzate dal filosofo bolognese per affermare il carattere irrinunciabile della coesistenza della legge naturale oggettiva e dei diritti naturali soggettivi. Tuttavia, se proprio vogliamo ammettere la necessità di tale coesistenza – peraltro assai discutibile, almeno per quanto riguarda le teorie del diritto naturale classico, ancora estranee alla nozione di diritto soggettivo – non possiamo fare a meno di notare una profonda differenza fra il giusnaturalismo wolffiano – ed in generale quello moderno – e le teorie antiche e medievali. Questa differenza concerne il significato del termine *legge naturale*. Per i filosofi antichi e medievali – in particolare quelli fedeli alla tradizione aristotelico-tomista – la legge naturale rappresentava l'ordine cosmico e sociale che l'uomo riconosceva come obbligatorio in virtù della sua ragione. La legge naturale – o *diritto naturale* – si fondava su una natura intesa «nel suo insieme, [...] una natura “cosmica”», espressione di un «mondo esteriore organizzato naturalmente, dei gruppi sociali, delle comunità politiche, formatisi spontaneamente e tali da servire come modello»⁽¹⁰³⁾. Ben diverso significato assume il termine *natura* – e di conseguenza la legge naturale – nel giusnaturalismo moderno. La natura non è più intesa primariamente come un insieme di rapporti oggettivi, ma come una «definizione teorica di quello che sarebbe l'“uomo”, considerato individualmente»⁽¹⁰⁴⁾. Agli occhi del filosofo del diritto non rileva più la posizione dell'uomo all'interno di un ordine cosmico e sociale fatto di rapporti giuridici oggettivi, ma soltanto le sue qualità morali, la sua natura individuale. Il punto di partenza cessa di essere un'analisi giuridica della società e diventa un'antropologia. La stessa legge naturale non rappresenta più l'ordine cosmico partecipato dall'uomo per mezzo della sua ragione, ma viene ad

⁽¹⁰²⁾ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, n. ed. a cura di C. Faralli, Roma-Bari, 2008, vol. II, p. 86.

⁽¹⁰³⁾ M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it, Milano, 1985, p. 343. La tesi qui citata di Villey è stata di recente ripresa da O. DE BERTOLIS, *L'ellisse giuridica. Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, Padova, 2011.

⁽¹⁰⁴⁾ VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., p. 383.

esprimere le tendenze profonde della natura umana, volte ora a perseguire il fine della socialità (Grozio), ora della felicità (Thomasius), ora della perfezione (Wolff). Il rapporto fra legge naturale e diritti naturali soggettivi si configura così in modo molto diverso rispetto al giusnaturalismo classico. Lì la legge naturale esprimeva l'esistenza di un ordine in cui il diritto rappresentava *ipsa res justa o id quod alteri debetur* – una cosa, quindi, piuttosto che un potere; qui invece la legge naturale esprime la tendenza dell'uomo a realizzare un fine conveniente alla sua natura, in ordine al quale gli competono obbligazioni e diritti naturali.

La concezione wolffiana rientra perfettamente in quest'ultima prospettiva. La legge naturale ha per Wolff «la sua ragione sufficiente nell' [...] essenza dell'uomo e delle cose»⁽¹⁰⁵⁾ e si distingue dalla legge positiva – divina ed umana –, che dipende invece «dalla volontà di un qualche essere razionale»⁽¹⁰⁶⁾, Dio nel primo caso, il legislatore umano nel secondo. La legge naturale non ha bisogno di essere promulgata poiché «la sua conoscenza può essere acquisita attraverso l'uso delle nostre facoltà conoscitive»⁽¹⁰⁷⁾, mentre le leggi positive, che «emanano da una volontà altrui che non si conosce se non viene manifestata»⁽¹⁰⁸⁾, devono essere promulgate e non possono obbligare prima di essere rese pubbliche. Essendo fondata sull'essenza dell'uomo, la legge naturale ne segue, per così dire, le «vicende ontologiche» ed è quindi anch'essa immutabile e necessaria⁽¹⁰⁹⁾. La tendenza al perfezionamento di se stesso e del proprio stato, inscritta nella natura dell'uomo, diviene nella legge naturale norma morale. Tutto ciò che concorre alla perfezione dell'uomo è prescritto come obbligatorio, tutto ciò che allontana dalla perfezione è vietato.

Il fondamento «laico» della legge naturale, costituito dall'essenza e natura dell'uomo, non esclude tuttavia che per Wolff esista un fondamento remoto riconducibile a Dio. Egli afferma infatti che «autore della legge naturale è Dio stesso»⁽¹¹⁰⁾, che *ab origine* ha posto in essere l'essenza dell'uomo: la legge naturale è quindi, in ultima istanza, «anche divina»⁽¹¹¹⁾. Questa conclusione non deve far credere che Wolff abbracci teorie di tipo volontaristico – anche se è vero

⁽¹⁰⁵⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 39.

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁰⁷⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 67.

⁽¹⁰⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. II, § 40.

⁽¹¹⁰⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 41.

⁽¹¹¹⁾ *Ibidem*.

che sotto certi aspetti la sua concezione si avvicina molto a quella di Pufendorf –, né che risulti in qualche modo svigorito il carattere laico della sua etica. Sarà utile rievocare alcune considerazioni wolffiane a proposito dei due concetti metafisici di *necessario* e *contingente* per chiarire questo punto (¹¹²).

L'essenza dell'uomo su cui si fonda la legge naturale è da un lato immutabile e necessaria, in quanto da sempre contenuta nell'intelletto divino, dall'altro contingente, in quanto ha trovato compimento in questo mondo, a preferenza di tutte le altre essenze *possibili*, per espresso volere di Dio. La natura dell'uomo – questa forza agente interna al soggetto e fondata sulla sua essenza – racchiude dunque quell'insieme di spinte e tendenze in sé non contraddittorie che Dio ha voluto far proprie dell'uomo, a preferenza delle infinite altre possibili. Per riprendere le parole di Wolff potremmo dire che la legge naturale, espressione normativa di queste spinte e tendenze, è *hypothetice necessaria* perché fondata su un'essenza che, considerata nella sua attualità, è contingente, cioè frutto del *decretum Dei*. La necessità ipotetica di cui parla Wolff si riferisce dunque in primo luogo alle essenze – in quanto non le si voglia considerare nell'astratta sfera della loro possibilità – ed in secondo luogo – e di riflesso – alla legge naturale stessa.

Il richiamo ad un atto fondativo della realtà riconducibile alla volontà di Dio non deve tuttavia far credere che per Wolff non valga l'assunto groziano – da lui stesso peraltro più volte riproposto – che la legge naturale resterebbe immutata *etiamsi daremus non esse Deum*. Infatti da un lato la volontà di Dio non può essere considerata fonte prossima della legge naturale, dall'altro l'inerenza della legge naturale all'essenza e alla natura dell'uomo è indipendente dall'intervento di Dio. Sembra inoltre che per Wolff, una volta poste l'essenza e la natura dell'uomo, queste rimangano immutabili anche rispetto all'opera creatrice di Dio. Compito del filosofo è quello di decifrare razionalmente la natura umana per come essa si presenta nella realtà; poco conta ai suoi occhi se vi sia un Dio creatore oppure no. La definizione wolffiana di *peccato* come «azione contraria alla legge naturale» (¹¹³), così simile a quella resa qualche secolo prima da Gregorio da Rimini (¹¹⁴), è del resto altamente indicativa dello spirito laico col

(¹¹²) A tal proposito si veda anche *supra*, pp. 58-60.

(¹¹³) *Institutiones*, Pars I, c. II, § 58.

(¹¹⁴) Per Gregorio da Rimini il peccato è «l'agire volontariamente contro la retta ragione» (GREGORIO DA RIMINI, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2).

quale Wolff affronta i problemi morali. Per *peccare* è sufficiente un comportamento contrario alla legge naturale – e quindi alla ragione –, mentre la violazione del comando divino costituisce un *quid pluris* che rileva soltanto in sede teologica (¹¹⁵).

6. Doveri verso se stessi, verso gli altri e verso Dio

Wolff distingue la legge naturale in *precettiva*, *proibitiva* e *permissiva*, a seconda che obblighi a compiere determinate azioni, a non compierle, o attribuisca un diritto ad agire. Dalla legge naturale precettiva deriva la sfera del *dovuto*, da quella proibitiva la sfera dell'*illecito*, e da quella permissiva la sfera del *lecito* (¹¹⁶). Se ci atteniamo a questa distinzione vediamo facilmente come dalla legge naturale sorgano doveri – positivi o negativi – e diritti. La stessa divisione, specifica Wolff, «si applica anche alle leggi positive» (¹¹⁷).

Wolff definisce *dovere* (*officium*) «l'azione che si determina conformemente alla legge, in quanto siamo obbligati a determinarla proprio in quel modo» (¹¹⁸) e distingue tre tipologie di doveri – doveri verso se stessi, doveri verso gli altri e doveri verso Dio – a seconda del diverso destinatario dell'azione (¹¹⁹). Questa distinzione, che Wolff riprende dalla tradizione scolastica, non stabilisce un *discrimen* fra doveri giuridici e doveri morali, essendo del tutto assente in Wolff una chiara distinzione fra diritto e morale (¹²⁰). La dottrina del filosofo di Breslavia rappresenta piuttosto un'evidente presa di posizione contro Thomasius, il quale aveva nettamente distinto la sfera dello *justum* da quella dell'*honestum*, riconducendo alla prima i caratteri dell'intersoggettività e della coercibilità, e alla seconda quelli dell'interiorità e dell'incoercibilità. Per il filosofo di Lipsia il comportamento giuridico (*justum*) si distingue da quello morale (*honestum*) anzitutto per il suo carattere intersoggettivo, che comporta il

(¹¹⁵) Rimandiamo comunque alle considerazioni che abbiamo avanzato *supra*, pp. 22-26, sul rapporto fra filosofia e teologia in Wolff, necessarie per chiarire i termini della questione.

(¹¹⁶) Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. II, § 49.

(¹¹⁷) *Institutiones*, Pars I, c. II, § 47.

(¹¹⁸) *Institutiones*, Pars I, c. II, § 57.

(¹¹⁹) Cfr. *ibidem*.

(¹²⁰) Uno studio approfondito e puntuale sui rapporti fra diritto e morale nell'Illuminismo tedesco è quello recente di M. CASCAVILLA, *Diritto e morale nell'età dell'Illuminismo*, Torino, 2006.

riferimento dell'azione ad almeno due persone ⁽¹²¹⁾. Nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae* egli affermava che non possono esservi doveri di giustizia dell'uomo se non verso altri uomini: non verso Dio, né verso le bestie, né verso se stesso ⁽¹²²⁾; il comportamento morale si riferisce invece ai doveri dell'uomo verso se stesso ⁽¹²³⁾. Mentre l'azione giuridica genera dunque un'obbligazione esterna o risponde ad essa, l'azione morale si riferisce ad un'obbligazione interna, di coscienza, che in quanto tale non è giuridica. In tal modo Thomasius giustificava anche il secondo carattere dello *justum*, cioè la coercibilità dell'obbligazione giuridica: essendo questa riferita a comportamenti esteriori, essi possono essere ottenuti anche attraverso la coazione ⁽¹²⁴⁾; non così quelli interiori che per propria natura sono incoercibili.

La netta distinzione elaborata da Thomasius fra *justum* ed *honestum* è del tutto assente in Wolff. Egli dichiara che «la sfera dell'*honestum* è rappresentata da tutto ciò che viene fatto in modo conforme alla legge naturale, di modo che viene chiamato uomo onesto colui che conforma qualsiasi propria azione alle norme della legge naturale» ⁽¹²⁵⁾. La sfera della moralità abbraccia quindi l'intera esperienza pratica dell'uomo; ogni dovere sancito dalla legge naturale è, prima di tutto, un dovere morale: questo vale per i doveri verso se stessi, per i doveri verso Dio e per i doveri verso gli altri. L'assenza di una distinzione fra *justum* ed *honestum* deve essere spiegata in base all'unicità e univocità del principio di perfezione su cui tutto il sistema del diritto naturale wolffiano si appoggia. Per fare un esempio, quando Wolff pone tra i doveri verso se stessi quello di curare il proprio corpo conservando la salute e premunendosi contro le malattie ⁽¹²⁶⁾, e tra i doveri verso gli altri quello di non offendere l'onore dei propri simili ⁽¹²⁷⁾, la

⁽¹²¹⁾ Cfr. THOMASIVS, *Fundamenta juris naturae et gentium*, I, I, c. V, § 16.

⁽¹²²⁾ C. THOMASIVS, *Institutiones jurisprudentiae divinae, libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses illustris Pufendorffii perspicue demonstrantur, et ab objectionibus dissentientium, potissimum D. Valentini Alberti, professoris lipsiensis, liberantur, fundamenta itidem juris divini positivi universalis primum a jure naturali distincte discernuntur et explicantur*, Halae, 1688, I, I, c. IV, §§ 73-77. Qui utilizziamo la rist. anast. della 7^a ed. [ivi, 1730], Aalen, 1963. D'ora in avanti semplicemente *Institutiones jurisprudentiae divinae*.

⁽¹²³⁾ Cfr. THOMASIVS, *Fundamenta juris naturae et gentium*, I, I, c. V, § 18.

⁽¹²⁴⁾ Come è noto Thomasius distingue a sua volta lo *justum* dal *decorum*. Lo *justum* ha per oggetto i comportamenti intersoggettivi che attengono alla conservazione della società, mentre il *decorum* quelli che attengono al mero benessere della società. Di conseguenza «al *decorum* nessuno può essere costretto e, se vi viene costretto, non si tratta più di *decorum*; mentre invece l'obbligazione giuridica (*obligatio juri correspondens*) è sempre esterna e teme la coazione da parte degli altri uomini» (THOMASIVS, *Fundamenta juris naturae et gentium*, I, I, c. V, § 17).

⁽¹²⁵⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 44.

⁽¹²⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. IV, § 113.

⁽¹²⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. V, § 148.

differenza fra i due doveri sta tutta nella direzione dell'obbligazione, ma il motivo dell'obbligazione è in tutti e due i casi quello della propria perfezione. La diversità del destinatario dell'obbligazione non è dunque sufficiente per affermare l'esistenza di due tipi diversi di obbligazioni. Entrambe sono obbligazioni morali, con la sola differenza che la prima è indirizzata al soggetto stesso, la seconda ad un soggetto esterno. Nella concezione wolffiana, dunque, la categoria dell'*honestum* assorbe quella dello *justum*, rendendo impossibile una efficace distinzione fra ciò che è moralmente dovuto e ciò che è giuridicamente dovuto.

La tripartizione teorizzata da Wolff fra doveri verso se stessi, doveri verso gli altri e doveri verso Dio, pur non fondando un'autonoma distinzione fra diritto e morale, aiuta comunque a comprendere più a fondo l'architettura del suo sistema. Al vertice – anche dell'ordine con cui i doveri sono trattati nelle *Institutiones* – sono posti i doveri verso se stessi. L'obbligazione naturale al perfezionamento di sé e del proprio stato è così «personale» che si rivolge anzitutto al soggetto agente: è la sua individuale perfezione che egli deve cercare di conseguire, facendo uso di tutti i mezzi necessari a tal fine. Tuttavia, poiché

l'indigenza degli uomini è tale che nessuno da solo è in grado di perfezionare se stesso ed il proprio stato, ma ha bisogno dell'aiuto degli altri, [...] la legge naturale obbliga gli uomini a perfezionare se stessi ed il proprio stato congiungendo le reciproche forze, e ciascuno è obbligato a contribuire per quanto può alla perfezione altrui (¹²⁸).

I doveri verso gli altri, che in sede teorica vengono introdotti per questa via, non godono quindi di una piena autonomia. Essi sono finalizzati a far ottenere al soggetto agente una perfezione più piena, resa possibile dalla perfezione degli individui con cui egli interagisce. Il carattere subordinato dei doveri verso gli altri è confermato da Wolff nel paragrafo in cui affronta il problema del conflitto di leggi:

⁽¹²⁸⁾ «Eam hominum esse indigentiam, ut nemo solus se statumque suum perficere possit, sed unusquisque aliorum indigeat auxilio. Quamobrem [cum lex naturae homines obliget ad se statumque suum perficiendum & imperfectionem avertendum] lex naturae homines obligat ad se statumque suum conjunctis viribus perficiendum, et unusquisque ad perfectionem alterius conferre obligatur, quantum potest» (*Institutiones*, Pars I, c. II, § 44).

Nel caso di conflitto di leggi prescrittive di doveri verso se stessi e verso gli altri, e quindi di conflitto di doveri verso se stessi e verso gli altri, prevale il dovere verso se stessi, poiché la legge che prescrive doveri verso gli altri contempla la possibilità dell'eccezione ⁽¹²⁹⁾.

I doveri verso gli altri non sono sempre obbligatori: essi devono rientrare nella potestà del debitore – vale anche per Wolff il brocardo latino *ad impossibilia nemo tenetur* – e non devono rientrare in quella del creditore. Se infatti colui che riceve la prestazione è da solo in grado di adempiere l'obbligazione, il debitore può rifiutarsi di prestare la sua opera ⁽¹³⁰⁾. Questo vale in primo luogo per i cosiddetti *doveri di umanità*, che sono i doveri «ai quali l'uomo è naturalmente obbligato verso un altro uomo» ⁽¹³¹⁾: ci si può legittimamente rifiutare di adempierli quando «manca in colui che è tenuto alla prestazione la capacità fisica o morale di adempierli, [...] se ciò che deve essere adempiuto è impossibile fisicamente o moralmente, oppure se colui a cui è dovuta la prestazione non ne ha un irresistibile bisogno» ⁽¹³²⁾.

Dei doveri verso Dio e del loro rapporto con i doveri verso se stessi abbiamo già detto nel paragrafo riguardante il concetto di perfezione ⁽¹³³⁾. Aggiungiamo soltanto che il rovesciamento della prospettiva riguardante la direzione dell'obbligazione naturale – non più rivolta *in primis* alla manifestazione della gloria divina, ma al perfezionamento di se stessi e del proprio stato – viene confermato nelle *Institutiones*. Qui Wolff significativamente afferma che «l'obbligazione naturale di dirigere le azioni libere alla nostra perfezione *contiene* l'obbligazione di determinarle sulla base dei motivi desunti dagli attributi divini» ⁽¹³⁴⁾. Sembra che vi sia una priorità nel perseguire la propria perfezione – intesa in senso umanistico e secolarizzato – rispetto al dovere di rendere gloria a Dio. Più precisamente, l'uomo capace di manifestare la gloria divina è in grado – ed è questo quello che più conta – di conseguire un grado di perfezione umana più elevato rispetto agli altri.

⁽¹²⁹⁾ «Ita patet, in collisione legum praeceptivarum de officiis erga seipsum et erga alios, in casu collisionis officiorum erga se ipsum et erga alios vincere officium erga seipsum, cum lex praecipiens officia erga alios exceptionem actu contineat» (*Institutiones*, Pars I, c. II, § 64).

⁽¹³⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. II, §§ 59 e 60.

⁽¹³¹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 61.

⁽¹³²⁾ *Ibidem*.

⁽¹³³⁾ Vedi *supra*, pp. 72-83.

⁽¹³⁴⁾ *Institutiones*, Pars I, c. VI, § 160 (corsivo aggiunto).

7. I diritti innati

Connessi ai doveri naturali e finalizzati al loro adempimento sono i diritti innati. Essi sono l'eguaglianza, la libertà, il diritto alla sicurezza, il diritto di difesa ed il diritto di punire. Passiamoli in rassegna uno per uno.

L'eguaglianza naturale – che più che un diritto è la condizione in cui vivono gli individui nello stato naturale – è fondata sul fatto che tutti gli uomini sono «titolari delle stesse obbligazioni e diritti»⁽¹³⁵⁾. Questi sono infatti *universali* – cioè comuni a tutti – in quanto hanno la loro ragione sufficiente contenuta nell'essenza e natura dell'uomo⁽¹³⁶⁾. L'eguaglianza naturale preclude la possibilità che competa per natura all'uomo qualche privilegio rispetto agli altri. Vale per tutti, insomma, quella che la tradizione ha chiamato *regola d'oro* e che Wolff formula così: «ciò che a buon diritto non vuoi ti sia fatto dagli altri, anche tu non devi farlo agli altri; e ciò che a buon diritto vuoi ti sia fatto, anche tu devi farlo agli altri»⁽¹³⁷⁾.

Wolff non esclude tuttavia che *di fatto* possano venire introdotti fra gli uomini alcune disequaglianze e privilegi, basati sulle differenze concrete che permangono fra loro anche nello stato di natura. Ciò determinerà, come vedremo, l'uscita dell'uomo dalla sua condizione originaria e la costituzione dello Stato politico. Anche laddove però si verifichi una situazione di tal genere «rimangono validi i doveri cui l'uomo è tenuto verso un altro uomo, cioè i doveri di umanità»⁽¹³⁸⁾.

L'eguaglianza naturale fra gli uomini costituisce per Wolff la premessa indispensabile per postulare la loro libertà naturale. Essendo infatti tutti gli uomini titolari per natura degli stessi diritti, ciascuno deve essere egualmente libero di determinare le sue azioni secondo la propria volontà: il contrario darebbe luogo ad una situazione che Wolff non esita a definire «assurda»:

Se [...] competesse a te un diritto sulle azioni di un altro soggetto, di modo che questi dovrebbe ordinare le proprie azioni secondo la tua volontà e non potrebbe fare ciò che gli piace, a sua volta a quest'ultimo competerebbe lo stesso diritto sulle

⁽¹³⁵⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 70.

⁽¹³⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 69.

⁽¹³⁷⁾ «Hinc porro patet, quod jure tuo tibi non vis fieri ab altero, id nec alteri faciendum esse, et quod jure vis fieri, id alteri quoque faciendum» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 73).

⁽¹³⁸⁾ *Ibidem*.

tue azioni; dal momento che questo sarebbe assurdo, soprattutto perché tale situazione andrebbe estesa indistintamente a tutti gli uomini, per natura non compete ad alcun uomo un diritto sulle azioni degli altri ⁽¹³⁹⁾.

Questa indipendenza delle proprie azioni dalla volontà altrui è chiamata da Wolff *libertà* e compete per natura a tutti gli uomini. È libero colui che è in grado di determinare le proprie azioni seguendo esclusivamente il suo giudizio, senza dover rendere conto delle ragioni del suo comportamento ⁽¹⁴⁰⁾. Il regime di libertà entro cui l'agire umano si compie è dunque costitutivo dello stato di natura e della stessa dignità dell'uomo. Ciascun uomo è libero perché solo così può raggiungere la sua perfezione e realizzarsi come persona morale. Il diritto di libertà – archetipo di ogni altro diritto innato – è quindi anzitutto finalizzato all'adempimento dell'obbligazione naturale, rispetto alla quale si trova in una posizione subordinata: «la libertà – afferma Wolff – non estingue per nulla l'obbligazione naturale, né la modifica» ⁽¹⁴¹⁾. In questo può ravvisarsi la fondamentale differenza rispetto alla *licenza*, che è invece una «sfrenata brama di ciò che piace» ⁽¹⁴²⁾, contraria all'obbligazione naturale e quindi estranea all'uomo nello stato di natura.

Gli altri tre diritti innati riconosciuti all'uomo da Wolff – il diritto alla sicurezza, il diritto di difesa e il diritto di punire – si riconnettono in maniera molto stretta al diritto di libertà e ne rappresentano, per così dire, le condizioni di effettività; senza di essi la libertà si ridurrebbe ad un vuoto concetto, del tutto privo di pregnanza giuridica ed incapace di imporsi nel mondo della storia. Il «diritto alla sicurezza» è il diritto a non essere ostacolati nell'esercizio della propria libertà. Esso spetta a ciascun uomo in forza della legge naturale ⁽¹⁴³⁾, la quale, attribuendo a qualcuno un diritto, fa sorgere in capo a tutti gli altri l'obbligazione negativa di non impedirne l'esercizio. Il «diritto di difesa» sorge qualora quello stesso diritto venga di fatto violato. È lecito allora «resistere a colui che sta mettendo in atto la lesione», ponendo in essere tutte le azioni necessarie –

⁽¹³⁹⁾ «Quodsi ergo tibi competeret jus in actiones alterius, ut in actiones suas ad voluntatem tuam componere deberet, nec facere posset, quod libet, ipsi vicissim idem jus in actiones tuas competeret: quod cum sit absurdum, praesertim cum id extendendum foret ad homines promiscue omnes, natura nemini jus in actiones alterius competit» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 76).

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 78.

⁽¹⁴¹⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 77.

⁽¹⁴²⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 84.

⁽¹⁴³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 89.

«da determinarsi secondo le circostanze del caso» – per «allontanare da sé la lesione»⁽¹⁴⁴⁾. Il «diritto di punire» è infine il potere di infliggere un «male fisico» a colui che pone in essere la lesione:

Poiché non possiamo obbligare un altro a non fare qualcosa, se non coniugando il motivo con l'azione, ed il motivo di non volere qualcosa consiste nella rappresentazione del male [che ne deriverebbe], è lecito infliggere a colui che ci ha procurato una lesione un certo male fisico, affinché sicuramente non ci leda un'altra volta, né, seguendo il suo esempio, ci ledano altri⁽¹⁴⁵⁾.

Alla pena Wolff attribuisce due ordini di finalità: quella emendatrice, volta a correggere «l'animo incline a ledere»⁽¹⁴⁶⁾ e quella esemplare – o preventiva – volta a distogliere gli altri da questo proposito⁽¹⁴⁷⁾. In entrambi i casi, è bene sottolinearlo, la determinazione della pena è affidata a colui che la infligge e non passa attraverso la valutazione di un terzo (né un giudice, né un privato). Il grado della pena deve dunque essere «valutato dalle circostanze del caso»⁽¹⁴⁸⁾.

Appare chiaro che nello stato di natura sia il diritto di difesa che il diritto di punire spettano al singolo individuo. I rapporti che si instaurano sulla base di questi diritti rimangono nell'ambito puramente privato e non sfociano in una dimensione pubblica ancora inesistente. È questo un tratto che avvicina Wolff alla concezione lockiana dello stato di natura, nella quale il diritto di farsi giustizia da sé – altro nome per indicare il diritto di difesa – ed il diritto di punire si collocano accanto ai tre fondamentali diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà⁽¹⁴⁹⁾. Non è poi così diverso nei due autori nemmeno il meccanismo che porta l'uomo ad uscire dallo stato di natura e a costituirsi come suddito all'interno dello

⁽¹⁴⁴⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 90.

⁽¹⁴⁵⁾ «Cum alterum obligare non possumus ad non faciendum, nisi cum actione conjungendo motivum, motivum autem nolitionis in repraesentatione mali consistat; ei, qui nos actu laesit, inferre licet malum quoddam physicum, ne scilicet nos denuo laedat, vel ejus exemplum secuti laedant alii, vel etiam ipse aut alii alios» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 92).

⁽¹⁴⁶⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 93.

⁽¹⁴⁷⁾ Per uno sguardo critico-storico sulla finalità della pena si veda F. CAVALLA, *La pena come riparazione. Oltre la concezione liberale dello Stato: per una teoria radicale della pena* nel vol. coll. *Pena e riparazione*, a cura di F. Cavalla e F. Todescan, Padova, 2000, pp. 1-109, nonché, sempre nello stesso volume, F. ZANUSO, *La concezione retributiva fra modernità e postmodernità*, pp. 121-201.

⁽¹⁴⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁴⁹⁾ Vedi J. LOCKE, *Two treatises of government*, II, c. IV, §§ 4-15. L'editio princeps è di London, 1690. Noi utilizziamo la trad. italiana *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Torino, 1982.

Stato, anche se l'esito assolutistico wolffiano non può certo essere assimilato a quello liberale di stampo lockiano. Quel che è certo comunque è che sia in Locke che in Wolff l'individuo cede col contratto sociale il diritto di farsi giustizia da sé ed il diritto di punire al sovrano. Tali diritti fuoriescono dalla sua sfera privata e diventano prerogative esclusive del potere pubblico.

Possiamo dire, per riassumere, che lo stato di natura originario si presenta come il «regno» del diritto privato. Le relazioni giuridiche intersoggettive si svolgono fra gli individui sulla base della sola legge naturale, fonte di obbligazioni e diritti individuali innati. È tuttavia ancora un diritto privato incompleto. Manca infatti il riferimento alla volontà dei singoli – e quindi al contratto – come fonte del diritto. In ciò consiste la differenza fra lo *status naturalis originarius*, «determinato dai soli diritti ed obbligazioni innati» e lo *status naturalis adventitius*, «determinato dalle obbligazioni contratte e dai diritti acquisiti in forza della sola legge naturale [cioè non per effetto della legge civile]»⁽¹⁵⁰⁾. Con lo *status naturalis adventitius* Wolff non teorizza qualcosa di diverso dallo stato di natura, ma semplicemente accosta all'essenza e alla natura dell'uomo una seconda fonte di diritto: la volontà degli individui. Affermando la necessaria coesistenza di questi due *status* e, con essi, di queste due diverse fonti di diritto, Wolff intende dire che lo stato originario non è da solo in grado di garantire all'individuo il godimento dei suoi diritti innati. È necessario che intervenga un atto umano di volontà – generalmente un contratto – perché l'individuo sia posto nelle condizioni di adempiere le sue obbligazioni naturali e di esercitare i suoi diritti innati. Non si tratta ancora – lo ribadiamo – di stipulare un contratto sociale, ma di porre in essere tanti singoli contratti quante sono le fattispecie concrete della vita. Cercheremo ora di vedere quali sono le ragioni per cui lo *status naturalis originarius* si riveli insufficiente a garantire all'uomo il pieno godimento dei suoi diritti e perché gli individui necessitino di un atto di volontà per instaurare un ordine giuridico più sicuro. Quest'ordine non è ancora quello civile, ma il passo per arrivarci diventa a questo punto sempre più breve.

⁽¹⁵⁰⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 102.

8. Diritti perfetti e diritti imperfetti

Per risalire alle ragioni della precarietà dello stato originario dobbiamo passare in rassegna le nozioni wolffiane di *diritto perfetto* e *diritto imperfetto*. Non si tratta certo di due nozioni nuove all'epoca in cui Wolff scrive: le ritroviamo identiche in Pufendorf, la cui analisi in qualche modo riassume l'elaborazione già avviata, seppur ancora in forma embrionale, dagli autori precedenti ⁽¹⁵¹⁾. Wolff non farà altro che riprendere alcuni dei suoi concetti ed adattarli al proprio sistema.

Nel primo libro del *De jure naturae et gentium*, trattando degli *entia moralia*, Pufendorf affronta il problema della *qualitas* delle azioni umane, nel cui ambito rientra anche la distinzione fra diritto perfetto e diritto imperfetto. Qui l'autore afferma che le azioni umane possono essere dovute «in base ad un diritto perfetto o [...] in base ad un diritto imperfetto»:

Le prime, qualora non ci siano riconosciute, è lecito perseguirle con la forza o con la guerra se si vive nello stato di natura, e con regolare azione giudiziaria nello stato di società; le seconde non possono essere estorte con la violenza né rivendicate con un'azione giudiziaria ⁽¹⁵²⁾.

Il carattere differenziale fra diritto perfetto e diritto imperfetto consiste nella possibilità di far valere il primo attraverso il ricorso alla forza – privata nello stato di natura, pubblica nello stato civile –, mentre il secondo rimane sprovvisto di qualsiasi sanzione giuridica. Che vi siano diritti perfetti e diritti imperfetti dipende poi «dalla diversità dei precetti che vigono tra coloro che vivono reciprocamente in uno stato di libertà naturale: di questi precetti infatti, alcuni mirano all'essere, altri al benessere della società» ⁽¹⁵³⁾. Per questa ragione è necessario che i primi possano essere fatti valere coattivamente, mentre i secondi, concernendo azioni che «sono affidate alla delicatezza e alla coscienziosità di

⁽¹⁵¹⁾ Ad esempio da Grozio nel Prolegomeno 8 al *De jure belli ac pacis*.

⁽¹⁵²⁾ «Illo modo quae nobis debentur, ubi ultro non tribuuntur, fas est in libertati naturali degentibus vi, belloque ad ea praestanda alterum adigere; aut in eadem civitate si vivamus, contra eumdem actio datur: hoc autem modo debita bello vindicari, aut actione intentata extorqueri non possunt» (S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, t. I, l. I, c. VII, § 7; abbiamo utilizzato la traduzione presente nell'antologia *Principi di diritto naturale*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1943, p. 40). L'*editio princeps* del *De jure natuare et gentium* è di Lund, 1672. Fra le molte edizioni che l'hanno seguita quella più usata è quella curata da G. Mascovius, Francofurti a. M.-Lipsiae, 1759.

⁽¹⁵³⁾ *Ibidem*.

ciascuno» ⁽¹⁵⁴⁾ e dalle quali non dipende la conservazione della società, non possono essere estorti con la forza. I diritti perfetti si fondano generalmente su un patto fra singoli individui, mentre i diritti imperfetti non hanno altra fonte che la natura. Nello stato civile, però, la differenza fra le due tipologie di diritti «sorge dalle stesse leggi, le quali attribuiscono ad alcuni diritti una tutela giudiziaria, mentre non l'attribuiscono ad altri» ⁽¹⁵⁵⁾.

Capiamo bene che la distinzione teorizzata da Pufendorf fra diritti perfetti e diritti imperfetti non si colloca – come generalmente si crede – sullo stesso piano di quella fra diritto positivo e diritto naturale. Pufendorf ammette esplicitamente che possano darsi diritti perfetti anche nello stato di natura e diritti imperfetti nello stato civile. Non è dunque necessariamente il potere statale a fornire di forza coattiva un diritto: esso può essere *perfetto* già prima della costituzione dello Stato se è attribuita al suo titolare, generalmente in virtù di un contratto da lui stesso concluso, la possibilità di farlo valere con la forza nei confronti dell'obbligato. Parimenti, se nello stato civile la legge attribuisce a qualcuno un diritto, ma non prevede alcuna sanzione nel caso di una sua violazione, quel diritto rimane *imperfetto* anche se è attribuito da una legge positiva. Dirà più tardi Thomasius che in questo caso non si può nemmeno parlare propriamente di *diritto*, ma si sconfinava nella sfera dell'*honestum* o del *decorum* ⁽¹⁵⁶⁾.

La tesi di Pufendorf sulla distinzione fra diritti imperfetti e diritti perfetti viene rielaborata ed approfondita qualche anno più tardi da Wolff, il quale attribuisce un'importanza decisiva a questa distinzione e ne fa la chiave di volta per giustificare il passaggio dallo stato di natura originario a quello avventizio e poi da questo allo Stato politico. Nello stato di natura originario si danno, secondo Wolff, obbligazioni imperfette ed obbligazioni perfette:

È detta *imperfetta* l'obbligazione al cui adempimento nessuno può essere costretto; [...] al contrario è chiamata *perfetta* [l'obbligazione] al cui adempimento un altro può essere costretto ⁽¹⁵⁷⁾.

⁽¹⁵⁴⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁵⁵⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁵⁶⁾ Vedi THOMASIIUS, *Fundamenta juris naturae et gentium*, l. I, c. V, § 30.

⁽¹⁵⁷⁾ «*Imperfecta dicitur obligatio, cui ut satisfaciatur nemo cogi potest: sicuti ex adverso perfecta vocatur, cui ut satisfaciatur alter cogi potest*» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 80).

L'esempio più chiaro di obbligazioni imperfette è quello dei doveri di umanità. Se il dovere di umanità viene rifiutato, il rifiuto «deve essere sopportato da colui che richiede la prestazione e l'altro non può da questi essere costretto ad eseguirla» ⁽¹⁵⁸⁾. Ciò perché i doveri di umanità non si fondano su un patto, ma sono dovuti da un uomo ad un altro uomo in forza della sola natura. Da un dovere di umanità non deriva perciò alcun diritto perfetto al suo adempimento, ma soltanto un diritto imperfetto, che Wolff, richiamandosi alla terminologia groziana, definisce *aptitudo* ⁽¹⁵⁹⁾. Si sarebbe portati a credere che ciascun dovere naturale verso gli altri, non essendo fondato su un patto, costituisca per Wolff un'obbligazione imperfetta, ma non è così. È sempre perfetta infatti l'obbligazione negativa di non impedire agli altri l'esercizio pacifico del loro diritto innato. Di fronte ad un mancato adempimento di quest'obbligazione – e quindi alla commissione di un atto dal quale l'esercizio del diritto risulti impedito od ostacolato – il suo titolare ha per natura il diritto di costringere l'altro ad astenersi dal comportamento lesivo. In ciò consiste – l'abbiamo visto – il diritto di difesa che, quando si concretizza nell'uso della forza, dà vita a quello che Wolff chiama *stato di guerra*:

La difesa violenta del proprio diritto, con la quale proviamo a respingere una tentata lesione, o meglio un'ingiuria che si sta compiendo [...] è detta *contesa attraverso l'uso della forza*. Lo stato poi dei contendenti che usano la forza è chiamato *guerra* ⁽¹⁶⁰⁾.

La presenza del diritto di difesa fra i diritti innati dell'uomo spiega, in ultima analisi, l'esistenza di diritti perfetti anche nello stato di natura originario. È proprio la possibilità di difendersi attraverso l'uso della forza che rende perfetto un diritto. Perché ci si possa difendere, tuttavia, è necessario che l'obbligazione cui l'altro è soggetto sia negativa, cioè consista in un *non fare*. Questo è l'esempio appena citato dell'obbligazione di non impedire agli altri l'esercizio pacifico del loro diritto, rispetto alla cui violazione è sempre possibile il ricorso alla forza. Il diritto invece a ricevere una prestazione positiva, se non è fondato su un patto,

⁽¹⁵⁸⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 79.

⁽¹⁵⁹⁾ Grozio parla di *aptitudo* in *De jure belli ac pacis*, l. I, c. I, § 4.

⁽¹⁶⁰⁾ «Violenta juris sui persecutio, qua vel laesionem intentatam, seu injuriam faciendam avertere [conamur] [...] *certatio per vim* dicitur. Status vero per vim certantium *bellum* vocatur» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 98).

non è accompagnato dalla possibilità di farlo valere con la forza ed è quindi imperfetto. Ciò si verifica nel caso del diritto a che i doveri di umanità vengano adempiuti *hic et nunc*; ipotesi diversa dal mero diritto di *richiederne* l'adempimento, che è invece perfetto. Questa sottile differenza – che costituisce una diretta conseguenza delle premesse assunte – è chiarita da Wolff nel seguente passaggio:

Il diritto di richiedere l'adempimento dei doveri di umanità è perfetto, anche se il diritto a che i doveri di umanità vengano adempiuti qui ed ora è imperfetto. Nessuno deve impedire ad un altro l'esercizio del suo diritto, perciò nessuno deve nemmeno essere impedito nel richiedere l'adempimento di un qualche dovere di umanità e, qualora esso venga richiesto, questa richiesta deve essere sopportata con animo sereno ⁽¹⁶¹⁾.

La differenza di «trattamento» riservata al diritto di *richiedere* la prestazione di un dovere di umanità e a quello di *ricevere* tale prestazione rispecchia in maniera esemplare la differenza fra diritto perfetto e diritto imperfetto nello stato di natura originario. Il diritto perfetto «è accompagnato dal diritto di costringere l'altro ad adempiere, se [...] non vuole farlo»; il diritto imperfetto «non contiene [invece] il diritto a costringere l'altro» ⁽¹⁶²⁾. Nello stato di natura originario, in cui lo Stato ancora non è costituito, né sono intervenuti patti di alcun genere fra gli individui, il potere di costringere l'obbligato si fonda sulla natura stessa ed assume necessariamente la forma di un diritto innato. Ne deriva che nella concezione wolffiana il diritto perfetto è sempre accompagnato dal diritto innato di difesa, che ne garantisce, in un certo senso, la coercibilità. È per questa ragione che esso non può che riferirsi ad un'obbligazione negativa, rispetto alla quale il diritto di difesa si configura come ricorso alla forza per reagire ad un comportamento lesivo altrui. Il diritto di *ricevere* la prestazione di un dovere di umanità è quindi necessariamente imperfetto, non tanto perché fondato sulla natura e non su un patto od una legge, ma perché il comportamento lesivo altrui consiste in un'omissione, rispetto alla quale non ha senso ricorrere

⁽¹⁶¹⁾ «Hic patet, [...] jus petendi officia humanitatis esse perfectum, etsi jus ad officia humanitatis, ut hic et nunc ab hoc praestentur, sit imperfectum. Cumque nemo alterum in exercitio sui juris impedire debeat; nemo quoque impediendus, quo minus officium aliquod humanitatis petat, et, si petit, aequo animo ferendum» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 82).

⁽¹⁶²⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 80.

alla forza per difendersi. Viceversa il diritto di *richiedere* la prestazione di un dovere di umanità implica l'obbligazione di tutti gli altri a «sopportare» tale richiesta e a non impedirgliela. Di fronte alla violazione di questa obbligazione è possibile far valere il proprio diritto di difesa e costringere l'altro ad astenersi dal suo comportamento lesivo. Ciò vale anche per ogni altro diritto innato che sia accompagnato dall'obbligazione altrui di non impedirne l'esercizio. Un esempio è il diritto al cibo – corrispondente, lo ricordiamo, all'obbligazione naturale a conservare il proprio corpo –, che implica il dovere di tutti gli altri di non ostacolarne il godimento ⁽¹⁶³⁾.

La distinzione fra diritto perfetto e diritto imperfetto nello stato di natura originario non concerne dunque un fatto estrinseco, come la possibilità di ricorrere alla coazione dello Stato, ma l'intrinseca differenza fra varie tipologie di diritti. Il discorso cambierà nello stato di natura avventizio e nello Stato politico, laddove il criterio di «perfezione» del diritto riguarderà altri aspetti.

9. Dallo *status naturae originarius* allo *status naturae adventitius*

Le ragioni di precarietà dello stato originario affondano le proprie radici nella situazione di incertezza nella quale gli individui vengono a trovarsi ogni qual volta aspirano a far valere i loro diritti. L'adempimento di un dovere di umanità è affidato alla libera volontà dell'obbligato e non vi è mezzo per costringerlo ad eseguire la prestazione. In tal modo l'individuo non può essere sicuro di ricevere l'aiuto che gli è dovuto quando si verificano le condizioni in cui sorge un dovere di umanità. Il rifiuto di adempiere tale dovere non viola tuttavia soltanto, nei confronti del creditore, il suo diritto di ricevere la prestazione corrispondente. Anche l'obbligazione naturale al perfezionamento di se stesso e del proprio stato, cui egli è personalmente tenuto e rispetto alla quale il diritto a ricevere una prestazione di umanità costituisce un mezzo, rischia di rimanere inadempita. Wolff è ben consapevole che il perfezionamento di se stessi passa necessariamente attraverso l'aiuto degli altri: «l'indigenza degli uomini è tale –

⁽¹⁶³⁾ Sulla distinzione fra diritto perfetto e diritto imperfetto in Wolff si veda BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit., pp. 115-118, il quale individua proprio nella differenza fra il diritto di *richiedere* la prestazione di un dovere di umanità ed il diritto di *riceverla* il fulcro di tale distinzione.

egli afferma – che nessuno da solo è in grado di perfezionare se stesso ed il proprio stato, ma ciascuno ha bisogno dell’aiuto degli altri»⁽¹⁶⁴⁾. Nasce da qui l’esigenza di «congiungere le reciproche forze» e «contribuire per quanto possibile alla perfezione altrui»⁽¹⁶⁵⁾. L’interdipendenza fra gli uomini – condizione essenziale per lo sviluppo morale di ciascuno – rende necessario istituire strumenti giuridici idonei a garantire l’effettività dei diritti. Ciò significa creare rapporti obbligatori di diritto privato fondati su singoli patti, coi quali ciascun individuo può «obbligare a sé perfettamente un altro» ed acquisire nei suoi confronti un diritto perfetto⁽¹⁶⁶⁾. Fonte del diritto perfetto diventa dunque non più la sola natura, ma anche la volontà contrattuale dei singoli individui. «Dalla volontà che si concreta nel patto si origina – afferma Solari – tutto il diritto privato»⁽¹⁶⁷⁾. Il «diritto privato volontario»⁽¹⁶⁸⁾, costituitosi con lo strumento del contratto, viene ad integrare e *perfezionare* – nel senso filosofico-giuridico del termine – il diritto naturale innato. Questo passaggio è chiaramente illustrato da Wolff nel testo seguente:

Poiché l’uomo, per adempiere la propria obbligazione, ha molto spesso bisogno dell’aiuto altrui, gli preme anche di essere sicuro che quest’aiuto gli debba essere prestato e gli compete un diritto su quegli atti senza i quali non è in grado di adempiere la propria obbligazione; a lui stesso compete [quindi] anche il diritto di obbligare l’altro a certe prestazioni verso di sé, e così acquista un diritto perfetto ad esse, di modo che, mentre prima un eventuale diniego doveva essere sopportato, adesso l’altro può essere costretto, o spinto con la forza, ad adempierle. E così, quello che prima apparteneva alla libera volontà, adesso appartiene al campo della necessità e, col rifiuto della prestazione, l’altro subisce una lesione e viene commessa un’ingiustizia⁽¹⁶⁹⁾.

⁽¹⁶⁴⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 44. Il tema dell’*indigentia* è probabilmente ripreso dal concetto pufendorfiano di *imbecillitas*, che esprime la stessa incapacità dell’uomo di bastare a se stesso in campo morale (cfr. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, t. I, l. I, c. III, §§ 14-45).

⁽¹⁶⁵⁾ *Institutiones*, Pars I, c. II, § 44.

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 97.

⁽¹⁶⁷⁾ SOLARI, *Individualismo e diritto privato*, cit., p. 76.

⁽¹⁶⁸⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁶⁹⁾ «Quoniam homo obligationi suae satisfactorius saepissime aliena ope indiget, interest autem ut de ea praestanda certus sit, & ipsi competit jus ad eos actus, sine quibus obligationi suae satisfacere nequit; eidem quoque competit jus alterum ad certas praestationes sibi obligandi, & hoc modo jus perfectum ad eas acquirit, ut cum antea denegatio esset ferenda, nunc ad eas cogi possit, seu vi compelli, sicque quod erat voluntatis, nunc sit necessitatis, et non praestando alter laedatur et injuria committatur» (*Institutiones*, Pars I, c. III, § 97).

Il passaggio dallo *status naturae originarius* allo *status naturae adventitius* è tutto in queste affermazioni. Non più la natura, ma un patto fra i singoli individui è la fonte immediata del diritto. Se consideriamo per un istante l'origine di alcuni istituti di diritto privato, ci accorgiamo che per Wolff il diritto privato ha un'origine volontaria: come la società domestica a base monogamica si origina dal libero consenso dei coniugi ⁽¹⁷⁰⁾, così mediante un patto gli uomini rinunciano alla *communio primaeva bonorum* e istituiscono la proprietà privata, da cui scaturiscono tutti i diversi contratti ⁽¹⁷¹⁾; anche la successione è considerata da Wolff come una trasmissione di beni tra due persone, alla quale nulla manca di ciò che si richiede in ogni convenzione ⁽¹⁷²⁾. L'origine pattizia – e al tempo stesso prestatuale – del diritto privato ne rafforza lo statuto giuridico. Il diritto spettante a ciascun individuo, essendo fondato su un patto, acquista il valore di un diritto perfetto e può essere fatto valere con la forza dal suo titolare, anche se corrispondente ad una prestazione positiva dell'obbligato. Non siamo ancora – si noti bene – nell'ambito del diritto pubblico: la forza con cui può essere fatto valere un diritto è ancora quella privata. Ma l'uso della forza, prima circoscritto a casi molto limitati, è ora fondato su un patto e quindi sempre legittimo.

Il ricorso allo strumento del contratto per integrare e perfezionare il diritto naturale innato non comporta l'uscita dallo stato di natura. Quest'ultimo risulta piuttosto rafforzato e dotato di strumenti più idonei a garantire il godimento dei diritti individuali. Non si parla più perciò soltanto di diritti *innati*, ma di diritti *acquisiti* ⁽¹⁷³⁾, contro la cui violazione – o tentativo di violazione – l'individuo ha la possibilità di ricorrere alla forza per farli valere e difenderli. Per questa ragione Wolff afferma che «allo stato originario appartiene la pace [e] a quello avventizio la guerra» ⁽¹⁷⁴⁾, nel senso che il ricorso alla forza per reagire alla violazione di un diritto genera una contesa dalla quale è possibile uscire soltanto eliminando la violazione.

Lo stato di natura wolffiano contempla quindi in sé due elementi che non si escludono a vicenda, ma che si compenetrano l'un l'altro, dando luogo ad una situazione fluida nella quale natura e volontà costituiscono le due fonti del diritto

⁽¹⁷⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. II, § 854 ss.

⁽¹⁷¹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars II, c. I, § 183 ss.

⁽¹⁷²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. V, § 916 ss.

⁽¹⁷³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 100.

⁽¹⁷⁴⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 102.

privato ⁽¹⁷⁵⁾. Sarebbe dunque scorretto dire che lo *status naturae adventitius*, che l'uomo riceve «a causa dell'intervento di un fatto umano» ⁽¹⁷⁶⁾, si sostituisca allo *status naturae originarius*, soddisfacendo un criterio di ordine cronologico. I due *status* convivono nella fase prestatuale dell'uomo, determinando insieme la sua condizione giuridica. L'individuo è al tempo stesso titolare di obbligazioni e diritti innati, che gli appartengono in forza della natura, e di obbligazioni contratte e diritti acquisiti, che scaturiscono da un patto. Il diritto privato è per Wolff l'insieme di queste obbligazioni e diritti ed è perciò autonomo rispetto al riconoscimento e alla volontà del sovrano. Vedremo ciononostante che esso conserva alcuni elementi intrinseci di fragilità, che rendono necessario il passaggio allo stato civile. Wolff afferma con decisione la necessità dello Stato, quale unico mezzo in grado di dare compimento alla legge di perfezione. Senza lo Stato i rapporti giuridici posti in essere dalla volontà degli individui rimangono privi di un'adeguata tutela giuridica. Il ricorso alla forza privata, pur rappresentando in certi casi un utile rimedio contro la violazione dei diritti, è del tutto inadatto ad instaurare un ordine giuridico stabile. Il contratto sociale e lo Stato politico rispondono esattamente a questa esigenza di certezza e stabilità.

⁽¹⁷⁵⁾ Cfr. SOLARI, *Individualismo e diritto privato*, cit., p. 76.

⁽¹⁷⁶⁾ *Institutiones*, Pars I, c. III, § 102.

CAPITOLO QUARTO

Il contratto sociale e lo Stato politico

SOMMARIO: 1. *Societas* ed *imperium*. – 2. Il contratto sociale. – 3. *L'imperium civile*: limiti e *jura majestatica*. – 4. Il bene comune. – 5. Diritto naturale e diritto positivo. – 6. Assolutismo illuminato.

1. *Societas* ed *imperium*

Le considerazioni che abbiamo svolto nel capitolo precedente hanno mostrato come lo stato di natura sia concepito da Wolff alla stregua di un «regno» del diritto privato⁽¹⁾. La condizione giuridica dell'uomo è in tutto determinata dalle obbligazioni e dai diritti che gli spettano per natura e da quelli che egli acquista in forza di un atto di volontà – generalmente un contratto. Natura e volontà (del singolo individuo) sono pertanto le due fonti esclusive del diritto privato, il quale assume in Wolff l'oneroso compito di regolare tutti i rapporti giuridici fra gli individui. La vocazione «totalizzante» del diritto privato wolffiano, riscontrabile nell'estensione della sua trattazione nelle *Institutiones*⁽²⁾ e, soprattutto, nello *Jus naturae*⁽³⁾, corrisponde ad un preciso intento del filosofo di Breslavia. Per Wolff il diritto privato rappresenta lo strumento più idoneo ad esprimere, sul piano giuridico, il punto di partenza individualistico della sua etica.

⁽¹⁾ I termini «diritto privato» e «diritto pubblico» sono usati da Wolff – e successivamente anche da Kant – in modo molto diverso da quello che essi hanno oggi nella scienza giuridica: il «diritto privato» è quello che vige nello stato di natura, ed è quindi il diritto naturale; il «diritto pubblico» è invece il diritto promanante dallo Stato, cioè il diritto positivo.

⁽²⁾ L'intera seconda parte delle *Institutiones* è dedicata alla trattazione degli istituti di diritto privato, fra cui la proprietà – che funge da diritto preminente, dal quale discendono tutti gli altri diritti e le relative obbligazioni –, i singoli contratti, le garanzie reali e così via.

⁽³⁾ L'indice degli argomenti dello *Jus naturae* può essere, con qualche approssimazione, sintetizzato così: *Pars I*: i principi generali del diritto naturale; *Pars II*: il diritto di proprietà; *Pars III*: i modi di acquisto della proprietà; *Pars IV*: i singoli contratti; *Pars V*: i quasi contratti e le garanzie reali; *Pars VI*: l'interpretazione; *Pars VII*: il diritto di famiglia; *Pars VIII*: il diritto pubblico.

L'aspirazione *individuale* a raggiungere la perfezione non può che tradursi, in termini giuridici, nella titolarità di diritti ed obbligazioni fondati sulla natura o sulla volontà individuale. Se a questo elemento aggiungiamo la generale pretesa razionalistica di Wolff, capiamo bene come la sua trattazione del diritto privato intenda essere esaustiva, cioè coprire l'esperienza giuridica nella sua interezza.

Wolff è tuttavia ben consapevole che sussiste, nello stato di natura, un fattore di insuperabile fragilità, che si riflette inesorabilmente sullo stesso diritto privato. La mancanza di un potere pubblico in grado di far rispettare – anche con la forza – l'ordinato svolgersi dei rapporti giuridici, fa sì che il godimento dei diritti innati ed acquisiti risulti incerto. La titolarità di un diritto perfetto, ottenuta nello stato avventizio attraverso la stipulazione di un contratto, non è infatti sufficiente a garantire la certezza di farlo valere, dal momento che essa legittima l'uso della forza privata, ma non il ricorso ad un'(inesistente) autorità giudiziaria. In questo modo l'affermazione del proprio diritto – anche se perfetto – viene fatta dipendere dalla capacità fisica o morale di prevalere sull'altro, secondo le ragioni della forza e non della giustizia. Si profilerebbe allora il rischio di elevare la mera forza a diritto, lasciando campo libero allo *jus belli*, naturale esito di una controversia che le parti non sono riuscite a risolvere con gli strumenti di carattere pattizio di cui dispongono nello stato di natura ⁽⁴⁾.

La distinzione teorizzata da Wolff fra diritti perfetti e diritti imperfetti non è dunque sufficiente, finché si rimane nello stato di natura, a fondare un ordine giuridico stabile e sicuro. L'inadeguatezza di tale distinzione emerge in particolare nello *status naturae originarius*, dove la possibilità di far valere con la forza un diritto è limitata al caso in cui esso non richieda una prestazione positiva del debitore. Anche laddove tuttavia tale possibilità si estenda a questo genere di diritti – ciò che si verifica nello *status naturae adventitius* – la situazione del loro titolare non è, come abbiamo visto, affatto sicura. Wolff ritiene perciò necessario introdurre, nella dinamica dei rapporti giuridici intersoggettivi, un elemento in grado di disancorare la soluzione delle liti dalla logica della mera forza.

Questo elemento che Wolff pone al vertice dell'ordinamento giuridico, a tutela del regolare svolgimento dei rapporti intersoggettivi, è l'*imperium*, definito

⁽⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars II, c. XVIII, § 762 ss. In questo capitolo, intitolato «De modo finiendi lites in statu naturali», Wolff elenca i possibili esiti – pattizi – di una controversia fra privati. Essi sono: l'*amicabilis compositio* (§ 763), la *transactio* (§ 764), la *mediatio* (§ 768), il *compromissum* (§ 770).

come «diritto di determinare le azioni libere altrui a proprio piacimento» e, conseguentemente, «di obbligare l'altro a determinare le sue azioni in un modo anziché in un altro» (5).

Nello stato di natura l'*imperium* non è attribuito ad alcuno, dal momento che «le azioni dell'uomo sono indipendenti dalla volontà di chiunque altro ed egli, nel suo agire, non dipende che da se stesso» (6). L'attribuzione dell'*imperium* costituisce dunque una novità rispetto allo stato di natura, creando rapporti di dipendenza – o, per meglio dire, di obbedienza – che lì non si davano. Colui che detiene l'*imperium* è perciò chiamato *imperans*, mentre colui che ne è soggetto *subjectus*. Quest'ultimo ha il dovere di «determinare le sue azioni secondo la volontà di chi comanda» (7), rinunciando alla propria libertà naturale sulle azioni che sono soggette all'*imperium* altrui (8). Il dovere di obbedienza così sancito diventa il tratto caratterizzante di un rapporto che, non essendo più fondato sull'eguaglianza e la libertà naturali degli individui, implica la superiorità (giuridica) dell'uno sull'altro (o sugli altri). Il livello orizzontale sul quale si articolavano, nello stato di natura, i rapporti giuridici intersoggettivi, viene affiancato da un livello verticale, caratterizzato dal potere di comandare dell'*imperans* e dal dovere di obbedire del *subjectus*. Rimane da capire come sorga questo rapporto e da dove l'*imperium* tragga la sua legittimazione giuridica.

Ebbene, l'*imperium* per Wolff nasce e si dispiega necessariamente all'interno di una *societas*, cioè di una moltitudine di persone riunite fra loro per conseguire un fine comune. La *societas* è il «patto, o quasi patto» col quale i soci si impegnano «a conseguire un qualche fine riunendo le loro forze» (9). Per effetto del *pactum* sorge in capo ai singoli soci l'obbligazione di fare tutto ciò che è in loro potere per conseguire il fine sociale, e in capo a tutti gli altri il diritto di costringerli ad adempiere la loro obbligazione. Nasce così uno *jus universis in singulos* – consistente nel diritto della società di determinare le azioni dei soci in maniera conforme al fine sociale – dal quale trae forma e sostanza l'*imperium*. L'*imperium* nasce dunque, in ultima istanza, dal patto – o quasi patto – che sta alla

(5) *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 833.

(6) *Institutiones*, Pars I, c. III, § 77.

(7) *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 835.

(8) Cfr. *ibidem*.

(9) *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 836.

base della *societas* ed è attribuito, almeno originariamente, alla totalità dei soci⁽¹⁰⁾.

L'origine pattizia dell'*imperium* è affermata da Wolff riguardo sia all'*imperium privatum* sia all'*imperium publicum*. Il nostro filosofo distingue infatti le *societates privatae* (società coniugale, società paterna, società erile)⁽¹¹⁾ dalla *civitas* (società civile o Stato)⁽¹²⁾, riconducendo l'*imperium privatum* alle prime e l'*imperium publicum* alla seconda. Non vi è tuttavia alcuna differenza di genere fra le società private e lo Stato. Come vedremo meglio in seguito Wolff identifica Stato e società civile, facendo di entrambi una specie del più ampio genere *societas*. Ciò gli consente di applicare, in sede di teoria dello Stato, le categorie (privatistiche) elaborate a proposito della *societas in genere*. Dovremo pertanto partire da queste per comprendere la concezione politica wolffiana e vedere in che modo essa si offra come soluzione delle problematiche giuridiche emerse nello stato di natura.

La costituzione della *societas* avviene in vista di un fine comune (o *bonum commune*) che gli individui, da soli, non sarebbero in grado di conseguire⁽¹³⁾. Per questo essi riuniscono le loro forze⁽¹⁴⁾ e si obbligano a compiere tutte le azioni necessarie al conseguimento di quel fine. Il «non ostacolato progresso» verso la realizzazione del fine sociale⁽¹⁵⁾, formula molto simile a quella già utilizzata da Wolff per definire il concetto metafisico di *summum bonum*⁽¹⁶⁾, costituisce la *salus societatis*, che i membri della società si impegnano a conservare per conseguire il bene comune.

La previsione di un fine in ordine al quale essi fanno convergere le loro forze, ci fa comprendere come per Wolff la *societas* sia prima di tutto uno strumento di perfezionamento individuale. La tendenza dell'uomo a raggiungere la propria perfezione è infatti il principio motore dell'intero agire umano e la decisione di unirsi in società è vista da Wolff come l'espressione del bisogno di ciascuno di farsi aiutare dagli altri in vista di questo scopo.

⁽¹⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 838.

⁽¹¹⁾ Ad esse Wolff dedica la prima sezione della parte III delle *Institutiones*.

⁽¹²⁾ Ad essa è dedicata invece la seconda sezione della parte III delle *Institutiones*.

⁽¹³⁾ Wolff definisce il *bonum commune* come «il fine stesso della società in quanto si ottiene come utile ai singoli» (*Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 837).

⁽¹⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 836.

⁽¹⁵⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 837.

⁽¹⁶⁾ Si veda la definizione di *summum bonum* come «non ostacolato progresso verso perfezioni sempre maggiori», in *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 374.

Nella *societas* vi è però qualcosa di più della semplice possibilità di godere dell'aiuto degli altri. I singoli soci non si obbligano soltanto a prestare la loro opera in vista della realizzazione del fine sociale – e con ciò ad aiutarsi gli uni gli altri. Essi si sottomettono – in modo pressoché assoluto – alla totalità dei soci, accettando di obbedire alle loro disposizioni. Si sottomettono, in altre parole, all'*imperium*, che al momento dell'atto fondativo della *societas* compete all'insieme dei soci (*jus universis in singulos*).

La situazione giuridica del *socius* è ben diversa da quella del singolo individuo nello stato di natura. Mentre questi, una volta concluso un contratto, non ha che la sua forza privata per farlo valere, il *socius* può contare sull'*imperium* della società per costringere il socio inadempiente a soddisfare la sua obbligazione. In ciò consiste il vero elemento di novità che l'*imperium* – e prima di esso il contratto di società – introducono rispetto allo *status naturae*. Pur non essendo ancora costituito lo Stato politico, la situazione giuridica degli individui è già profondamente diversa. Ciascun individuo è inserito all'interno di una *societas*, nella quale egli soggiace – ed al tempo stesso è tutelato – dall'*imperium* che in essa è sorto. La creazione dello Stato politico risulterà necessaria per dare ordine ai rapporti giuridici fra membri di società diverse, i quali non riconoscono fra loro alcuna autorità in grado di dare soluzione alle loro controversie.

Wolff distingue le società in *aequales* ed *inaequales*. Se i soci hanno le stesse obbligazioni e diritti, la *societas* è *aequalis*; se invece viene espressamente pattuito che qualcuno abbia una *praerogativa* (o *praecedentia*) rispetto agli altri, la *societas* è *inaequalis* ⁽¹⁷⁾. Nel primo caso l'*imperium* rimane nelle mani dei soci, mentre nel secondo esso viene attribuito ad uno o più soci, nei confronti dei quali gli altri si trovano in una condizione di inferiorità. Sono pertanto *societates inaequales* la società paterna e la società erile, *aequalis* la società coniugale. Diverso è il caso della società civile o Stato, nella quale risulta determinante la forma di governo.

La distinzione fra *societates aequales* ed *inaequales* attiene dunque essenzialmente al problema della titolarità dell'*imperium*. In essa si intravedono le premesse teoriche di quell'altra distinzione fra democrazia, aristocrazia e monarchia, che riguarda le forme di governo della *civitas*. Nella democrazia

⁽¹⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 839.

l'imperium publicum rimane nelle mani del popolo (*societas aequalis*), mentre nell'aristocrazia e nella monarchia *l'imperium* viene attribuito rispettivamente agli ottimati e al sovrano (*societates inaequales*). Il favore di Wolff per la soluzione monarchica, sul quale avremo modo di tornare più avanti, si radica in fondo nella sua preferenza per le *societates inaequales* – in particolare quella paterna. L'attribuzione ad un solo socio – il padre nel caso della *societas paterna* – dell'*imperium* è infatti garanzia di maggior ordine e sicurezza all'interno della società. I soci si sentono maggiormente tutelati dalla possibilità di rivolgersi ad un «uomo forte», in grado di far valere con la forza i loro diritti, piuttosto che ad un'entità astratta (la società stessa), composta da individui fra loro giuridicamente eguali. Allora, come i figli hanno bisogno del padre per dirimere le loro controversie, così anche i membri di una qualsiasi società (compresa quella politica) hanno bisogno di un *imperans* cui appellarsi nel caso in cui i loro diritti vengano violati.

Per costituire quest'ordine in cui le posizioni giuridiche dei soci ricevono tutela giuridica non è sufficiente tuttavia affidarne la salvaguardia a chi detiene il potere. Ciascuna società deve reggersi sulle leggi che i soci hanno concordato fra loro in ordine al conseguimento del fine comune. Le leggi sono per Wolff «gli accordi dei soci sulle cose che devono essere fatte *sempre allo stesso modo* per conseguire il fine [comune]»⁽¹⁸⁾. Esse «prescrivono i mezzi coi quali il fine della società viene ottenuto»⁽¹⁹⁾ e compete alla società il diritto di sancire le pene per la loro inosservanza. Il dovere di obbedire alle leggi è esteso a tutti i soci, i quali, entrando in società, promettono espressamente o tacitamente di non trasgredirle. È interessante notare come per Wolff le leggi abbiano ad oggetto comportamenti *tipici*, che i soci sono tenuti a compiere *sempre e allo stesso modo* per conseguire il fine sociale. È qui teorizzata la caratteristica tipica della legge moderna, fonte di norme generali ed astratte, che si è andata affermando in modo definitivo proprio nel periodo illuministico.

Se il potere di legiferare rientra naturalmente all'interno delle prerogative di chi detiene *l'imperium*, Wolff afferma altresì che «le leggi traggono la propria forza dal consenso dei soci»⁽²⁰⁾. Lo *jus ferendi leges* compete dunque in primo luogo alla società e soltanto in un secondo momento – quando *l'imperium* viene

⁽¹⁸⁾ *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 846 (corsivo aggiunto).

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰⁾ *Ibidem*.

attribuito ad uno (o più) soci – all'*imperans*. Questi tuttavia dovrà sempre esercitarlo secondo le modalità previste dalle leggi concordate dai soci nell'atto fondativo della società. Le *leges fundamentales*, che Wolff pone alla base della società civile, rispondono esattamente a questa logica e costituiscono un limite alla *potestas legislativa* del sovrano.

Veniamo ora ai tipi di *societas privata* teorizzati da Wolff. La prima società che gli individui costituiscono fra loro è quella coniugale. Con il patto di matrimonio un uomo e una donna formano una società con il preciso fine di procreare. La *societas coniugalis* è quindi lo strumento grazie al quale i singoli individui adempiono l'obbligazione naturale di conservare la specie⁽²¹⁾. Ne segue che se il matrimonio, per le più varie ragioni, non è contratto a tal fine, esso non è valido, o meglio non è un matrimonio. Non possono di conseguenza sposarsi gli uomini o le donne troppo anziani, chi è affetto da sterilità, gli individui dello stesso sesso, e così via⁽²²⁾. In capo ai coniugi sorge l'obbligazione di educare la prole, ragion per cui Wolff ritiene essere contro natura il matrimonio poligamico, in quanto non adatto a garantire una buona educazione ai figli⁽²³⁾. Il divorzio non è perciò consentito finché i figli non sono stati educati e quindi resi autosufficienti⁽²⁴⁾. L'*imperium coniugalis* spetta ad entrambi i coniugi – *societas aequalis* –, a meno che non sia espressamente o tacitamente pattuito che esso spetti al marito. In tal caso la moglie è soggetta alla *potestas maritalis* e deve conformare le proprie azioni alla volontà del marito⁽²⁵⁾.

Il secondo tipo di società teorizzato da Wolff è la *societas paterna*, composta dai genitori e dai figli. I genitori sono obbligati a proteggere ed educare i figli, disponendo a tal fine del diritto di determinare le loro azioni⁽²⁶⁾. Proprio l'obbligazione di educarli genera, in capo ai genitori, l'*imperium* (o *potestas patria*), in forza del quale i figli sono tenuti all'obbedienza⁽²⁷⁾. Il potere dei genitori sulla prole – che include anche il diritto di infliggere loro punizioni e castighi – non deve tuttavia corrompersi in una sorta di dispotismo. I genitori

⁽²¹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 854. Viene qui confermata la tesi secondo cui l'istituto della società rappresenta uno strumento nelle mani dell'individuo per adempiere l'obbligazione naturale. E l'obbligazione naturale più importante, dalla quale discendono tutte le altre, compresa quella di conservare la specie, è quella di raggiungere la propria perfezione.

⁽²²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 856.

⁽²³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 857.

⁽²⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 871.

⁽²⁵⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 870.

⁽²⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 887.

⁽²⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 888.

devono anzitutto fare in modo che le azioni dei figli si conformino alla legge naturale, nel rispetto dei doveri verso loro stessi, verso gli altri e verso Dio. I figli devono essere indirizzati verso una «cultura della virtù» che solo il buon esempio dei genitori può costituire ed alimentare ⁽²⁸⁾. È pertanto richiesta ai genitori una condotta di vita irreprensibile, fondata anzitutto sull'amore preferenziale verso i figli ⁽²⁹⁾. Da parte loro, i figli devono portare rispetto (*reverentia*) e gratitudine ai genitori, radicando il loro dovere di obbedienza sull'amore filiale e non sulla mera paura di essere puniti. Fra genitori e figli intercorre, secondo Wolff, un quasi-patto, che costituisce il fondamento dell'obbligo genitoriale di educare la prole. Anche la società paterna, dunque, nasce dal consenso – in questo caso tacito – dei soci e si differenzia da una semplice istituzione naturale. Ne è una riprova il fatto che, una volta terminata l'educazione dei figli e venuto meno il quasi-patto che li lega ai genitori, la società si scioglie ⁽³⁰⁾.

Veniamo infine alla *societas herilis*, cioè la società composta dal *dominus* e dai *servi* o dalle *ancillae*. Essa si fonda su un rapporto di servitù, cioè di soggezione fra colui che è obbligato a prestare stabilmente la propria opera e colui che, in cambio, gli fornisce i mezzi necessari per la vita ⁽³¹⁾. Il potere del *dominus* è chiamato *potestas dominica* e consiste nel diritto di determinare le azioni dei servi. Allo stesso modo del padre, il *dominus* deve amare i propri servi e non ha alcun diritto sul loro corpo e sulla loro vita ⁽³²⁾. Deve anzi fare in modo che essi non siano dediti al vizio, ma conformino le loro azioni alla legge naturale ⁽³³⁾. Non può esigere prestazioni che mettano a repentaglio la loro salute e deve fornire loro tutto il necessario per svolgere, senza pericolo, ciò a cui sono obbligati ⁽³⁴⁾. Da parte loro i servi devono portare il massimo rispetto al padrone ed amarlo a loro volta. Anche la *societas herilis* si fonda su un patto, dal quale nascono le obbligazioni ed i diritti dei soci. Venuto meno il patto si scioglie la società stessa ⁽³⁵⁾.

Le società appena descritte sono società «semplici» perché composte da individui fisici. La loro unione dà vita alla *domus*, che Wolff definisce società

⁽²⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 890.

⁽²⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 893.

⁽³⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 909.

⁽³¹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 947.

⁽³²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 955.

⁽³³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 952.

⁽³⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 953.

⁽³⁵⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 960.

«composta», proprio perché formata dalle singole società semplici, considerate alla stregua di «individui morali» ⁽³⁶⁾. Va detto infatti che la *societas* è per Wolff un ente dotato di una *propria* soggettività giuridica, che le consente di esprimere un *proprio* volere – è, usando la terminologia wolffiana, una *persona* ⁽³⁷⁾. Membri della *domus* sono quindi le stesse società *coniugalis*, *paterna* ed *herilis* che, stipulando un quasi-patto, si obbligano a convivere all'interno di una società più grande.

Nella *domus* le *societates simplices* non perdono la loro individualità, né rinunciano al loro fine specifico. Così il *paterfamilias*, che sta al vertice della *domus*, rimane al tempo stesso *maritus*, *pater* e *dominus*; la *materfamilias* *uxor* e *mater*; i *domestici liberi*, *servi* e *ancillae*; le obbligazioni e i diritti dei singoli membri della *domus* vengono così determinati in base ai fini delle singole società semplici di cui essa è composta. L'unico vincolo che astringe queste ultime, proprio perché riunite nella *domus*, è quello di coordinarsi fra loro, in modo che l'una non rechi ostacolo all'altra e metta a repentaglio la realizzazione del suo fine ⁽³⁸⁾. La *domus* non ha quindi un fine proprio. Wolff afferma chiaramente che fine della *domus* è promuovere la *salus* delle società semplici, in relazione alla quale i singoli soci sono titolari di obbligazioni e diritti ⁽³⁹⁾.

Non è del tutto chiaro, al di là della terminologia da lui utilizzata, se Wolff attribuisca alla *domus* la qualifica di *societas* vera e propria oppure no. Essa assomiglia di più ad un contenitore entro il quale le società semplici perseguono i loro fini particolari coordinandosi fra loro in modo armonico. La funzione della *domus* è in sostanza quella di garantire il perseguimento dei singoli fini sociali, senza perciò costituirsi quale società autonoma con un proprio fine ed una propria specificità. Il patto che sta all'origine della *domus* è infatti stipulato fra *societates* e non fra *individua*, ragion per cui i soggetti titolari di obbligazioni e diritti sono, in primo luogo, le società stesse. Ne deriva una situazione particolare in cui, all'interno della *domus*, le singole società sono fine a se stesse. Non viene perseguito un fine (o bene) comune, ma tanti fini particolari quante sono le società

⁽³⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 963.

⁽³⁷⁾ La *societas* è considerata da Wolff alla stregua di una *persona* e, come tale, è «naturalmente libera». Ne consegue che «più società diverse devono essere considerate come singole persone libere» (*Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 850).

⁽³⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 964.

⁽³⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 965.

che compongono la *domus*. Funzione della *societas composita* incarnata dalla *domus* diventa dunque quella di tutelare i fini specifici delle *societates simplices*.

Se una *societas* così concepita possa ancora definirsi tale, secondo i parametri wolffiani, lasciamo al lettore giudicarlo. Ci preme però sottolineare l'importanza della distinzione fra *societas simplex* e *societas composita* elaborata dal filosofo di Breslavia. Con essa non viene tanto sancita una differenza di specie all'interno dello stesso genere *societas*, quanto una vera e propria scissione fra tipi di società diversi. Tale distinzione risulterà ancora più rilevante nell'analisi di quella specie particolare di *societas* che è lo Stato, rispetto al quale dovremo chiederci se esso si fondi su un patto fra individui o fra società minori – se cioè sia una *societas simplex* o una *societas composita*.

2. Il contratto sociale

Le singole *domus* non garantiscono da sole agli individui *vitae sufficientia*, *tranquillitas* e *securitas*, cioè i beni necessari, secondo Wolff, a perseguire il fine morale. Il processo di perfezionamento (*Vervollkommung*) individuale presuppone infatti che i singoli soggetti conducano una vita *commoda*, *jucunda* e *felix*, senza il timore di subire lesioni o violazioni del proprio diritto, né un illegittimo uso della forza da parte di altri ⁽⁴⁰⁾. Tale esigenza non può essere soddisfatta dalle singole *domus* poiché manca, al di sopra di esse, un'autorità in grado di dirimere i loro conflitti e quelli sorti fra i componenti di *domus* diverse. Al tempo stesso la *domus* non è sempre in grado di offrire ai suoi membri condizioni materiali di vita sufficienti ad assicurare loro un certo benessere ⁽⁴¹⁾.

È dunque necessario che venga costituita una società più grande in grado di rispondere a questa duplice esigenza. Lo afferma esplicitamente Wolff in questo passaggio:

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 972.

⁽⁴¹⁾ Si profila in Wolff – seppure ancora in forma embrionale – l'idea che compito dello Stato sia quello di garantire ai suoi membri condizioni economiche e sociali di vita adeguate ai loro bisogni. Si è perciò parlato, a proposito dello Stato wolffiano, di «Stato di benessere» o «*Wohlfahrtsstaat*». Cfr. BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., pp. 348 e 364 e BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit., pp. 233-251.

È necessario [...] che, congiungendo le forze, vengano ottenute quelle cose che le singole *domus* non sono in grado, da sole, di conseguire; devono pertanto essere costituite società [più grandi] ⁽⁴²⁾.

L'allusione di Wolff è chiaramente rivolta allo Stato, che consiste proprio in quella *societas* «a tal fine diretta», sorta a seguito di un accordo fra gli individui. Sull'appartenenza dello Stato al genere *societas* non è dato dubitare, sia per la sua collocazione all'interno della parte III delle *Institutiones* – dedicata appunto alla *societas* e all'*imperium* –, sia per la peculiare concezione wolffiana di società. La *societas* era infatti uno dei contratti consensuali del diritto romano, ma «la [stessa] parola viene utilizzata [da Wolff] non solo in riferimento al contratto, ma anche in riferimento agli uomini stessi che sono in tal modo associati insieme per qualche scopo» ⁽⁴³⁾. Questo fa sì che «quando egli giunge ad occuparsi delle questioni politiche applica allo Stato le distinzioni e le conclusioni a cui è già arrivato per quanto riguarda la *societas* in generale» ⁽⁴⁴⁾. L'estensione delle categorie privatistiche al problema politico risulta in particolar modo evidente nella teorizzazione del contratto sociale come atto fondativo della *civitas*.

Le ragioni teoretiche per cui Wolff ricorre all'istituto giuridico del contratto per giustificare la nascita dello Stato devono essere ricercate nella sua visione etica. «L'individualismo in etica – sostiene Bazzoli – ha un preciso riscontro in sede politica nell'accoglimento, da parte di Wolff, della dottrina contrattualistica» ⁽⁴⁵⁾. Nello stato di natura gli individui sono obbligati a perseguire la propria perfezione, agendo in modo conforme alla legge naturale. È presente perciò in ciascuno di essi l'esigenza che siano soddisfatte le condizioni necessarie all'adempimento dell'obbligazione naturale. Se mediante il contratto sorgono la società civile e lo Stato è dunque perché «solo nella società civile vengono garantite la disponibilità dei beni sufficienti alla vita, la tranquillità e la sicurezza, la comodità e la felicità» ⁽⁴⁶⁾ ed è con esse resa possibile la vita morale dell'individuo. Proprio la funzione strumentale dello Stato rispetto al fine morale degli individui giustifica in ultima analisi il ricorso all'istituto giuridico del

⁽⁴²⁾ «Necesse [...] est, ut conjunctis viribus obtineantur, quae domus singulae per se consequi nequeunt, adeoque societates contrahendae» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 972).

⁽⁴³⁾ J. W. GOUGH, *Il contratto sociale*, trad. it., Bologna, 1986, p. 214.

⁽⁴⁴⁾ GOUGH, *Il contratto sociale*, cit., p. 215.

⁽⁴⁵⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 354.

⁽⁴⁶⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 355.

contratto. In Wolff è più evidente che negli autori che lo hanno preceduto il tentativo di ridurre lo Stato «al livello di un'associazione contrattuale di individui liberi»⁽⁴⁷⁾, costituita in forza di un loro preciso atto di volontà.

Questa è anche la ragione per cui è difficile concepire lo Stato wolffiano come il frutto di una progressiva aggregazione di società semplici (ad esempio le società familiari) in società sempre più complesse⁽⁴⁸⁾. Certo si può osservare, sulla scia di Bazzoli, che – più nella cosiddetta *Politica tedesca* che non nelle opere latine – Wolff non rinuncia ad applicare il meccanismo contrattuale ad una realtà naturale-sociale la cui struttura è concepita secondo categorie sociologiche (le società semplici, appunto); in conseguenza di ciò «Wolff parrebbe muoversi a mezza via tra un'ipotesi continuistica nel rapporto società-Stato e un'ipotesi dicotomica»⁽⁴⁹⁾. Ma, come avverte lo stesso Bazzoli, tale apparente contraddizione può essere sciolta se si considerano i testi wolffiani, dai quali risulta chiaro che il contratto posto a fondamento della *civitas* trae validità dal consenso, tacito o espresso che sia, dei singoli individui. Nelle *Institutiones*, ad esempio, Wolff parla espressamente di un *pactum hominum*, dal quale sorgono obbligazioni e diritti in capo ai singoli contraenti⁽⁵⁰⁾. Nello *Jus naturae* egli specifica:

Se viene costituito lo Stato, i *singoli* si obbligano nei confronti di tutti a promuovere il bene comune, e la totalità si obbliga nei confronti dei *singoli* a

⁽⁴⁷⁾ GOUGH, *Il contratto sociale*, cit., p. 216.

⁽⁴⁸⁾ È questa la tesi, ad esempio di CANALE, *La costituzione delle differenze*, p. 70: «Il peculiare ruolo di indirizzo e di controllo riconosciuto da Wolff alle società minori rinnega dunque l'architettura classica del contrattualismo moderno, proponendo un modello logico alternativo per concepire l'unità politica dello Stato. L'atto di nascita del corpo politico, infatti, non è sancito da un patto stipulato da tutti gli individui, in virtù del quale ciascuno cede ogni suo diritto all'unione delle volontà comuni, ritrovando grazie ad essa pace e sicurezza. La *societas civilis* scaturisce piuttosto dall'accordo consensuale tra le società minori, alla cui unione è affidato l'*imperium* indipendentemente dalla volontà dei singoli».

⁽⁴⁹⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 355. Sulla corrispondenza di queste due ipotesi a quello che è stato rispettivamente definito «modello aristotelico» e «modello hobbesiano», cfr. N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», L (1973), pp. 603-622.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, §§ 972 e 975. A favore di questa tesi si schiera anche BACHMANN in *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit., dove afferma: «Zur Erwähnung der Häuser bemerkt Wolff schließlich [...], daß nicht die Häuser, sondern weit richtiger die *einzelnen*, in einem Staat enthaltenen Personen Bürger zu nennen seien» (p. 129).

garantire la disponibilità dei beni sufficienti alla vita, la tranquillità e la sicurezza⁽⁵¹⁾.

Al di là comunque del dato letterale, la soluzione «individualistica» – o «dicotomica» – appare più coerente con le premesse teoriche wolffiane che, pur inserendosi in una realtà politico-sociale ancorata a dinamiche di tipo cetuale quale era quella tedesca del XVIII secolo, riflettono il sostrato individualistico della cultura illuministica, recepito pienamente dalla filosofia leibniziano-wolffiana.

Per tornare ad un problema che avevamo prospettato in precedenza, lo Stato wolffiano non può essere dunque ricondotto alla figura della *societas composita*, ma deve essere considerato, alla stregua delle società familiari, una *societas simplex*. Ciò appunto perché esso nasce direttamente dall'accordo degli individui e non da un patto o quasi-patto fra le società minori; tesi che è confermata anche dal fatto che lo Stato è costituito in vista di un fine proprio – *vitae sufficientia, tranquillitas e securitas* –, consistente nel bene pubblico, e non in funzione dei fini particolari delle società minori. In tal modo trova ulteriore conferma la soluzione «dicotomica» della nascita dello Stato che, rispetto a quella «continuistica», esclude il passaggio da più società semplici ad una società composta.

La stipulazione del contratto sociale da parte dei singoli individui costituisce pertanto l'atto di fondazione dello Stato. Si tratta ora di capire se il patto che essi stringono sia – secondo una categorizzazione tipica delle dottrine contrattualistiche – un *pactum unionis* o un *pactum subjectionis*⁽⁵²⁾.

Riguardo a questo problema, assistiamo in Wolff ad un'accentuazione del momento dell'unione rispetto al momento della soggezione, dovuta in parte alla peculiare concezione wolffiana della *societas*, in parte alle conseguenze politiche che il filosofo di Breslavia intende trarre dalla teoria del contratto. Se la *societas* – e quindi anche la *civitas* – è per Wolff «una moltitudine di individui

⁽⁵¹⁾ «Si civitas constituitur, *singuli* se obligant universis, quod commune bonum promovere velint, et universi sese obligant *singulis*, quod sufficientiae vitae ipsorum, tranquillitati et securitati prospicere velint» (*Jus naturae*, Pars VIII, c. I, § 28 [corsivo aggiunto]).

⁽⁵²⁾ A proposito di questa categorizzazione cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1983, pp. 101-134. Si veda poi l'antologia *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, 1998.

riuniti fra loro al fine di ottenere qualcosa»⁽⁵³⁾, appare chiaro che il presupposto della *subjectio* del popolo al sovrano sia costituito dalla previa – e libera – unione degli individui in società. Non a caso Wolff considera già formato lo Stato a seguito di questo primo contratto (*Gesellschaftsvertrag*), che segna la nascita della *societas civilis* o *civitas*. A differenza che in Hobbes, per il quale lo Stato si identifica in buona misura col sovrano ed il popolo è considerato semplicemente come l'autore di un contratto di sottomissione al proprio governante, in Wolff la riunione degli individui determina già la formazione dello Stato. Il patto di sottomissione (*Unterwerfungsvertrag*), stipulato fra il sovrano ed il popolo, avviene soltanto in un secondo momento e a condizione che il popolo decida di cedere al sovrano l'*imperium* di cui è originariamente titolare. Questo cambiamento di prospettiva si giustifica col fatto che Wolff avverte maggiormente, rispetto ad Hobbes, l'idea che ciascun individuo sia titolare di diritti naturali inalienabili ed inviolabili, che lo rendono parte di un popolo *attivo*, cioè chiamato a scegliere liberamente, fra una varietà di alternative, a chi attribuire l'autorità sui suoi membri⁽⁵⁴⁾. A tale proposito non deve ingannare il fatto che Wolff prediliga la soluzione monarchica – a suo avviso più adatta a garantire il fine morale degli individui – rispetto a quella democratica. L'assolutismo di cui egli si fa lucido teorizzatore è, come vedremo, assai diverso da quello hobbesiano proprio perché fondato su basi teoretiche del tutto differenti.

È necessario a questo punto analizzare il processo di formazione dello Stato ed il modo attraverso cui si giunge a stabilire la sua forma di governo. Questo processo si articola, secondo l'analisi di Bachmann, in cinque tappe (*Stufen*)⁽⁵⁵⁾.

La prima è il cosiddetto *Gesellschaftsvertrag*, il patto (di unione) attraverso cui gli individui danno vita alla *civitas* – termine che Wolff stesso traduce, nelle opere tedesche, con *Staat*. Associandosi fra loro, i singoli individui si obbligano a promuovere il bene pubblico, attribuendo al popolo il potere di costringerli ad adempiere la loro obbligazione. Sorge in questo modo l'*imperium civile* (o *potestas civilis*), consistente nel potere del popolo di costringere, anche con l'uso della forza, i singoli *cives* a tener fede all'impegno che si sono assunti

⁽⁵³⁾ *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 836.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. GOUGH, *Il contratto sociale*, cit., p. 214.

⁽⁵⁵⁾ Vedi BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit., pp. 129-136.

costituendosi in società ⁽⁵⁶⁾. Da parte sua, la società ha il compito di «garantire la disponibilità dei beni sufficienti alla vita, la tranquillità e la sicurezza» ⁽⁵⁷⁾, in ordine ai quali è stata costituita. Giova ripetere che lo Stato è perfettamente costituito già per effetto di questo primo contratto.

La seconda tappa consiste nella scelta da parte del popolo se conservare l'*imperium* presso di sé oppure trasferirlo ad una o più persone ⁽⁵⁸⁾. Da tale scelta dipende la forma dello Stato, democratica nel primo caso, monarchica o aristocratica nel secondo. Non si tratta tuttavia di un nuovo contratto, ma di un atto di volontà del popolo, deliberato secondo il criterio della maggioranza ⁽⁵⁹⁾. Possiamo ricollegare alla previsione di quest'atto due conseguenze teoriche di grande rilievo. Anzitutto emerge con chiarezza che la decisione popolare di trasferire l'*imperium* ad un sovrano – scelta che costituisce, come abbiamo anticipato, l'esito naturale della teoria politica wolffiana – matura all'interno di una varietà di alternative tutte valide: l'*imperium* può rimanere presso il popolo, può essere trasferito ad un gruppo ristretto di persone (gli *ottimati*), può infine essere ceduto ad un sovrano. Il titolare dell'*imperium* – sia esso il popolo, gli ottimati o il sovrano – è chiamato da Wolff *rector civitatis* ed esercita il proprio potere «in modo conforme alla volontà che era presso il popolo nel momento in cui esso trasferì [o decise di conservare presso di sé] l'*imperium*» ⁽⁶⁰⁾. Wolff vuole con ciò rimarcare il fatto che la forma di uno Stato è sempre determinata dalla libera scelta del popolo, il quale riconosce in un certo assetto «costituzionale» la forma più adatta a realizzare il bene comune.

In secondo luogo lo Stato riceve nei confronti del popolo una piena legittimazione morale a governare. Il favore che storicamente la teoria politica wolffiana godette da parte di Federico II di Prussia può, almeno in parte, essere spiegato proprio in questi termini ⁽⁶¹⁾. Egli ritrovava in essa la più coerente teorizzazione dell'assolutismo illuminato, vedendovi da un lato affermate con

⁽⁵⁶⁾ La struttura del patto di unione è così descritta da Wolff in *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 975 e *Jus naturae*, Pars VIII, c. IV, § 28.

⁽⁵⁷⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 975.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 982.

⁽⁵⁹⁾ Il principio di maggioranza è chiaramente formulato da Wolff in questo passo, riferito al processo di costituzione dello Stato: «Tutte le cose devono essere determinate col comune consenso di tutti. Ma poiché non può verificarsi che tutti siano sempre d'accordo, ciò che è gradito alla maggioranza deve essere considerato come la volontà di tutti, di modo che la minoranza risulti obbligata dal volere della maggioranza» (*Institutiones*, Pars. III, s. II, c. I, § 978).

⁽⁶⁰⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 982.

⁽⁶¹⁾ Cfr. N. BOBBIO, *Il diritto naturale nel XVIII secolo*, Torino, 1947, p. 152. Riedito a cura di T. Greco, col titolo di *Il giusnaturalismo moderno*, Torino, 2009.

forza le prerogative del sovrano, dall'altro le ragioni profonde dell'obbedienza del popolo. Le pretese assolutistiche risultavano efficacemente conciliate con la libera adesione del popolo e dei singoli individui all'autorità del sovrano. La teoria politica wolffiana aveva così agli occhi dell'imperatore il merito di giustificare questa intima convergenza, ponendola a fondamento della stabilità dello Stato.

Ma torniamo alla struttura del contratto sociale. La decisione del popolo relativa all'attribuzione dell'*imperium* è seguita dalla specificazione dei modi in cui esso viene trasmesso – la terza tappa di Bachmann. L'*imperium* può essere trasmesso interamente o solo in parte, condizionatamente o incondizionatamente, revocabilmente o irrevocabilmente, per un termine stabilito di tempo o per tutta la vita, *quoad exercitium* o *quoad substantiam* e così via ⁽⁶²⁾. Prospettando una pluralità di modi attraverso cui può avvenire il trasferimento (*Übertragung*) dell'*imperium*, Wolff ammette esplicitamente la possibilità di instaurare forme miste di governo (*gemischten Regierungsformen*), al di là delle tre forme tradizionali: democrazia, aristocrazia, monarchia. Sotto questo aspetto Wolff si distingue profondamente da Pufendorf, il quale considerava le forme miste di governo come delle deviazioni patologiche dalle forme tradizionali, non riconoscendone un'autonoma legittimità ⁽⁶³⁾. È inevitabile allora che rimanga senza risposta la questione relativa alla forma prevista da Wolff per il trasferimento dell'*imperium* dal popolo al sovrano, essendo in astratto possibili più di una modalità di trasmissione della sovranità. Che si debba parlare dunque di *translatio imperii* o di semplice *concessio imperii* – rispettivamente: trasmissione del diritto e dell'esercizio del diritto di sovranità dal popolo al sovrano – può essere stabilito soltanto *a posteriori*, a seguito della concreta decisione del popolo ⁽⁶⁴⁾.

La quarta tappa evocata da Bachmann è l'elezione, effettuata dal popolo secondo il principio di maggioranza, del *rector civitatis*. Attraverso di essa vengono individuate la persona – o le persone – che dovranno esercitare l'*imperium publicum*: il sovrano nel caso della monarchia, gli ottimati nel caso

⁽⁶²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 982.

⁽⁶³⁾ Cfr. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, t. IV, l. VII, c. IV, §§ 13 e 14; ID., *De officio hominis et civis*, l. II, c. VII, § 9. Di quest'ultima opera l'*editio princeps* è di Lund, 1673. Noi utilizziamo l'ed. di Leyden, 1769.

⁽⁶⁴⁾ Su questo problema si veda BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., p. 150.

dell'aristocrazia e l'organo composto dai rappresentanti del popolo nel caso della democrazia ⁽⁶⁵⁾.

Colui – o coloro – che vengono eletti dal popolo stipulano con esso un patto in virtù del quale il *rector civitatis* si obbliga ad esercitare l'*imperium* in modo conforme alla *salus publica*, ed il popolo gli cede il corrispondente diritto ⁽⁶⁶⁾. Questa quinta ed ultima tappa – *pactum subjectionis* – non segna, come abbiamo già avvertito, il momento costitutivo dello Stato – da collocare piuttosto a seguito del *pactum unionis* –, ma il trasferimento dell'*imperium* dal popolo al *rector civitatis*. Per effetto del *pactum subjectionis* i *cives* si obbligano a prestare obbedienza al titolare dell'*imperium*, ponendosi nei suoi confronti come *subditi* rispetto al *superior* ⁽⁶⁷⁾. L'importanza del *pactum subjectionis* non è perciò da vedersi, come in Hobbes, in relazione al processo di costituzione dello Stato, ma nella sua funzione di fonte giuridica dell'obbligazione del sovrano di tutelare e promuovere il bene pubblico e, parimenti, del popolo di prestargli obbedienza.

Per riassumere, il contratto sociale wolffiano ha una struttura articolata che comprende un primo atto contrattuale (*pactum unionis*), tre atti di volontà del popolo (decisione se mantenere presso di sé l'*imperium* o cederlo ad altri, specificazione dei modi attraverso cui deve avvenire la trasmissione della sovranità, elezione del *rector civitatis*) ed un secondo atto contrattuale (*pactum subjectionis*). Se si vuole essere rigorosi si può ricondurre il contratto sociale, definibile *stricto sensu* come l'accordo che dà vita allo Stato, al *pactum unionis* stipulato dagli individui nello stato di natura e costituente la *civitas*. Già col *pactum unionis*, infatti, viene ad esistenza l'elemento costitutivo dello Stato, l'*imperium publicum*, che, pur non essendo ancora nelle mani del sovrano, obbliga già perfettamente i *cives* ad agire in conformità ai fini dello Stato. Con la previsione dei successivi atti popolari e del *pactum subjectionis*, Wolff indica le tappe che lo Stato deve seguire per acquisire la sua forma definitiva e diventare, utilizzando la stessa terminologia wolffiana, *respublica*, ovvero *ordinatio civitatis* ⁽⁶⁸⁾. Wolff non intende, come abbiamo detto più volte, imporre alla *civitas* uno

⁽⁶⁵⁾ Wolff non è un sostenitore, come Rousseau, della democrazia diretta, che è a suo parere irrealizzabile; egli ritiene necessario che vi sia un organo rappresentativo del popolo (il senato) che eserciti a suo nome l'*imperium* (cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. II, § 999).

⁽⁶⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 1007.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. II, § 996. Nel caso del regime democratico, dove l'*imperium* rimane presso il popolo, il popolo intero è *superior*, mentre i singoli *cives* sono *subditi*.

⁽⁶⁸⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 973.

specifico tipo di *ordinatio*, valido in ogni tempo e presso ogni popolo. Egli si limita, come aveva fatto Aristotele ⁽⁶⁹⁾, a prospettare le possibili configurazioni politiche dello Stato, attribuendo a ciascuna di esse caratteristiche precise. La scelta concreta della forma di governo è destinata allora a cadere su quella che di volta in volta risulta più idonea a realizzare il bene comune della *civitas*.

Quanto detto fin qui ci porta a concludere che il contratto sociale wolffiano ha una duplice valenza. Da un lato, come *pactum unionis*, si pone a fondamento della *civitas* e determina il sorgere dell'*imperium civile*; dall'altro, come *pactum subjectionis*, lega indissolubilmente l'esercizio dell'*imperium* al conseguimento del bene comune, subordinando il dovere di obbedienza del popolo al rispetto, da parte del sovrano, di questo intimo nesso.

3. L'*imperium civile*: limiti e *jura majestatica*

Lo stretto legame che viene ad instaurarsi fra *imperium civile* e *bonum commune* per effetto del contratto sociale è a ben guardare già insito nelle dinamiche sociali e giuridiche precedentemente descritte da Wolff. Per il filosofo di Breslavia il *bonum commune* non può essere realizzato se non all'interno di una società ordinata, cioè dotata di *imperium*. Lo dimostra il fatto che proprio laddove l'*imperium* non è ancora costituito – nello stato naturale – la situazione giuridica degli individui è fragile e precaria. La ricerca del bene comune – condizione necessaria per la vita morale dell'individuo – impone quindi l'uscita dallo stato di natura, la stipulazione del contratto sociale e la creazione dell'*imperium*.

L'origine contrattuale dell'*imperium*, affermata a chiare lettere da Wolff ⁽⁷⁰⁾ e posta al centro della sua dottrina politica, esclude una sua diversa origine divina o militare. Ciò è estremamente importante al fine di comprendere l'ampiezza del potere sovrano e, con essa, i limiti che gli sono intrinseci.

⁽⁶⁹⁾ Nella sua trattazione del problema politico, Aristotele non mira alla determinazione di una forma ottima di Stato; tutte e tre le forme di esso che si riscontrano storicamente – «regno», o governo di una sola persona; «aristocrazia», o governo dei migliori; «politia» (*politéia*, costituzione per antonomasia), o governo della maggioranza – sono buone e «conformi alla vera giustizia» quando mirano all'interesse comune; così come possono essere cattive quando abbiano invece di mira un interesse personale o di classe, nel qual caso divengono rispettivamente «tirannide», o governo di una sola persona a proprio vantaggio, «oligarchia», o governo dei ricchi nel loro interesse, e «democrazia», governo dei poveri, anch'esso nell'interesse di classe. Si veda su questo aspetto del pensiero politico dello Stagirita la *Politica*, l. III, nn. 6-8, 1278 b – 1280 a.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 979.

L'*imperium*, proprio perché frutto di un accordo fra gli individui, non nasce libero da vincoli, ma trae la sua legittimazione ed il suo contenuto dall'accordo stesso. Dovremo pertanto analizzare, da un lato, i limiti che gravano su di esso e, dall'altro, le prerogative che ne accompagnano l'esercizio (*jura majestatica*).

Per ciò che riguarda i limiti, il primo è quello attinente allo scopo che l'*imperium* deve realizzare. Scrive Wolff: l'*imperium* «deve essere commisurato al fine dello Stato»⁽⁷¹⁾. Scopo principale del potere sovrano è quello di garantire *vitae sufficientia, tranquillitas civitatis* e *securitas*: in una parola il bene pubblico. Chi detiene l'*imperium* ha il dovere di determinare le azioni dei singoli cittadini indirizzandole al bene comune. Ne deriva un limite invalicabile al suo esercizio: l'*imperium* «non [può] [...] estende[rsi] al di là di quelle azioni [...] che concernono il conseguimento del bene pubblico»⁽⁷²⁾. Viene lasciata una sfera di libertà ai singoli cittadini oltre la quale, almeno in linea di principio, il potere sovrano non può spingersi: «poiché la libertà naturale dei singoli non è limitata se non in quelle [...] azioni [che concernono il bene pubblico], per le altre essa rimane immutata»⁽⁷³⁾. Il limite all'esercizio dell'*imperium* rappresentato dal *bonum publicum* viene in questo modo ad incidere sul delicato problema della libertà dei sudditi. Si tratta per noi di capire se Wolff intenda la libertà del singolo come un valore da perseguire in sé, oppure la subordini al conseguimento del bene pubblico.

Ebbene, Wolff non teorizza uno Stato di tipo liberale né, come potrebbe sembrare, introduce un limite di natura costituzionale all'esercizio del potere sovrano. Il divieto di determinare le azioni dei cittadini che «non concernono il conseguimento del bene pubblico» è «una soglia di natura morale, propriamente discendente dalla mancata distinzione fra etica e diritto». Tale limite «viene interiorizzato e assorbito (ma mai annullato) nella sfera della responsabilità morale e materiale di uno Stato secolarizzato, che trova affermazione non solo come entità utilitaria, ma anche come autorità morale»⁽⁷⁴⁾. Il limite all'*imperium* rappresentato dalla libertà dei sudditi risulta perciò assai flessibile, non fosse altro perché spetta in ultima istanza allo Stato stabilire ciò che, effettivamente, deve

⁽⁷¹⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 980.

⁽⁷²⁾ *Ibidem*.

⁽⁷³⁾ *Ibidem*.

⁽⁷⁴⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 357.

essere considerato *bonum commune* ed ampliare, in caso di necessità, la sfera dell'intervento pubblico.

Proprio in questa prospettiva si inserisce lo *jus eminens*, annoverato da Wolff fra gli *jura majestatica*, cioè i diritti «che concernono il potere sovrano ed il suo esercizio» ⁽⁷⁵⁾. Lo *jus eminens*, che Wolff distingue in *dominium eminens* e *potestas eminens*, consiste nel diritto dell'*imperans* di disporre rispettivamente delle cose di proprietà dei cittadini e delle loro stesse persone per tutelare, in caso di necessità, la *salus publica* ⁽⁷⁶⁾. La libertà dei cittadini viene limitata, se non addirittura annullata, in nome del bene pubblico. Per evitare conseguenze troppo gravose per il cittadino Wolff precisa che lo *jus eminens* può essere esercitato solo nel caso in cui esso costituisca l'unico rimedio per fronteggiare il pericolo che grava sulla *civitas* ⁽⁷⁷⁾. È evidente comunque che la *salus publica* costituisce per Wolff il valore primario da preservare e promuovere, rispetto al quale la libertà del singolo cittadino può venire sacrificata.

L'ampiezza delle garanzie concesse da Wolff all'*imperium* non giunge tuttavia a mortificare gli spazi di autonomia e libertà dei singoli individui. Infatti nel sistema wolffiano la ricerca individuale della perfezione – espressione più autentica della libertà umana – trova il suo compimento proprio all'interno di una società ordinata, in cui tutti i cittadini sono soggetti all'*imperium*. La fiducia assoluta che Wolff ripone sulla ragione lo convince del fatto che l'esercizio razionale dell'*imperium* consente alla *civitas* di realizzare al suo interno l'autentico *bonum commune*, sulla cui base il singolo individuo può soddisfare le proprie aspirazioni morali ed i propri diritti soggettivi. Il «razionalismo ottimistico» di Wolff funge in questo modo da valvola di sicurezza di un sistema che, altrimenti, rischierebbe di implodere nel conflitto – almeno potenziale – fra potere sovrano e cittadini.

Il secondo limite all'*imperium* è costituito dalle cosiddette *leges fundamentales*, cioè «le leggi alle quali l'esercizio del potere deve conformarsi» ⁽⁷⁸⁾. Le *leges fundamentales* non sono norme di diritto naturale, né leggi costituzionali nel senso della teoria del costituzionalismo liberale. Sono norme di carattere pattizio, che riproducono il contenuto del contratto che dà vita alla

⁽⁷⁵⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1042.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, p. III, s. II, c. IV, § 1065.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. *Ibidem*.

⁽⁷⁸⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 984.

civitas, traendo da esso l'autorità di obbligare effettivamente chi governa ⁽⁷⁹⁾. Il *rector civitatis* non può «mutarle a suo piacimento», né abrogarle, poiché esse «promanano dal consenso del popolo» ⁽⁸⁰⁾. Le *leges fundamentales* sono sottratte alla *potestas legislativa* del *rector* ⁽⁸¹⁾ – il più importante fra gli *jura majestatica* –, costituendo piuttosto un insieme di direttive cui l'attività legislativa deve attenersi. Ne è una conferma il fatto che, mentre spetta al *rector* il diritto di interpretare le leggi da lui emanate (interpretazione autentica), non altrettanto può fare con le leggi fondamentali ⁽⁸²⁾. Il limite da esse imposto all'esercizio dell'*imperium* – e alla *potestas legislativa* in particolare – non è dunque di carattere metafisico né morale, quanto piuttosto giuridico, costituendo la diretta conseguenza dell'origine pattizia dell'*imperium*. Nelle *leges fundamentales* si concretizza il fondamentale principio *pacta sunt servanda*, che a partire da Grozio ha costituito l'asse portante di tutte le concezioni giusnaturalistiche moderne ed in virtù del quale il sovrano è obbligato a rispettare il contenuto del patto sociale.

Da una decisione implicita od esplicita del popolo deriva anche il terzo limite dell'*imperium*, rappresentato dalla particolare forma che esso assume nel momento in cui viene trasferito al *rector civitatis*. Come abbiamo visto in precedenza l'*imperium* può essere trasferito interamente o solo in parte, condizionatamente o incondizionatamente, revocabilmente o irrevocabilmente, per un termine stabilito di tempo o per tutta la vita, *quoad exercitium* o *quoad substantiam* ⁽⁸³⁾. A seconda dei casi, colui che esercita l'*imperium* incontra i limiti fissati dal popolo nell'atto con cui trasferisce il potere. Come suggerisce Bazzoli, tuttavia, il fatto che spetti al popolo determinare la forma dell'*imperium* e le condizioni alle quali esso viene trasferito al *rector civitatis* non significa che venga così autorizzata – al modo di Locke – una sorta di diritto permanente del popolo alla revoca dell'*imperium* ⁽⁸⁴⁾. Il potere di revoca deve essere espressamente pattuito nell'atto con cui viene trasmesso l'*imperium* e giustificato dalle esigenze del bene comune. Inoltre è raro che il popolo decida di conservare

⁽⁷⁹⁾ Su questo si vedano i saggi raccolti in E. BUSSI, *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, Milano, 1971.

⁽⁸⁰⁾ *Ibidem*. Questa è anche la ragione per cui ogni altra legge che regola l'esercizio dell'*imperium*, ma non promana dalla volontà popolare, non è una legge fondamentale ed il *rector civitatis* può discostarsene.

⁽⁸¹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1043.

⁽⁸²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1044.

⁽⁸³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, §§ 982 e 983.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 356.

questo potere presso di sé, essendo piuttosto portato ad offrire ampie garanzie a colui che detiene il potere pubblico, privilegiando una soluzione di tipo assolutistico rispetto ad una di tipo, sostanzialmente, democratico.

La presenza di limiti intrinseci all'*imperium* – dovuta all'origine contrattuale di quest'ultimo – fa da contrappeso agli ampi diritti (*jura majestatica*) attribuiti a colui che esercita il potere sovrano. Essi devono essere considerati in funzione del carattere principale dell'*imperium*, la *summitas*. Ciascun atto costituente esercizio di *imperium* è valido ed efficace nei confronti di tutti i cittadini e non è soggetto al controllo di «alcun altro popolo e uomo» ⁽⁸⁵⁾. Non fosse così l'intero sistema politico verrebbe a cadere, essendo messa in discussione la stessa ragion d'essere dell'*imperium* – e dello Stato –, ossia il suo ruolo di ordinatore dei rapporti intersoggettivi e di promotore del bene comune.

Wolff elenca una serie di diritti che appartengono al potere sovrano e che ne rendono possibile l'esercizio. Ad essi «devono essere ricondotti tutti i diritti senza i quali il potere pubblico non può essere esercitato ed il bene pubblico, per quanto possibile, promosso» ⁽⁸⁶⁾. Ritorna la logica che aveva accompagnato la nascita dei diritti naturali, concepiti da Wolff come mezzi di cui l'individuo dispone per adempiere l'obbligazione naturale. Gli *jura majestatica*, secondo questa stessa logica, costituiscono i mezzi (giuridici) a disposizione dell'*imperans* per conseguire il bene comune.

Il più importante *jus majesticum* è la *potestas legislatoria*, cioè il potere di emanare le leggi. Attraverso l'attività legislativa l'*imperans* «prescrive i mezzi attraverso i quali viene ottenuto il fine della società» ⁽⁸⁷⁾. Wolff mette bene in luce il rapporto esistente fra legge e bene comune, affermando che quest'ultimo rappresenta il fine cui la legge deve, necessariamente, tendere. La *potestas legislatoria* costituisce allora lo strumento attraverso il quale chi governa instaura all'interno della *civitas* un ordine conforme al bene pubblico cui il cittadino deve, col proprio comportamento, uniformarsi. Al *superior* spetta inoltre il diritto di interpretare le leggi quando il loro significato è oscuro agli occhi del giudice ⁽⁸⁸⁾,

⁽⁸⁵⁾ «Poiché il potere civile è libero quanto al suo esercizio da qualunque altro popolo e uomo, nessun atto spettante all'esercizio del potere può essere reso invalido da alcun uomo. Perciò, poiché è detto *potere sovrano* quello i cui atti non possono essere resi invalidi da alcun uomo, il potere civile in sé, quale originariamente si ritrova presso il popolo, è *sovrano*» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 981).

⁽⁸⁶⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1042.

⁽⁸⁷⁾ *Institutiones*, Pars III, s. I, c. I, § 846.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1044.

di abrogarle e sostituirle con leggi nuove ⁽⁸⁹⁾, di permettere, in casi particolari, atti proibiti dalla legge (*jus dispensandi*) ⁽⁹⁰⁾, di concedere un privilegio ad una o più persone (*jus dandi privilegium*) ⁽⁹¹⁾.

La diretta incidenza della legge sul bene comune – e quindi sulla *salus civitatis* – implica inoltre la necessità della coazione. Le leggi devono essere munite di sanzione per essere a pieno titolo definite tali. Lo afferma esplicitamente Wolff in questo passaggio:

È chiaro che non sono leggi quelle con cui il superiore semplicemente indica ciò che i sudditi devono fare o non fare, ma non specifica che i trasgressori devono essere puniti o costretti, con la forza, a fare ciò a cui sono obbligati ⁽⁹²⁾.

Accanto al potere di emanare le leggi si situa dunque, fra le prerogative dell'*imperans*, il diritto di punire. La *pena*, termine generico col quale Wolff indica qualsiasi genere di sanzione comminata a colui che trasgredisce la legge, ha come fine principale quello di distogliere i cittadini dalla commissione di illeciti. Utilizzando categorie elaborate in epoche posteriori, potremmo dire che la pena assolve in Wolff una funzione di tipo general preventivo, piuttosto che retributivo. Con la previsione – e l'erogazione – della pena, l'*imperans* intende prevenire la commissione di fatti contrari alla legge più che disporre una reazione all'azione delittuosa. Afferma infatti il filosofo di Breslavia:

Nel punire tanto i delitti privati quanto quelli pubblici ⁽⁹³⁾ non deve essere osservata la legge del taglione, ma deve essere inferto come pena un male ora più, ora meno grave di quello inferto da colui che ha commesso il fatto, a seconda di quanto esige il fine della pena ⁽⁹⁴⁾.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1045.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1046.

⁽⁹¹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1047.

⁽⁹²⁾ «Hinc intelligitur, leges non esse, si superior saltem significet, quid a subditis fieri aut non fieri debeat, non vero addit, quod secus facientes puniri, aut vi adigi debeant ad faciendum» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1043).

⁽⁹³⁾ La distinzione fra *delicta privata* e *delicta publica* non coincide con quella fra illeciti civili e reati. Nei *delicta privata* rientrano tutti quei fatti che recano un danno ad un soggetto privato (quindi gli illeciti civili, ma anche la maggior parte dei reati), mentre nei *delicta publica* il soggetto (direttamente) leso è la *Respublica*. Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1029.

⁽⁹⁴⁾ «In puniendis [...] delictis tam privatis, quam publicis talio non observanda, sed poenae loco malum nunc gravius, nunc minus inferendum, quam quantum fecit qui deliquit, prouti finis poenae exigit» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1049).

Questo è anche il motivo per cui Wolff ammette la legittimità della pena capitale nel caso in cui certi «crimini non poss[an]no essere evitati altrimenti» ⁽⁹⁵⁾. È interessante notare come il ricorso alla pena di morte (*jus gladii*) sia considerato lecito dal filosofo di Breslavia se necessario a prevenire i crimini più gravi. La vita dell'individuo può essere tolta qualora la *salus civitatis* – strettamente connessa alla condotta non delittuosa dei consociati – lo esiga. Abbiamo qui un'ulteriore conferma della tesi secondo la quale nel sistema politico wolffiano il valore del bene pubblico prevale sui diritti soggettivi dei singoli.

La «suprema legge» della *salus publica* giustifica l'esistenza di altri diritti connessi allo *jus puniendi*: il diritto di concedere la grazia (*jus aggratiandi*), consistente nel potere del *superior* di rimettere o mitigare una pena ⁽⁹⁶⁾; lo *jus abolendi*, avente ad oggetto la cancellazione di un'accusa o di un'indagine verso qualcuno ⁽⁹⁷⁾; il diritto di concedere un'amnistia per gli autori di determinati crimini ⁽⁹⁸⁾. Tutti questi diritti possono essere esercitati dall'*imperans* solo se la *salus publica* lo richiede.

Lo *jus puniendi* incontra significativi limiti di fronte agli atti interni. Questi sono, ad esempio, gli errori intellettuali e morali dell'ateismo e del deismo, che non sono punibili dal potere civile se non quando vengono apertamente professati e propagandati ⁽⁹⁹⁾. Finché rimangono «atti meramente interni» non riguardano l'interesse dello Stato, ma solo la coscienza del singolo privato e non sono quindi oggetto di giurisdizione. Così è anche nello stato di natura, dove il singolo individuo può difendersi – e punire – soltanto colui che gli procura un danno attraverso il compimento di un atto esterno ⁽¹⁰⁰⁾; non potrebbe quindi lo Stato arrogarsi il diritto di punire atti che non procurano alcun pregiudizio nemmeno ai singoli componenti della *civitas*.

Il problema dell'estensione dello *jus puniendi* agli atti interni si collega a quello più ampio rappresentato dal rapporto fra Stato e religione. Wolff lo affronta esplicitamente quando tratta dello *jus circa sacra*, il diritto del potere civile di disporre delle «cose destinate al culto divino pubblico» ⁽¹⁰¹⁾. Il *superior* fa

⁽⁹⁵⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1048.

⁽⁹⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1054.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1055.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1056.

⁽⁹⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1050.

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. III, § 93.

⁽¹⁰¹⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1025.

costruire i templi nei quali vengono celebrati i riti religiosi, decide i giorni di festa destinati al culto divino, istituisce i *doctores publici*, che presiedono alle celebrazioni dei sacri misteri ⁽¹⁰²⁾. Emerge in Wolff un «orientamento giurisdizionalistico» in materia di religione, basato sul diritto dello Stato *circa sacra*. La pretesa dello Stato di estendere la propria giurisdizione al culto religioso si spiega a causa dell'insostituibile funzione che la religione riveste nella salvaguardia dei buoni costumi e del bene pubblico. Deve essere evitato che le cerimonie religiose acquistino il carattere di segretezza tipico di tutte quelle organizzazioni private che operano contro la sicurezza dello Stato ⁽¹⁰³⁾. La rilevanza «politica» della religione è talmente incisiva che lo Stato non può fare a meno di esercitare l'*imperium* anche in questo campo. Ciononostante il popolo può, nel momento in cui trasferisce al *rector civitatis* il potere civile, dividerlo in *partes potentiales*, assegnando lo *jus sacrorum* alla chiesa e lo *jus seculare* allo Stato ⁽¹⁰⁴⁾. È questo uno dei casi in cui l'*imperium* del *rector* si presenta *minus plenum*, cioè diviso in parti ⁽¹⁰⁵⁾. Tuttavia l'*ecclesia*, definita da Wolff come un «gruppo di uomini che rendono culto a Dio nello stesso modo» ⁽¹⁰⁶⁾, non è per il filosofo di Breslavia un'istituzione autonoma rispetto allo Stato. Wolff è protestante e l'immagine di *ecclesia* che egli può avere non è, ovviamente, assimilabile a quella del cattolicesimo. Non vengono perciò a formarsi due entità distinte, Chiesa e Stato, ciascuna col proprio ambito di giurisdizione e la propria autonomia. La chiesa si riduce ad un gruppo di persone, costituitosi all'interno dello Stato, a cui spetta il diritto di organizzare liberamente il proprio culto. Quando però l'esercizio del culto divino viene ad incidere sulla vita della *civitas*, lo *jus circa sacra* torna ad essere del tutto dipendente dal potere civile.

La disciplina wolffiana dei rapporti fra Stato e religione si muove dunque all'interno di due poli opposti. Da un lato lo Stato afferma il proprio diritto di disporre delle *res sacrae*, facendo rientrare la religione nell'ambito della giurisdizione civile. Dall'altro tutela il principio della tolleranza religiosa, ammettendo qualsiasi religione che non sia contraria allo Stato medesimo ⁽¹⁰⁷⁾. La tensione fra questi due poli rischia però di sbilanciarsi nettamente dalla parte del

⁽¹⁰²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1024.

⁽¹⁰³⁾ Cfr. *Jus naturae*, Pars VIII, c. III, § 464.

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1064.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. I, § 983.

⁽¹⁰⁶⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1026.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 1064.

primo. L'atteggiamento tendenzialmente favorevole alla tolleranza religiosa – spiegabile anche alla luce delle vicende personali di Wolff – incontra il significativo limite della tutela della *salus publica*. La libera professione del culto religioso non costituisce un valore in sé, ma un elemento in grado di rafforzare la *salus publica*. Perciò, una volta riconosciuto che è dovere dello Stato aver cura che i sudditi siano dediti alla virtù, siano pii ed onorino Dio ⁽¹⁰⁸⁾, rientra fra le prerogative del potere civile vietare che vengano propagandate opinioni contrarie alle religioni riconosciute e ammesse nello Stato – entro questi limiti è giustificato il ricorso alla censura – e, in generale, non tollerare il disprezzo della religione ⁽¹⁰⁹⁾.

È lecito allora domandarsi se l'estensione dello *jus circa sacra* sia o meno compatibile con un diritto soggettivo di libertà religiosa. In effetti Wolff non parla espressamente di un tale diritto, né la mancata distinzione fra *justum* ed *honestum*, cioè fra sfera giuridica e sfera morale, lascia intendere che vi sia spazio per esso. La giurisdizione statale copre l'intera sfera dei comportamenti umani, ritraendosi soltanto di fronte agli atti meramente interni. Che ora il diritto di libertà religiosa possa dirsi riconosciuto in relazione soltanto al cosiddetto «culto interno» non ci sembra sufficiente. Il diritto di libertà religiosa comprende anche la facoltà di comunicare e propagandare la propria fede, organizzando in piena autonomia il «culto esterno» e tutto ciò che ad esso attiene. Wolff, pur riconoscendo la valenza pubblica del fenomeno religioso, non lo sottrae al potere statale, anzi ne afferma, proprio per questo, la diretta dipendenza. In un simile contesto, laddove la libertà di professare pubblicamente il proprio credo religioso è subordinata al suo riconoscimento da parte dello Stato, è evidente che non ci sia spazio per il diritto di libertà religiosa.

Per concludere il nostro elenco, rientrano infine fra gli *jura majestatica* il diritto di imporre le tasse, di coniare la moneta, di conferire incarichi pubblici e titoli meritori ⁽¹¹⁰⁾, di dichiarare guerra e di concludere accordi di pace ⁽¹¹¹⁾.

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars I, c. VI, §§ 160-182.

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1024.

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, §§ 1057-1063.

⁽¹¹¹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, §§ 1066 e 1067.

4. Il bene comune

L'esercizio dell'*imperium* è finalizzato al conseguimento del bene comune. La stessa legge positiva, principale strumento di cui lo Stato dispone per realizzare i suoi fini, deve essere rivolta al bene comune. Wolff si pone in una linea di evidente continuità con la tradizione scolastica risalente a Tommaso d'Aquino, il quale definiva la legge *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* ⁽¹¹²⁾. Tuttavia la ripresa wolffiana dei temi scolastici avviene in una chiave ormai secolarizzata. Nel pensiero del filosofo di Breslavia non vi è traccia del riferimento ad un fine ultraterreno, qual era per San Tommaso la beatitudine celeste nella quale si identificava, almeno in parte, il bene comune ⁽¹¹³⁾. Il *bonum commune* wolffiano è un concetto secolarizzato, immerso completamente nella dimensione politica. Per Wolff il fine della società consiste nella disponibilità dei beni sufficienti alla vita, nella tranquillità e nella sicurezza. Attraverso questi fini «mondani» vengono realizzate le condizioni attraverso cui può svolgersi la vita morale degli individui all'interno della *civitas*. La beatitudine celeste fuoriesce dalle finalità dello Stato.

La centralità del tema del bene comune è confermata dall'elencazione ampia e minuziosa che Wolff fa dei campi in cui deve esprimersi l'azione di governo. In essi può riscontrarsi l'ampiezza del bene comune, di volta in volta riconducibile alla tutela della salute dei cittadini, all'efficiente amministrazione

⁽¹¹²⁾ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 90, n. 4.

⁽¹¹³⁾ Sul concetto di bene comune nella definizione tomistica di *lex* si veda S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1955, nel quale l'Autore mette bene in luce il duplice carattere del *bonum commune*, inteso, da una parte, come beatitudine, dall'altra come bene della comunità politica. Sarà utile a questo proposito citare un passo della *Summa*: «Ora, nel campo operativo, che interessa la ragion pratica, il primo principio è il fine ultimo. Ma [...] si è visto che il fine ultimo della vita umana è la felicità, o beatitudine. Perciò la legge deve riguardare soprattutto l'ordine della beatitudine. Essendo però ogni parte ordinata al tutto, come ciò che è imperfetto alla sua perfezione, ed essendo ogni uomo parte di una comunità perfetta, è necessario che la legge riguardi propriamente l'ordine alla felicità comune. Per cui anche il Filosofo [...] accenna sia alla felicità che alla comunità politica. Infatti egli scrive [Ethic. 5, 1] che "i rapporti legali vengono considerati giusti perché costituiscono e conservano la felicità e ciò che ad essa appartiene, mediante la solidarietà politica"» (I^a-II^{ae}, q. 90, a. 2).

Sulla nozione di «bene comune» in San Tommaso si vedano: S. MICHEL, *La notion thomiste du bien commun*, Paris, 1932; I. T. ESCHMANN, in «Mediaeval Studies», V (1943), pp. 123-165; P. LEISCHING, *Der Begriff des bonum commune bei Thomas von Aquino*, in «Österreichische Zeitschrift für öffentliche Recht», XI (1961), pp. 15-26; C. CARDONA, *La metafisica del bien común*, Madrid, 1966; J.-M. TRIGEAUD, *L'ordination du bien commun au respect de la personne dans la philosophie politique thomiste*, in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, pp. 372-383; G. FROELICH, *Ultimate End and Common Good*, in «The Thomist», LVII (1993), pp. 609-619; J. M. FINNIS, *Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas*, nel vol. coll. *Natural Law and Moral Inquiry*, a cura di R. P. George, Washington (DC), 1998.

della giustizia, all'equa riscossione dei tributi, all'assistenza sociale da prestare ai poveri e così via. Le meticolose indicazioni fornite da Wolff all'intervento del potere politico «sono da vedersi [...] come limite all'arbitrio personale di chi governa» ⁽¹¹⁴⁾. Con la previsione dettagliata dei compiti materiali assegnati allo Stato Wolff intende sottrarre alla mera discrezionalità del *superior* l'amministrazione del bene comune.

Il *bonum commune* può essere declinato a partire dalle sue componenti essenziali: *vitae sufficientia*, *tranquillitas civitatis* e *securitas*. Con l'espressione *vitae sufficientia* Wolff intende la disponibilità dei beni materiali necessari alla vita di ciascun individuo. In essa rientrano tutti i beni di cui l'individuo non può fare a meno per adempiere l'obbligazione naturale al perfezionamento di se stesso. La *tranquillitas civitatis* e la *securitas* esprimono invece la necessità di una tutela giurisdizionale dei beni – e dei diritti – dei singoli, fondata sulla possibilità di ricorrere ad un'autorità giudiziaria in caso di controversie.

Per ciò che riguarda la disponibilità dei beni necessari alla vita Wolff elenca una serie di esigenze cui il potere politico deve rispondere, coincidenti con i diritti di ciascun individuo. Nell'adempimento del dovere di garantire ai cittadini i beni necessari alla vita, lo Stato è chiamato a progettare e mettere in pratica misure di politica economica e sociale in grado di assicurare ai *cives* condizioni di vita dignitose. L'autorizzazione al potere sovrano ad intervenire nei vari settori della vita sociale – aspetto per il quale si è più volte parlato, a proposito dello Stato wolffiano, di *Wohlfahrtstaat* –, inclusi quelli relativi alle attività produttive, alle finanze e in generale all'economia, non toglie che agli individui sia lasciato un cospicuo margine di autonomia. Rientra infatti nei doveri dello Stato «proteggere, favorire ed incrementare tutte quelle attività dei singoli e dei gruppi che, in un'ottica ancora essenzialmente mercantilistica, portano direttamente o indirettamente ricchezza e benessere alla comunità e agli stessi individui» ⁽¹¹⁵⁾. In un quadro siffatto di riconosciute autonomie «gli individui possono adempiere ai doveri nei confronti di se stessi e degli altri, mediante il lavoro e l'applicazione alle attività produttive, commerciali e artigianali, agricole e manifatturiere» ⁽¹¹⁶⁾.

Il dovere dello Stato di garantire a *tutti* i cittadini i beni necessari alla vita si traduce poi in una politica sociale sorprendentemente ampia. Wolff afferma che

⁽¹¹⁴⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 364.

⁽¹¹⁵⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 365.

⁽¹¹⁶⁾ *Ibidem*.

deve essere cura dello Stato impedire che i sudditi cadano in povertà e siano costretti a mendicare. Risulterebbe intollerabile una situazione in cui una parte della popolazione viva nel lusso e una parte nella povertà estrema ⁽¹¹⁷⁾. L'attenzione ai temi sociali – decisamente antesignana per l'epoca – non si spiega in nome di un (ancora sconosciuto) principio di eguaglianza sociale, ma del fatto che solo il godimento dei beni necessari alla vita permette ai singoli individui di raggiungere la perfezione. Questa consapevolezza spinge Wolff ad indicare alcune direzioni di intervento pubblico a favore delle fasce più deboli della popolazione, comprendenti l'istituzione di orfanotrofi, di scuole destinate all'educazione dei poveri e così via ⁽¹¹⁸⁾.

Per lo stesso motivo Wolff afferma l'esigenza di dotare la *civitas* di un efficiente sistema sanitario e di istruzione. Nel campo della sanità il *superior* deve garantire la qualità dei cibi e dell'acqua, il facile accesso ai medicinali, la formazione del personale medico e così via ⁽¹¹⁹⁾. Nel campo dell'istruzione devono essere istituite scuole per ogni grado di apprendimento e costituiti *praeceptores* e *professores* ⁽¹²⁰⁾. Le Università (o *academiae*) rappresentano gli istituti per eccellenza di produzione e diffusione della cultura, che i sovrani hanno il compito di proteggere e favorire. Wolff si fa sostenitore dell'idea di *libertas academica*, in virtù della quale lo *studiosus* è libero di esprimere, indipendentemente dalla volontà degli altri, ogni atto e giudizio in conformità al dettato della propria coscienza ⁽¹²¹⁾. Il concetto di autonomia della cultura che ne deriva implica, da un lato, un sistema di garanzie per gli stessi uomini di cultura e, dall'altro, il riconoscimento di un'autorità capace di moderarne e orientarne l'attività. Quest'ultimo aspetto si spiega con l'esigenza, fortemente avvertita da Wolff, di impedire che la *libertas academica* diventi un fattore di destabilizzazione della *civitas*. Gli interessi della società finiscono anche in questo

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1021.

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1022.

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1034.

⁽¹²⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1024.

⁽¹²¹⁾ Nel *De notione libertatis academicae*, scritto pubblicato all'interno delle *Horae subsecivae marburgenses, anni MDCCXXXI, quibus philosophiam ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, opera scritta in seguito all'allontanamento dall'Università di Halle, Wolff afferma: «A tutti è noto che nelle nostre Università regna la libertà, la quale ha tanto valore per gli studiosi che, ogniqualvolta da parte di costoro si ritenga violata o limitata, non soltanto si odono lagnanze, ma insorgono anche, non raramente, disordini gravi e pericolosi per coloro stessi che l'avversano» (*Horae subsecivae marburgenses*, Trimestre autunnale [1731], Francofurti a. M.-Lipsiae, 1741, c. III, § 1, p. 659. Utilizziamo qui la rist. anast. in *GW* [1983], s. II, vol. XXXIV/3).

caso per prevalere su quelli della libertà di espressione dei *cives*, incarnata qui dall'attività didattica e di ricerca dei *professores*.

Un altro settore che afferisce al bene comune è quello delle opere pubbliche. Lo Stato deve aver cura che le strade siano comode e sicure, che gli edifici siano costruiti con buoni materiali e ben mantenuti, che i templi, le scuole, le Università siano di fattura pregevole anche dal punto di vista estetico e così via⁽¹²²⁾. L'ampiezza delle aree di intervento del potere statale rende necessario un efficace sistema di riscossione dei tributi e di gestione del denaro pubblico. Ciascun cittadino deve contribuire, nei limiti delle sue possibilità, alle spese di amministrazione e di difesa dello Stato⁽¹²³⁾. I tributi, che non devono eccedere la quota destinata a tal fine, vengono depositati nell'erario⁽¹²⁴⁾. La gestione del denaro pubblico è affidata all'*imperans*, la cui discrezionalità è però limitata dalla meticolosa elencazione dei fini che l'amministrazione pubblica deve perseguire.

Il secondo aspetto del bene comune, costituito dalla *tranquillitas civitatis* e dalla *securitas*, concerne l'amministrazione della giustizia. Possiamo vedere in esso la vera ragione giuridica della creazione dello Stato politico. Nello stato di natura mancava un sistema di amministrazione della giustizia e l'unico modo per far valere i propri diritti era il ricorso alla forza privata. Questa situazione generava insicurezza e l'impossibilità di far rispettare con certezza i rapporti giuridici. Con la stipulazione del contratto sociale e la creazione dell'*imperium* gli individui rinunciano a servirsi della forza privata e si affidano ad un'autorità pubblica legittimata a risolvere le controversie. Questa funzione ricoprono all'interno della *civitas* i giudici, cioè «le persone che hanno il compito di attribuire a ciascuno il diritto che gli spetta»⁽¹²⁵⁾. Essi sono costituiti direttamente dall'*imperans*, al quale spetterebbe, in linea di principio, il potere di dirimere le controversie. Non essendo però egli in grado di svolgere questa funzione da solo, nomina delle persone col preciso compito di amministrare la giustizia. I giudici quindi

prendono in esame le cause dedotte in giudizio, stabiliscono da che parte stia la verità, ordinano alla parte soccombente di pagare a quella vittoriosa ciò che le

⁽¹²²⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1035.

⁽¹²³⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1037.

⁽¹²⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1038.

⁽¹²⁵⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1028.

spetta e, nel caso in cui non lo faccia volontariamente, la obbliga a farlo con la forza ⁽¹²⁶⁾.

La creazione del sistema giudiziario fa sì che «nella *respublica* i giudizi prend[an]o il posto della guerra privata» ⁽¹²⁷⁾ e si consolidi un ordine giuridico stabile. In questo senso vengono assicurate la *tranquillitas civitatis* e la *securitas*, condizioni necessarie per il pacifico godimento dei diritti individuali.

L'attenzione che Wolff dedica ai problemi della tutela giurisdizionale dei diritti si estende anche ad alcuni aspetti del processo penale. Il nostro filosofo afferma che «nessuno può essere punito se il delitto o il crimine non sono stati sufficientemente provati o non vi sia stata confessione» ⁽¹²⁸⁾. Quindi, per evitare che i misfatti di cui non siano state fornite prove sufficienti rimangano impuniti, è lecito utilizzare tutti i mezzi necessari affinché l'autore di un crimine o di un delitto confessi. A tal fine può essere utilizzata anche la tortura, sempre che l'*inquisitus* risulti gravemente indiziato, sia di costituzione sana e robusta, e manifesti una certa malizia ⁽¹²⁹⁾. A tutti deve essere garantita la possibilità di difendersi in giudizio e di portare davanti al giudice le prove della propria innocenza. Tuttavia, qualora si tema che l'accusato possa fuggire, si può procedere alla sua incarcerazione anche prima della sentenza di condanna; nel caso poi in cui venga dichiarata la sua colpevolezza, egli espia in prigione – o, nei casi estremi, con la morte – la sua pena ⁽¹³⁰⁾.

5. Diritto naturale e diritto positivo

Il giusnaturalismo wolffiano, di cui i progetti codificatori della seconda metà del Settecento in Prussia sono una coerente espressione, trova la sua più chiara formulazione nel capitolo delle *Institutiones* dedicato alla «teoria naturale

⁽¹²⁶⁾ «Causas in iudicium deductas cognoscere, a cujusnam parte stet veritas pronunciare et victo injungere debent, ut praestet vincenti, quod debet, sique sponte praestare nolit, eundem vi adigant» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1029).

⁽¹²⁷⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1028.

⁽¹²⁸⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1031.

⁽¹²⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1032.

⁽¹³⁰⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1033.

delle leggi civili» (¹³¹). In questo capitolo Wolff analizza i rapporti che intercorrono fra le leggi civili e le leggi naturali – o, detto altrimenti, fra il diritto positivo e il diritto naturale –, affrontando i problemi connessi della necessità delle leggi civili, della loro conformità a quelle naturali e del dovere di obbedienza dei sudditi alle leggi ingiuste.

Per quanto riguarda il primo problema Wolff afferma che la semplice obbligazione naturale «non è abbastanza efficace per garantire l'osservanza delle leggi naturali» (¹³²). Perché queste vengano osservate è necessario munirle di una sanzione, dando loro la forma di leggi civili. Compito del legislatore è allora quello di conoscere in maniera approfondita il diritto naturale e creare un sistema di diritto positivo – quello che sarà poi il codice – perfettamente corrispondente ad esso. Il contenuto normativo delle leggi positive non differisce in nulla da quello delle leggi naturali, ma assume nelle prime il carattere coattivo che non può avere nelle seconde. Usando un'espressione cara a Kant potremmo dire che il diritto positivo acquista carattere «perentorio» (¹³³). Sta di fatto che per Wolff il diritto naturale, pur non essendo in grado da solo di assicurare il rispetto delle norme su cui si regge la vita della *civitas* e dei singoli individui, copre interamente la sfera dei comportamenti che devono essere oggetto di legislazione positiva. Esso non è, al modo di Tommaso d'Aquino, un insieme di principi e precetti generali sui quali il legislatore interviene creando norme di diritto positivo sempre più dettagliate e specifiche. Nel diritto naturale ci sono già tutte le norme necessarie a regolare l'esperienza umana. Ne è una dimostrazione l'ampiezza dello *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, che in otto volumi pretende di raccogliere tutte le norme che governano il vivere insieme degli uomini. Questa pretesa di completezza del diritto naturale si traduce poi nell'idea che anche il diritto positivo – in particolare nella sua forma codicistica – sia completo e, soprattutto, immutabile. Se infatti le leggi positive non sono altro che le stesse leggi naturali munite di sanzione e queste ultime sono immutabili, anche le leggi positive – almeno per quanto riguarda il loro contenuto normativo – sono immutabili. Ciò che può variare è la sanzione che il legislatore positivo determina di fattispecie in

(¹³¹) Nello *Jus naturae* Wolff chiarisce che per «teoria naturale delle leggi civili si intende quella che consente di trarre le leggi civili dalle naturali» (Pars VIII, c. V, § 906).

(¹³²) *Institutiones*, Pars III, s. II, c. V, § 1070.

(¹³³) Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, Parte I, c. III, § 41, pp. 132-135. Qui utilizziamo l'ed. a cura di N. Merker, con traduzione e note di G. Vidari, Bari, 1970.

fattispecie, ma la qualificazione giuridica dei comportamenti non può che rimanere la stessa.

In realtà la posizione di Wolff è meno radicale e l'autonomia che egli riconosce al legislatore è più ampia di quello che può sembrare da quanto abbiamo detto. Dobbiamo quindi passare in rassegna i casi in cui Wolff ammette che la legislazione positiva possa discostarsi dal diritto naturale. Ciò avviene in tre casi. Anzitutto quando certe norme di diritto naturale non acquistano la forma di leggi civili. Questo avviene quando la lesione prodotta da una loro violazione non è così grave da giustificare un ricorso all'autorità giudiziaria ⁽¹³⁴⁾; pensiamo alle norme che tutelano valori non indispensabili ai fini della pacifica convivenza all'interno della società – le norme del buon costume, per intenderci. In secondo luogo Wolff avverte l'esigenza che le leggi positive siano fra loro perfettamente coerenti e non si contraddicano l'un l'altra, poiché «non può essere concepita una volontà del legislatore contraddittoria» ⁽¹³⁵⁾. Ciò significa che se la loro coerenza interna lo richiede deve essere ammessa la possibilità che le leggi civili si discostino almeno in parte dal diritto naturale ⁽¹³⁶⁾. In realtà l'eventualità che qui Wolff prospetta risulta estremamente remota, dal momento che il sistema di diritto naturale è concepito dal filosofo di Breslavia come un tutto perfettamente coerente, dove non è ammessa alcuna contraddizione. Se perciò il legislatore si attiene a questo sistema non può incorrere nel rischio di emanare leggi fra loro contraddittorie. In terzo luogo il legislatore può comandare o vietare comportamenti che il diritto naturale semplicemente permette. In questo modo «viene ristretta la sfera di libertà naturale dei singoli individui quanto a quelle azioni che concernono il conseguimento del bene pubblico» ⁽¹³⁷⁾. Il potere attribuito al legislatore è infatti subordinato alle esigenze del bene comune, le quali soltanto possono legittimare una limitazione della libertà naturale. Afferma Wolff:

Il *superior* può fare di un comportamento lecito secondo la legge naturale, un comportamento dovuto o illecito secondo la legge civile, e di un dovere [per

⁽¹³⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. V, § 1072.

⁽¹³⁵⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. V, § 1073.

⁽¹³⁶⁾ «Di per sé è chiaro che se vi deve essere armonia fra le leggi civili, deve anche essere ammesso che alcune di esse, essendo dedotte in modo necessario da altre leggi civili, non siano del tutto conformi al diritto naturale» (*Ibidem*).

⁽¹³⁷⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. V, § 1071.

natura] imperfetto – o dovere di umanità –, un dovere [civilmente] perfetto, se ciò conviene al fine della *civitas* ⁽¹³⁸⁾.

Ciò che il legislatore non può fare in nessun caso è emanare leggi civili contrarie alle leggi naturali precettive o proibitive, cioè vietare comportamenti comandati dalla legge naturale oppure comandare o permettere comportamenti da essa vietati ⁽¹³⁹⁾.

La legge civile si deve dunque sempre conformare alla legge naturale, a meno che non si verifichi una delle tre situazioni descritte prima. In tutti gli altri casi la deviazione dai precetti della legge di natura dà vita a leggi civili ingiuste, che mettono i cittadini di fronte alla difficile scelta se disattendere l'obbligazione naturale o adempiere quest'ultima e violare la legge positiva.

Su questo problema – il terzo che dobbiamo affrontare – si è intessuta la polemica intercorsa sin dal principio del XVII secolo, soprattutto in Inghilterra, fra scrittori liberali e teorici dell'assolutismo. La questione, che ha avuto risvolti politici relevantissimi – la prima e la seconda rivoluzione inglese – può essere ridotta a questi termini: diritto di resistenza o dovere di obbedienza? Bobbio riassume efficacemente le problematiche che essa apre:

Nel caso in cui la legge positiva violi la legge naturale, cioè sia contraria alla legge morale naturale o ad un comandamento divino, nel caso insomma in cui il sovrano eserciti arbitrariamente e violentemente il potere, diventi cioè tiranno, il suddito ha il diritto di opporsi in nome della superiorità della legge naturale, che è dalla legge positiva immodificabile, oppure ha il dovere di obbedire in nome del principio dell'assolutezza e quindi della insindacabilità del potere sovrano? ⁽¹⁴⁰⁾.

Si può dire con qualche approssimazione che i sostenitori dell'idea liberale si schierano a favore del diritto di resistenza, mentre i sostenitori dell'assolutismo a favore del dovere di obbedienza. Non c'è dubbio che Wolff aderisca a questa seconda tesi, dal momento che egli afferma che «il potere sovrano è irresistibile» ⁽¹⁴¹⁾ e che «il popolo è obbligato ad obbedire con pazienza

⁽¹³⁸⁾ «Superior ex naturaliter licito lege civili debitum, vel illicitum, et ex imperfecte debito, seu officio humanitatis perfecte debitum facere potest, prouti fini civitatis convenit» (*Ibidem*).

⁽¹³⁹⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. V, § 1069.

⁽¹⁴⁰⁾ BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., p. 151.

⁽¹⁴¹⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1079.

al *rector civitatis*, non solo quando governa bene, ma anche quando governa male [cioè contro il bene pubblico]»⁽¹⁴²⁾. In questo secondo caso, tuttavia, l'obbedienza dovuta non è l'obbedienza *attiva*, consistente nel fare quello che è stato comandato, ma l'obbedienza *passiva*, consistente nel disobbedire alla legge positiva contraria alla legge naturale e nel sopportare pazientemente la pena che ne deriva⁽¹⁴³⁾. Afferma Wolff:

Poiché nessuno può essere liberato dall'obbligazione naturale, se il *superior* comanda cose contrarie alla legge naturale precettiva o proibitiva, non bisogna obbedirgli, ma sopportare pazientemente la pena che verrà applicata [a causa della trasgressione] o il cattivo trattamento che si riceverà⁽¹⁴⁴⁾.

Con la dottrina dell'obbedienza passiva Wolff cerca di salvare, contemporaneamente, la coscienza dell'individuo che non ha obbedito alla legge ingiusta e l'esistenza dello Stato, il quale applica le sanzioni previste per il trasgressore della legge. Tale dottrina trova il suo legittimo fondamento nell'assunzione del giusnaturalismo come teoria politica e congiuntamente come filosofia morale. «Respinta la dottrina dell'obbedienza di matrice hobbesiana o, per altro verso, fondata su una concezione teologica dell'autorità politica, respinte nella loro vera sostanza e nel loro significato universale le dottrine liberali e democratiche del diritto di resistenza attiva e di "rivoluzione", Wolff raccoglie così nel proprio pensiero etico-politico la tradizione giusnaturalistica risalente a Pufendorf, portandola a pieno compimento»⁽¹⁴⁵⁾.

6. Assolutismo illuminato

L'appartenenza di Wolff alla schiera dei teorici dell'assolutismo illuminato non è condivisa da tutti. C'è chi ha voluto vedere in lui un teorico del dispotismo assoluto, a causa degli ampi poteri che egli riconosce a chi detiene il

⁽¹⁴²⁾ *Ibidem*. «Ciò non sembri penoso e opprimente – continua nello stesso paragrafo Wolff –, dal momento che è preferibile vivere sotto un cattivo regime che nello stato naturale».

⁽¹⁴³⁾ Cfr. BOBBIO, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., p. 151.

⁽¹⁴⁴⁾ «Quia ab obligatione naturali nemo liberari potest; si superior imperet legi naturae praeceptivae, vel prohibitivae repugnantia, obediendum non est, et patienter ferendum, si propterea puniatur, aut potius male tractetur» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1079).

⁽¹⁴⁵⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 360.

potere ⁽¹⁴⁶⁾. Oppure chi, con una valutazione ideologica del tutto diversa, lo ha indicato come l'autore che «aprì la via a quello sviluppo che trovò la sua conclusione nelle ufficiali Dichiarazioni dei Diritti dell'uomo» ⁽¹⁴⁷⁾. Dall'analisi che abbiamo condotto sin qui siamo portati tuttavia a ritenere, con Bazzoli, che nell'opera wolffiana «si trova una compiuta e significativa teoria filosofico-politica dell'assolutismo illuminato» ⁽¹⁴⁸⁾; e che le ragioni di questa specifica visione dello Stato devono essere ricercate nella sua «teoria generale dell'etica» ⁽¹⁴⁹⁾ o, per meglio dire, nella sua teoria del diritto naturale. La dottrina giusnaturalistica del filosofo di Breslavia costituisce infatti, secondo questa linea interpretativa, il presupposto essenziale della sua concezione politica, saldamente ancorata al modello dell'assolutismo illuminato.

L'ideale della perfezione, che Wolff pone a fondamento del sistema del diritto naturale, assume un ruolo centrale anche nella sua concezione dello Stato. Il dovere di ciascun individuo di raggiungere la perfezione e di contribuire a quella degli altri si traduce, sul piano politico, nel dovere del sovrano illuminato di promuovere la perfezione e la felicità dei sudditi. Lo Stato si presenta come lo strumento indispensabile attraverso il quale gli individui raggiungono il loro fine etico. Senza di esso – ossia rimanendo nello stato di natura – permane una situazione di cronica insicurezza ed instabilità, nella quale l'obbligazione naturale non può essere adempiuta ed il godimento dei diritti naturali rimane alquanto incerto. Compito dello Stato è allora quello di realizzare tutte le condizioni affinché i singoli individui possano raggiungere la propria perfezione ed essere felici. In questo senso il fine individualistico giustifica la creazione, attraverso il contratto sociale, dello Stato politico.

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. M. THOMANN, *La pensée politique de l'absolutisme éclairé*, in «Politique», XLI-XLIV (1968), pp. 232-233. Del Thomann si veda anche, a proposito dell'influenza che ebbe Wolff nella pratica politica, in particolare di Federico di Prussia, *Die Bedeutung der Rechtsphilosophie Christian Wolffs in der juristischen und politischen Praxis des 18. Jahrhunderts*, in *Humanismus und Naturrecht in Berlin, Brandenburg, Preußen*, a cura di H. Thieme, Berlin, 1979, pp. 121-133.

⁽¹⁴⁷⁾ O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, trad. it. parziale, Torino, 1974, pp. 100-101. Anche per E. Cassirer (*La filosofia dell'illuminismo*, trad. it., Scandicci [FI], 1998) «l'ordine di idee, al quale appartiene la dichiarazione della Costituzione francese e dal quale si è sviluppata organicamente, dal quale si è staccata come frutto maturo [...] risale agli inizi del moderno diritto naturale formulati da Grozio; e trovò in seguito una motivazione sistematica soprattutto nella filosofia del diritto dell'idealismo tedesco, dovuta al Leibniz e al Wolff» (pp. 345-346). Sulle motivazioni metodologiche per le quali «inopinatamente» al giusnaturalismo wolffiano viene riconosciuta la paternità delle Dichiarazioni dei diritti, si veda MERKER, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, cit., pp. 469-470.

⁽¹⁴⁸⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 350.

⁽¹⁴⁹⁾ *Ibidem*.

La funzione strumentale che lo Stato assume nei confronti dell'individuo non deve far credere che Wolff abbia sposato una tesi di tipo liberale. Pur essendo riscontrabili nell'opera del filosofo di Breslavia – specialmente nella sua concezione dello stato di natura – elementi che lo avvicinano sensibilmente al pensiero di Locke ⁽¹⁵⁰⁾, ve ne sono altrettanti – e di portata ben maggiore – che pongono i due autori su estremi opposti. Basti pensare al diritto di resistenza (o di «rivoluzione»), affermato con enfasi dal filosofo inglese e risolutamente negato da Wolff. Questa macroscopica differenza lascia intuire l'esistenza di due visioni giuridico-politiche nettamente distinte, l'una mirante a riconoscere al potere sovrano una funzione soltanto minimale di garanzia e difesa dei diritti naturali dei sudditi (Locke), l'altra ad assicurare a colui che esercita la sovranità ampi poteri, volti all'edificazione di un ordine giuridico e politico stabile, caratterizzato da *vitae sufficientia, tranquillitas civitatis e securitas* (Wolff). L'ampio spettro dei compiti materiali assegnati dal filosofo di Breslavia allo Stato non potrebbe d'altronde spiegarsi all'interno di una teoria di tipo liberale, per la quale lo Stato deve ritrarsi di fronte alla libera iniziativa dei privati non essendogli consentito intervenire nei campi riservati alla loro autodisciplina. Anche il modo in cui è concepito il rapporto fra Stato e religione è del tutto estraneo allo spirito liberale. In Wolff non vi è traccia di un autonomo diritto di libertà religiosa, essendo questo compreso entro i limiti del riconoscimento statale della confessione professata e circoscritto al cosiddetto culto interno. L'ampiezza delle garanzie attribuite a colui che esercita la sovranità – si pensi anche allo *jus eminens* – è insomma compatibile soltanto con una concezione assolutistica dello Stato, per la quale il godimento dei diritti individuali avviene necessariamente all'interno dell'ordine costituito dal sovrano.

Per altro verso è necessario notare che l'assolutismo di matrice wolffiana è ben diverso da quello di matrice hobbesiana. Come dire: il sovrano di Wolff si distingue profondamente dal Leviatano. In Hobbes lo Stato politico era concepito come lo strumento per uscire da uno stato di «guerra di tutti contro tutti» ⁽¹⁵¹⁾. Gli individui erano titolari per natura di un «diritto su tutto» ⁽¹⁵²⁾ che, esercitato nei

⁽¹⁵⁰⁾ Vedi *supra*, pp. 101-102.

⁽¹⁵¹⁾ T. HOBBS, *De cive*, c. I, § 10 (l'*editio princeps* è di Amsterdam, 1647. Noi utilizziamo la trad. it. a cura di N. Bobbio, *Elementi filosofici sul cittadino*, Milano, 1994) ; ID., *Leviathan*, Part I, c. XIII, § 8 (l'*editio princeps* è di London, 1651. Utilizziamo la trad. it. a cura di R. Santi, *Leviatano*, Milano, 2001).

⁽¹⁵²⁾ HOBBS, *De cive*, c. I, § 10; ID., *Leviathan*, Part I, c. XIV, § 4.

confronti degli altri, conduceva necessariamente ad una situazione di permanente belligeranza, nella quale era messa a rischio la vita stessa degli individui. Unica via di uscita era la comune sottomissione ad un sovrano che avesse il compito di garantire ai sudditi la sopravvivenza. Il prezzo di tale assicurazione – oggetto principale del contratto sociale – era la cessione al sovrano di tutti i diritti. Con la creazione dello Stato i sudditi perdevano la titolarità dello *jus in omnia* e si obbligavano ad obbedire in tutto al sovrano. È evidente come in Hobbes il potere sovrano non avesse altro limite se non la difesa della vita dei *cives* ⁽¹⁵³⁾, potendo per il resto disporre a suo piacimento di tutto ciò che concerneva l'organizzazione della *civitas*.

In Wolff il compito di chi esercita la sovranità è molto più ampio e complesso di quello del Leviatano. La creazione dello Stato è finalizzata non soltanto alla difesa della vita dei *cives*, ma al raggiungimento della loro perfezione individuale. Ciò comporta l'esistenza di limiti più stringenti all'esercizio dell'*imperium* e di doveri più ampi nei confronti dei sudditi. Il *rector civitatis* è obbligato a governare bene, cioè a fare «tutte quelle cose che sono richieste per promuovere il bene pubblico» ⁽¹⁵⁴⁾, servendosi a tal fine anche della collaborazione di uomini saggi e prudenti che lo affiancano e consigliano nell'attività di governo ⁽¹⁵⁵⁾. Al centro del sistema vi è soprattutto l'attenzione quasi «paterna» che il sovrano deve avere nei confronti dei sudditi. Non può infatti sfuggire l'analogia con la *societas paterna*, cioè con quel tipo di società che «è perfettamente conforme a natura» e che nasce tra genitori e figli «a scopo di educazione» mediante un quasi-patto ⁽¹⁵⁶⁾. A differenza di Hobbes, Wolff riconosce allo Stato una funzione esorbitante il mero mantenimento dell'ordine pubblico e che potremmo definire «pedagogica». Lo Stato deve educare i sudditi ad osservare la legge naturale, ad adempiere i doveri verso se stessi, verso gli altri e verso Dio ⁽¹⁵⁷⁾. In chi esercita la sovranità deve esservi un'attenzione alla crescita morale dei sudditi, al loro individuale percorso di perfezionamento e di ricerca della felicità. Per questo motivo il sovrano deve essere di esempio ai

⁽¹⁵³⁾ Anche sull'esistenza di questo limite vi sono dei dubbi. Bobbio ad esempio ha concepito il contratto sociale hobbesiano come un contratto a favore di terzi, nel quale il sovrano non è parte contraente e quindi non assume nei confronti dei sudditi alcun obbligo contrattuale (cfr. N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, 1989, pp. 46-49).

⁽¹⁵⁴⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1075.

⁽¹⁵⁵⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1076.

⁽¹⁵⁶⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. IV, § 909.

⁽¹⁵⁷⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars III, s. II, c. III, § 1024.

sudditi eccellendo «in ogni virtù e spirito di pietà» ed amando il suo popolo (¹⁵⁸). Così come non può essere arbitrario e dispotico il potere del *pater familias*, giacché altrimenti ne verrebbe meno la conformità alla legge di natura e la naturale funzione educativa, allo stesso modo non può essere arbitrario e tirannico il potere del sovrano:

L'assolutezza del potere non deve confondersi con una potestà arbitraria, e di conseguenza gli stessi diritti sovrani devono essere ben riconosciuti ed il loro esercizio essere retto, cioè conforme alle leggi fondamentali, alla cui osservanza il potere è obbligato (¹⁵⁹).

Lo Stato paternalistico «si sostanzia [...] del concetto-valore di *esempio*, rispecchiandosi nell'ordinata architettura sociale a cui esso dà luogo, organica e individualistica ad un tempo» (¹⁶⁰): *esempio* che a sua volta trae linfa vitale dall'amore che il sovrano deve avere verso i sudditi e viceversa. Non viene qui in considerazione il concetto di amore tipico della teologia e del linguaggio ecclesiastico. Piuttosto, come nota Bazzoli, «l'«amore per gli altri» si inquadra (come già in Thomasius) in una visione filantropica dei rapporti sociali che, fondata e giustificata da un'etica razionalistica emancipata dalla teologia, non contrasta affatto con il dovere individuale di procurare il proprio perfezionamento, ma ne è il necessario correlato, stabilito dalla stessa legge di natura» (¹⁶¹).

Da ciò capiamo come la filosofia politica wolffiana assuma la veste di una continuazione – e, per certi versi, di un compimento – della stessa filosofia morale (e giuridica). Le aspirazioni individuali alla perfezione e alla felicità trovano il loro compimento all'interno dell'ordine politico costituito. Vi è una

(¹⁵⁸) *Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1077.

(¹⁵⁹) «Summitatem imperii non debet confundere cum potestate arbitraria, consequenter jura majestatica probe perspecta ipsi esse debent et rectus eorundem usus, una cum legibus fundamentalibus, si quae sunt, ad quorum observantiam obligatur» (*Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1078).

(¹⁶⁰) BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 357. Nel *De necessitate obligationis positivae*, inserito all'interno delle *Horae subsecivae marburgenses, anni MDCCXXXI, quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, Wolff significativamente afferma: «i sudditi sono obbligati in virtù dell'esempio del re, i figli dell'esempio dei genitori, i discepoli dell'esempio dei maestri, i membri della *domus* dell'esempio del *paterfamilias*, gli studenti delle Università dell'esempio dei professori, giacché l'esempio è universale [...]. L'esempio del superiore acquista potere dall'amore degli inferiori» (*Horae subsecivae marburgenses*, Trimestre aestivum [1731], Francofurti a. M.-Lipsiae, 1741, c. VI, p. 574. Utilizziamo qui la rist. anast. in *GW* [1983], s. II, vol. XXXIV/3).

(¹⁶¹) BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 358.

forte connessione fra ordine e perfezione. Nella *Philosophia practica* Wolff afferma che «la vita perfetta è vita ordinata»⁽¹⁶²⁾ e che non si dà perfezione senza ordine, poiché esso è immanente alla stessa legge di natura⁽¹⁶³⁾. Il concetto secolarizzato di perfezione, sganciato dal riferimento teologico alla perfezione divina e collocato all'interno di una dimensione più propriamente umana e razionale, fa sì che il processo individuale di perfezionamento si compia all'interno dell'ordine politico. In esso sono realizzate tutte le condizioni – *vitae sufficientia, tranquillitas civitatis* e *securitas* – affinché il singolo individuo possa godere pacificamente dei propri diritti ed adempiere l'obbligazione naturale. L'etica dell'ordine costituisce «la vera dimensione politica in cui può situarsi ogni possibile criterio di valutazione del comportamento degli individui»⁽¹⁶⁴⁾. Pur ammettendo quindi Wolff una pluralità di forme di governo possibili, l'unica veramente conseguente con questa idea di ordine è quella assolutistico-monarchica, nella quale il sovrano assoluto assume il ruolo educativo che il *pater* ricopre nella *societas paterna*. L'ordine che viene così a realizzarsi è un ordine gerarchico, fondato sul potere di comandare del *superior* e sull'incondizionato dovere di obbedire dei sudditi, nel quale però non vengono meno fra chi governa e chi obbedisce i doveri di umanità che «un uomo deve ad un altro uomo»⁽¹⁶⁵⁾.

Nel disegno wolffiano lo Stato assoluto non si presenta come uno Stato opprimente e liberticida. Pur essendo ampi e penetranti i poteri attribuiti al sovrano, in esso si realizza quell'ordine razionale che permette ai singoli cittadini di sviluppare in piena libertà le loro facoltà spirituali e materiali. La libertà risulta piuttosto gravemente limitata, se non addirittura compromessa, nello stato di natura, laddove i diritti individuali sono messi continuamente a repentaglio dall'assenza di un'autorità sovraordinata in grado di farli coattivamente valere.

Rimane il fatto che l'equilibrio su cui si gioca nello Stato il rapporto fra potere assoluto del sovrano e diritti soggettivi dei cittadini è alquanto fragile. Esso si regge in ultima istanza sulla fiducia – tipicamente illuministica – nella capacità del metodo razionale di guidare l'amministrazione della cosa pubblica e nelle possibilità operative della ragione di controllare l'esercizio del potere ai fini del perfezionamento umano e della felicità pubblica. In Wolff «domina l'idea [...] che

⁽¹⁶²⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 63.

⁽¹⁶³⁾ Circa le radici ontologiche del principio dell'ordine e sulla connessione necessaria fra ordine, verità e perfezione, cfr. *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. III, c. VI, § 472 ss.

⁽¹⁶⁴⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 353.

⁽¹⁶⁵⁾ *Institutiones*, Pars III, s. II, c. VI, § 1085.

la ragione filosofica possa accordarsi con la ragione politica almeno tanto quanto lo Stato necessita della scienza per realizzare i suoi fini di felicità comune e di perfezionamento umano» (¹⁶⁶).

Non può stupire pertanto che, in un clima culturale tendenzialmente favorevole alla ricezione delle idee illuministe come era quello prussiano della prima metà del XVIII secolo, il modello politico wolffiano risultasse assai gradito al re. Come abbiamo visto fu proprio Federico II di Prussia a richiamare Wolff ad Halle nel 1741, dopo il lungo esilio trascorso a Marburgo. In definitiva la dottrina del diritto e dello Stato del filosofo di Breslavia può essere considerata come la teorizzazione più efficace della concezione politica del grande sovrano illuminista.

(¹⁶⁶) BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 369.

CONSIDERAZIONI FINALI

Il pensiero giuridico e politico di Wolff va inquadrato all'interno dell'ampio movimento del giusnaturalismo laico sviluppatosi a partire da Grozio nel XVII secolo. La dottrina wolffiana del diritto naturale rappresenta una tappa significativa di questo movimento, nella quale i caratteri che lo hanno contraddistinto raggiungono un elevato – e forse mai più eguagliato – grado di elaborazione teorica. In Wolff vengono portate alle estreme conseguenze le linee e le tendenze che avevano guidato lo sviluppo del pensiero giusnaturalistico moderno, riconducibili in ultima analisi alle categorie generali del razionalismo, dell'individualismo e della secolarizzazione ⁽¹⁾. Si potrebbe dire infatti che il giusnaturalismo moderno è l'espressione, in chiave giuridica e politica, di queste tre categorie del pensiero filosofico: del razionalismo, in quanto esso pretende di conoscere integralmente il diritto naturale attraverso la ragione; dell'individualismo, in quanto fa dell'individuo «non tanto una persona fra persone, ma il principio a partire dal quale si costruisce tutto il mondo storico e sociale» ⁽²⁾; della secolarizzazione, in quanto separa il mondo giuridico, politico e morale da quello religioso. Nella dottrina wolffiana sono presenti tutte e tre queste istanze e ciascuna di esse gode di grande rilevanza. Sarà utile perciò, in sede di conclusioni, passarle in rassegna una per una.

Come abbiamo evidenziato nel secondo capitolo, l'approccio filosofico di Wolff è di tipo dichiaratamente razionalistico. Per Wolff la filosofia non è scienza del reale, ma del possibile; ragion per cui la *ratio* – e non l'*experientia* – è lo strumento primario attraverso cui l'uomo conosce il proprio oggetto. Inoltre, essendo *possibile* tutto ciò che non è contraddittorio agli occhi della ragione, è la

⁽¹⁾ Cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, 1893. Cfr. anche FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. II, pp. 85-94.

⁽²⁾ TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., p. 155.

ragione stessa a fissare i limiti del possibile e quindi dell'essere ⁽³⁾. In questo modo il campo della conoscenza – e al tempo stesso dell'essere – viene determinato dall'uomo attraverso la *ratio*: riconoscendo qualcosa come non contraddittorio, essa afferma anche la sua pretesa di conoscerlo esaustivamente.

Lo stesso approccio razionalistico è riscontrabile nelle opere dedicate al diritto e alla politica. Il sistema di diritto naturale elaborato da Wolff rappresenta probabilmente il tentativo più completo in epoca moderna di dedurre, attraverso la ragione, i diritti e le obbligazioni degli individui a partire da un principio generale; il ruolo che l'esperienza dovrebbe ricoprire in una materia empirica come il diritto non corrisponde infatti alla sua reale portata. A Wolff non interessa tanto costruire un sistema di obbligazioni e diritti conforme alla realtà sociale, quanto piuttosto un edificio teorico perfettamente coerente con le premesse iniziali. Perciò al filosofo di Breslavia preme anzitutto determinare un principio generale sul quale fondare l'intero sistema, principio che egli individua nel dovere di ciascun individuo di perfezionare se stesso ed il proprio stato. Il fondamento del diritto naturale è dunque costituito da un'obbligazione individuale, fondata sull'«essenza e natura dell'uomo», dalla quale vengono dedotte, applicando il principio di non contraddizione, tutte le altre obbligazioni ed i corrispondenti diritti. Ciò significa che, poiché l'individuo è obbligato dalla sua stessa natura a perfezionare se stesso, è obbligato anche a nutrirsi, a conservare la salute, a coltivare la virtù, ad essere pio ecc.; e gli spettano tutti i diritti necessari per adempiere tali obbligazioni.

La fiducia che Wolff ripone sulla ragione lo persuade del fatto che, seguendo il procedere tipico del metodo matematico, sia possibile dedurre da un medesimo principio tutte le conseguenze di diritto naturale che vi sono implicite. Le obbligazioni ed i diritti naturali che compongono il sistema hanno così la loro ragione sufficiente nell'essenza e natura dell'uomo e sono ricavati attraverso il principio di non contraddizione dall'obbligazione di perfezione. Non vi è obbligazione o diritto che la ragione non sia in grado di determinare attraverso questo metodo. Lo dimostra il grado di dettaglio con cui Wolff elenca i doveri e i diritti naturali degli individui, spingendosi addirittura, ad esempio, a regolare un istituto estremamente specifico come l'usucapione ⁽⁴⁾. Wolff non intende semplicemente indicare alcuni principi immutabili e necessari ai quali il

⁽³⁾ Ricordiamo che per Wolff *essere e possibile* coincidono. Vedi *supra*, pp. 54-58.

⁽⁴⁾ Cfr. *Institutiones*, Pars II, c. VIII.

legislatore deve rimanere fedele nella sua attività normativa. L'intero diritto privato è, a suo parere, scritto nel libro della natura ed il legislatore deve scrupolosamente conformarsi ad esso. Per farlo, può avvalersi della sua opera, nella quale, per così dire, è trascritto e reso comprensibile a tutti – in particolare al legislatore ⁽⁵⁾ – il libro della natura.

Come abbiamo ripetuto più volte, tuttavia, il lavoro di Wolff non consiste semplicemente nell'osservazione della natura – o meglio, della realtà sociale – quanto piuttosto nel giudizio di non contraddittorietà logica che lega le conclusioni alle premesse. Perciò, per fare un esempio, l'obbligazione ed il corrispondente diritto a nutrirsi rientrano all'interno del sistema di diritto naturale non solo – e non tanto – perché è evidente agli occhi dell'osservatore che l'uomo ha bisogno di nutrirsi, quanto perché tale obbligazione e tale diritto discendono logicamente – e necessariamente – dall'obbligazione di perfezione. Lo stesso vale per tutte le altre obbligazioni e diritti: essi possono ben corrispondere ai rapporti che innervano la realtà sociale, ma sono considerati da Wolff «di diritto naturale» in virtù soltanto del loro legame di non contraddittorietà logica col principio di perfezione. L'approccio wolffiano non è dunque di tipo sociologico o sperimentale, ma propriamente razionalistico. Ciò permette a Wolff di rivendicare la completezza del suo sistema e di presentarlo quale base filosofica per una successiva opera di codificazione. È quel che affermano coloro che fanno risalire alla Scuola prussiana del diritto naturale la paternità – almeno filosofica – dell'*Allgemeines Landrecht* del 1796, nel quale possono scorgersi molti dei contenuti presenti nello *Jus naturae* e nelle *Institutiones* ⁽⁶⁾.

Il secondo elemento che caratterizza l'opera giuridica di Wolff è l'individualismo. Esso ricorre a più riprese nel discorso wolffiano, costituendo una sorta di filo conduttore delle *Institutiones* e dello *Jus naturae*. Individualistico è il punto di partenza dell'etica wolffiana, centrata sul dovere di perfezionamento del singolo individuo. Nonostante il tentativo di qualche autore di inserire tale dovere all'interno di un'oggettiva ed universale tensione al perfezionamento di tutto l'ordine cosmico ⁽⁷⁾, è indubbio che per Wolff il dovere di perfezionamento individuale sia il motore di tutta l'esperienza etica dell'uomo. La perfezione di se

⁽⁵⁾ Le *Institutiones* sono infatti dedicate a Federico II, principale destinatario dell'opera.

⁽⁶⁾ Cfr. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, cit., pp. 485-489 e pp. 500-512.

⁽⁷⁾ Cfr. BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, cit., pp. 78-96. Per la critica a questa tesi si veda *supra*, pp. 84-85.

stessi è il fine ultimo dell'agire umano, in tutte le sue dimensioni: giuridica, politica, morale, economica e, per certi versi, persino religiosa. I doveri verso se stessi hanno una priorità logica nei confronti degli altri, dal momento che il «motivo» dell'azione, sia essa rivolta agli altri o a Dio, è sempre lo stesso: la propria perfezione. In ciò si può ravvisare anche, come abbiamo detto, la ragione ultima per cui in Wolff manca una vera e propria distinzione fra diritto e morale: l'obbligazione giuridica non differisce da quella morale se non per il soggetto a cui è indirizzata; in entrambi i casi il motivo determinante dell'azione è quello – morale – della propria perfezione, ragion per cui la categoria dell'*honestum* assorbe quella dello *justum*. Il dovere di perfezionare se stessi, posto al vertice del sistema etico, accentua il carattere individualistico della concezione wolffiana del diritto naturale. Non soltanto l'individuo è considerato, come da tutti i giusnaturalisti moderni, il punto di partenza della riflessione giuridica e politica, ma esso appare anche come il centro insostituibile dei rapporti sociali: ciascuna azione è pensata, voluta e compiuta *da e per* l'individuo. Non che Wolff propugni un modello meramente egoistico, nel quale l'individuo vive senza gli altri, in una condizione di assoluta autosufficienza; il carattere individualistico del giusnaturalismo wolffiano non esclude, ma anzi suggerisce, una prospettiva filantropica, se non proprio altruistica, nella quale però l'adempimento dei doveri verso gli altri è condizionato – e finalizzato – all'adempimento degli irrinunciabili doveri verso se stessi («fatta salva l'obbligazione verso se stesso»).

Il modello propugnato da Wolff non vale soltanto nei rapporti fra individui, ma si estende analogicamente anche ai rapporti fra Stati. A tal proposito Wolff teorizza il concetto di *civitas gentium maxima*, unione di tutti gli Stati nazionali finalizzata al loro comune perfezionamento. Non si tratta della creazione di un grande Stato sovrano dotato di propri organi e – soprattutto – di *imperium* nei confronti degli Stati membri della *civitas*. Nella *civitas gentium maxima* gli Stati sono obbligati – come se fra loro esistesse un quasi-patto – a cooperare in vista del comune perfezionamento, fatta salva l'obbligazione di ogni nazione di realizzare la propria felicità e perfezione. Sicché anche qui «ciò che vale è pur sempre, in ultima istanza, l'etica dell'“interesse” del singolo Stato, allo stesso modo in cui tale principio vale per il singolo individuo»⁽⁸⁾.

⁽⁸⁾ BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, cit., p. 352. Le idee di Wolff circa le relazioni fra gli Stati sono espresse in particolare nello *Jus gentium methodo scientifica*

L'individualismo etico wolffiano sta alla radice anche dell'accentuazione del significato soggettivo del diritto. Perfettamente consapevole della duplicità di significati che il termine «diritto» può assumere, Wolff specifica che per «diritto naturale» egli intende la «potestà morale ad agire» e non la legge naturale. Questa precisa scelta di campo dimostra una volta di più la convinta adesione di Wolff all'istanza individualistica propria del giusnaturalismo moderno. Agli occhi del filosofo di Breslavia l'uomo è titolare di diritti ed obbligazioni che gli spettano in forza della sua stessa natura, l'insieme dei quali fa dell'individuo una *persona* morale.

Il presupposto individualistico trova infine la sua espressione più efficace nella dottrina del contratto sociale. È lì che emerge in tutta evidenza la finalità della dottrina giuridica e politica wolffiana, volta a porre le basi teoriche di uno Stato assoluto destinato a promuovere la perfezione dei singoli individui. In quest'ottica il contratto sociale è visto come l'atto fondativo dello Stato, consistente nell'accordo fra gli individui, che con esso costituiscono la società e pongono le condizioni dell'esercizio stesso del potere pubblico. L'edificio statale sorge dunque per espresso volere degli individui ed ha come fine il bene comune, condizione necessaria per il perfezionamento di ciascun consociato. La svolta assolutistica della teoria wolffiana non inficia d'altronde la coerenza col presupposto individualistico. In virtù del «razionalismo ottimistico» che contraddistingue la sua opera, Wolff non vede infatti alcuna contraddizione fra le ampie garanzie riservate a chi detiene il potere e la sfera di libertà dei singoli individui. Per il filosofo di Breslavia, se l'esercizio del potere avviene in maniera razionale la libertà dell'individuo non viene sacrificata, anzi viene valorizzata. Così anche l'obbligazione naturale di perfezione può essere adempiuta da ciascun individuo se lo Stato riesce a creare le condizioni per cui ciò risulti possibile. Ecco la funzione del bene pubblico, ragion d'essere dello Stato e limite all'esercizio del potere.

pertractatum; ma il concetto di *civitas gentium maxima* è egualmente sviluppato nelle *Institutiones* (cfr. Pars IV. c. I, § 1090 ss.). Questi aspetti della concezione wolffiana si ripresenteranno in un seguace della filosofia di Wolff, lo svizzero Eméric de Vattel, il cui *Droit des gens* (1758) occupa un posto importante nella teoria e nella storia giusnaturalistica delle relazioni internazionali (si vedano ad es. i §§ 14-16 dell'*Introduzione*, in cui vengono chiaramente riprese le idee di Wolff). Su de Vattel vedi F. MANCUSO, *Diritto, Stato, sovranità: il pensiero politico-giuridico di Emer de Vattel tra assolutismo e rivoluzione*, Napoli, 2002.

L'opera wolffiana si inserisce pienamente anche nel processo di secolarizzazione che caratterizza in profondità il giusnaturalismo moderno. A partire da Grozio – ma a ben vedere già in Gregorio da Rimini e in alcuni autori della Seconda Scolastica – cominciavano a manifestarsi i segni di una separazione – destinata col tempo a farsi sempre più accentuata – fra la sfera giuridica e politica e quella religiosa. Nel celebre prolegomeno 11 al *De jure belli ac pacis* Grozio affermava che «etiamsi daremus non esse Deum» il diritto naturale sarebbe rimasto immutato, sancendo di fatto una distinzione – se non una vera e propria separazione – fra la sfera giuridica e quella religiosa. Wolff riprende e sviluppa i temi groziani nell'*Oratio de Sinarum philosophia practica*, dove, come abbiamo visto, egli elogia la morale del popolo cinese, elaborata senza l'ausilio della religione né, tantomeno, della rivelazione. Il modello morale teorizzato da Wolff nelle opere successive viene infatti saldamente ancorato ai valori razionali, desumibili a partire dall'analisi della natura dell'uomo. Il primo di questi egli individua nella perfezione, che assume in Wolff un significato squisitamente umanistico, perdendo la propria connotazione religiosa. L'uomo wolffiano non ha infatti direttamente di mira la perfezione indicata da Cristo quale traguardo supremo della vita umana: «voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» ⁽⁹⁾, ma una perfezione umanistica, consistente nella massimizzazione delle proprie capacità razionali. Accentuando – e, per certi versi, assolutizzando – l'elemento razionale della natura umana, Wolff finisce con l'identificare la perfezione dell'uomo con la sua razionalità, escludendo di fatto dall'orizzonte etico tutto ciò che non attiene direttamente all'esercizio delle facoltà razionali, come ad esempio la fede.

Perdendo la morale ogni connotazione di tipo religioso, il carattere laico della teoria giuridica wolffiana non è messo in discussione nemmeno dalla mancata distinzione fra *justum* ed *honestum*. L'assorbimento del diritto all'interno della morale – esito principale della fondazione del diritto naturale sull'obbligazione (morale) di perfezione – non implica infatti la derivazione delle norme giuridiche dai precetti religiosi, né la «giuridicizzazione» dei precetti religiosi propugnata da Calvino. Se il diritto è fatto essenzialmente coincidere con la morale, quest'ultima viene in Wolff recisamente distinta dalla religione.

⁽⁹⁾ Mt 5, 48. Ho usato qui la traduzione ufficiale della CEI, *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, 2009.

L' incisiva presenza delle categorie del razionalismo, dell' individualismo e della secolarizzazione nel pensiero giuridico e politico wolffiano suggerisce di attribuire a quest' ultimo una posizione di grande rilievo nell' ambito della cosiddetta *Scuola del diritto naturale* moderno. Non nel senso che la concezione wolffiana abbia contribuito in maniera decisiva a formare l' indirizzo di pensiero di questa Scuola – l' opera di Wolff si colloca infatti quasi al termine dell' itinerario giusnaturalistico cominciato nei primi anni del XVII secolo con Grozio –, quanto perché essa riassume ed enfatizza gli elementi innovatori che il giusnaturalismo ha introdotto in Europa nell' età moderna. Non per niente Wolff è tradizionalmente considerato un epigono del giusnaturalismo laico, una sorta di sistematizzatore delle idee leibniziane e pufendorfiane, che ha aperto la strada alla filosofia – questa volta sì veramente innovativa – di Kant.

All' opera wolffiana va comunque attribuito l' indiscutibile merito di aver tratto dalle concezioni precedenti gli elementi necessari per fondare l' emergente ideologia codicistica. Più che negli autori che lo hanno preceduto è presente in Wolff l' idea che compito del filosofo del diritto sia quello di rintracciare nella natura le norme del diritto privato. È per questo motivo che lo *Jus naturae* e le *Institutiones* assomigliano a due trattati di diritto privato, contenendo nel dettaglio le norme che regolano i rapporti intersoggettivi fra gli individui. La stessa concezione politica, che su questo sistema di diritto naturale si fonda, rappresenta un tentativo di giustificare razionalmente il modello dell' assolutismo illuminato che si era nei fatti imposto nella Prussia settecentesca. A parere di Wolff esso costituisce l' unica forma di Stato veramente conseguente alle premesse iniziali. Se vogliamo ripercorrere le diverse tappe del pensiero wolffiano ci accorgiamo che non vi è alcuna discontinuità fra la premessa iniziale costituita dal principio di perfezione e la teoria politica. Il sovrano illuminato è il soggetto chiamato a dare attuazione concreta ai dettami del diritto naturale; a lui Wolff affida il compito di tradurre in norme positive quanto il diritto naturale comanda. Assistiamo in Wolff ad una convinta saldatura fra la dottrina giuridica (e morale) e la dottrina politica. Questa si lega a quella su una linea di assoluta continuità. Il governo politico della *civitas* trae la propria legittimità dalla conformità all' ordine giuridico e morale direttamente discendente dal principio di perfezione. Questa sua matrice pre-politica ne garantisce il carattere di razionalità e giustizia, e al tempo stesso lo preserva dall' arbitrarietà del potere. Tuttavia – e su questo punto è bene

soffermarsi in conclusione – il disegno giuridico-politico wolffiano offre il fianco, in maniera non molto differente dalle teorie hobbesiana e rousseauiana ⁽¹⁰⁾, all'avvento di una ideologia di tipo giuspositivistico. Ammantare di infallibilità l'operato del legislatore – che produce norme perfettamente conformi al diritto naturale – significa infatti fare del diritto positivo un sistema completo e del tutto autosufficiente. Una volta codificato il diritto naturale non ci sarebbe più bisogno di intervenire per apportare modifiche. E soprattutto il sistema codicistico che ne risulterebbe sarebbe dotato delle stesse caratteristiche del diritto naturale sostituendosi in tutto ad esso. La politica troverebbe un nuovo fondamento, che non sarebbe più l'ordine naturale, ma l'ordine positivo, per sua natura fondato sulla volontà – e, in qualche misura, sull'arbitrio – dell'uomo.

L'opera wolffiana si presta dunque ad essere osservata sotto una duplice prospettiva: da un lato quale coerente elaborazione teorica delle idee giusnaturalistiche risalenti a Grozio; dall'altro – e forse proprio in conseguenza di ciò – quale presupposto dell'ideologia giuspositivistica che, con l'avvento dei codici, avrebbe caratterizzato di lì a poco la cultura giuridica europea.

⁽¹⁰⁾ Si veda a questo proposito E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 111-116 e 121-127.

APPENDICE



JURIS NATURÆ PROLEGOMENA.

§. I.

Per *Jus Naturæ* hic intelligimus scientiam juris natura-*Juris Na-*
lis hominum & obligationum eidem respondentium. *turæ Defi-*
nitio.

Definitio hæc probe notanda venit, ut intelligatur, quænam nunc pertractare constituerimus. Nimirum docere intendimus, quomodo homo actiones suas liberas determinare teneatur, ut vitam hominis vivat : quod dum facimus, obligationes ejus naturales explicamus. Monstrare vero etiam volumus, quænam ut agat, vel non agat, moraliter possibile est : quod dum facimus, jus ejus naturale exponimus. E. gr. Homo obligatur ad capiendum cibum ac potum corporis conservandi gratia. Naturaliter igitur jus habet ad ea, quæ cibo ac potui inserviunt. Quamobrem ubi de obligatione ista naturali agetur, ibi etiam agemus de hoc jure naturali. Hoc ipso autem exemplo pater, jura naturalia & obligationes naturales sibi mutuo respondere. In discursu præliminari de philosophia in genere, quem Logi-
(*Wolffii Jus Naturæ Tom. I.*) A gicæ

PROLEGOMENI AL DIRITTO NATURALE

1. Definizione di *Diritto naturale*

Per *Diritto naturale* qui intendiamo la scienza del diritto naturale degli uomini e delle obbligazioni cui essi sono tenuti.

A questa definizione va rivolta la giusta attenzione, affinché si capisca l'oggetto di cui intendiamo ora occuparci. Certamente intendiamo mostrare in che modo l'uomo è tenuto a dirigere le sue azioni libere, affinché viva una vita da uomo: mentre facciamo ciò spieghiamo le sue obbligazioni naturali. Ma vogliamo anche mostrare che cosa è possibile affinché agisca o non agisca in modo morale: e mentre facciamo ciò spieghiamo il suo diritto naturale. Ad esempio l'uomo è obbligato a procurarsi da mangiare e da bere al fine di conservare la propria vita fisica. Pertanto ha naturalmente diritto a tutte quelle cose che occorrono per procurarsi da mangiare e da bere. Per cui quando si tratterà di questa obbligazione naturale, contemporaneamente tratteremo del corrispondente diritto naturale. Risulta chiaro da questo stesso esempio che vi è una reciproca corrispondenza fra diritti naturali e obbligazioni naturali. Nel *Discorso preliminare sulla filosofia in genere*, che abbiamo premesso alla *Logica*,

gicæ præmissimus, *Jus Naturæ* definivimus per scientiam actionum bonarum atque malarum (§. 68. *Disc. prælim.*), quia nondum supponere poteramus cognitum, quid juris & obligationis naturalis nomine veniat. Unde nobis suffecit, quomodocunque indicasse, quid in ea Philosophiæ parte, quæ juris naturalis nomine venit, doceatur. Actiones enim bonæ illæ sunt, ad quas committendas; malæ autem, ad quas omittendas per ipsam essentiam atque naturam humanam obligamur (§. 127. *part. 1. Phil. præct. univ.*) & non modo jus habemus ad actiones istas committendas, hæc vero omittendas (§. 158. *part. 1. Phil. præct. univ.*), verum etiam ad ea, sine quibus obligationi naturali satisfieri nequit (§. 159. *part. 1. Phil. præct. univ.*). Ea igitur explicaturus, quæ de actionibus bonis & malis tenenda sunt, & obligationes naturales, & jura hominis naturalia exponere tenetur. Quodsi actiones omnes essent indifferentes, ut perinde foret, quas-cunque committeremus, vel omitteremus; nulla daretur obligatio naturalis, nullum quoque jus naturale. Sed quoniam in ipsa essentia & natura hominis continetur ratio, cur hæc potius, actiones committat, quam omittat, alias vero omittat potius, quam committat: igitur & obligationes dantur naturales, juraque dantur naturalia. Et tam illas, quam hæc nosse tenemur, ut vitam homine dignam agamus. Postquam itaque distincte explicavimus, quid sit obligatio naturalis (§. 118. 129. *part. 1. Phil. præct. univ.*); quid jus naturale (§. 156. 160. *part. 1. Phil. præct. univ.*); Jus etiam naturæ clarius definire licuit, ut primo statim intuitu intelligatur, quodnam sit ejus objectum.

§. 2.

Cur in Jure Naturæ ex ipsa quidem essentia & natura hominis atque rerum, requirantur demonstrationes. *Quæ in Jure Naturæ traduntur, demonstranda sunt.* Etenim Jus Naturæ scientia esse debet (§. 1.), ut scilicet certam eorum, quæ in eodem traduntur cognitionem consequamur (§. 595. *Log.*). Quomobrem cum scientia sit habitus

abbiamo definito il *Diritto naturale* come la scienza delle azioni buone e cattive ⁽¹⁾, perché non potevamo ancora dare per conosciuto ciò che prende il nome di diritto e di obbligazione naturale. Pertanto ci è stato sufficiente avere indicato in qualche modo ciò che in quella parte della filosofia è inteso sotto il nome di diritto naturale. Le buone azioni, infatti, sono quelle che devono essere compiute in forza della stessa essenza e natura umana, mentre viceversa, le cattive sono quelle che siamo obbligati ad evitare per il medesimo motivo ⁽²⁾; e non solo abbiamo il diritto a compiere le prime azioni e ad omettere le seconde ⁽³⁾, ma siamo anche tenuti a fare tutto ciò senza cui un'obbligazione naturale non potrebbe essere adempiuta ⁽⁴⁾. Sono dunque sul punto di spiegare ciò che deve essere considerato come azione buona e azione cattiva, e di conseguenza esporre cosa sono le obbligazioni naturali ed i diritti naturali dell'uomo. Se infatti tutte le azioni fossero indifferenti, sarebbe come se, qualunque cosa compissimo od omettessimo, non si desse alcuna obbligazione naturale e nemmeno alcun diritto naturale. Ma poiché è contenuta nella stessa essenza e natura dell'uomo la ragione per cui egli deve fare anziché non fare certe azioni, oppure non farne anziché farne altre, si danno sia delle obbligazioni naturali, sia dei diritti naturali. E siamo tenuti a conoscere entrambi per vivere una vita degna per un uomo. Pertanto dopo che avremo spiegato distintamente cosa sia l'obbligazione naturale ⁽⁵⁾ e cosa il diritto naturale ⁽⁶⁾, la nostra opera potrà definire più chiaramente quale sia il suo oggetto, affinché sia compreso immediatamente.

2. Perché nel *Diritto naturale* le cose devono essere dimostrate

Ciò che viene trattato nel Diritto naturale deve essere dimostrato attraverso la stessa essenza e natura dell'uomo e delle cose. Infatti il *Diritto naturale* deve essere una scienza ⁽⁷⁾, affinché possiamo conseguire una conoscenza certa delle cose che in esso sono contenute ⁽⁸⁾. Perciò, poiché la scienza è

⁽¹⁾ *Discursus Praeliminaris*, c. III, § 68.

⁽²⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 127.

⁽³⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 158.

⁽⁴⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 159.

⁽⁵⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, §§ 118 e 129.

⁽⁶⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, §§ 156 e 160.

⁽⁷⁾ § 1.

⁽⁸⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. I, c. IV, § 595.

habitus demonstrandi, quod affirmamus, vel negamus (§. 594. *Log.*); quæ in Jure naturæ traduntur, demonstranda sunt. *Quod erat primum.*

Enimvero obligatio naturalis in ipsa hominis rerumque essentia atque natura rationem sufficientem habet (§. 129. *part. 1. Phil. pract. univ.*), cumque jus naturale vi legis naturalis homini competat (§. 160. *part. 1. Phil. pract. univ.*) atque adeo & ipsum rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia & natura agnoscat (§. 135. *part. 1. Phil. pract. univ.*); per ipsam hominis rerumque essentiam atque naturam intelligitur, quibusnam obligationibus naturaliter teneatur & quænam ipsi naturaliter competant jura (§. 56. *Ontol.*). Quoniam itaque obligationes istæ hæcque jura in Jure Naturæ traduntur, (§. 1.), ea autem quæ in Jure naturæ traduntur demonstranda sunt *per num. 1.* quæ in Jure Nature traduntur, ex ipsa hominis atque rerum essentia & natura demonstranda sunt. *Quæderat alterum.*

Patet adeo juri naturæ convenire methodum demonstrativam, ut de eo commentaturus muneris sui partes omnes adimplevisse minime censendus sit, qui alia, quam demonstrativa utitur methodo. Vulgo *Puffendorfius* jus naturæ demonstrasse dicitur: enimvero qui sic sentiunt, methodi demonstrativæ satis ignaros sese probant, & qui vel in *Mathesi*, vel in operibus nostris philosophicis fuerit versatus, quantum a veritate distet judicium abunde intelliget. Legat ea, quæ de methodo philosophica, eadem omnino cum scientifica, seu demonstrativa (§. 792. *Log.*), commentati sumus (§. 116. & *seqq. Disc. prelim.*) & inquireat, num *Puffendorfius* regulis ejusdem satisfecerit: nisi enim in re manifesta coæturare velit, eundem a methodo scientifica tantum abesse deprehendet, quantum distat a terra cælum. Hæc ideo monemus, ne actum agere videamur, nec præjudicium vergat in detrimentum veritatis. Eximvero etsi contendamus in

l'abito di dimostrare ciò che affermiamo o neghiamo ⁽⁹⁾, ciò che è contenuto nel *Diritto naturale* deve essere dimostrato. *Questa era la prima cosa da dimostrare.*

Infatti l'obbligazione naturale ha la propria ragione sufficiente nella stessa essenza e natura dell'uomo e delle cose ⁽¹⁰⁾, e dal momento che il diritto naturale compete all'uomo in forza della legge naturale ed esso stesso riconosce nella medesima essenza e natura dell'uomo e delle cose la propria ragione sufficiente ⁽¹¹⁾, si comprende dalla stessa essenza e natura dell'uomo e delle cose a quali obbligazioni si sia naturalmente tenuti e di quali diritti si sia naturalmente titolari ⁽¹²⁾. Poiché pertanto queste obbligazioni e diritti sono trattati nel *Diritto naturale* ⁽¹³⁾ – e d'altra parte quelle cose che sono trattate nel *Diritto naturale* devono essere dimostrate attraverso quelle di cui si parla nel *num. I* – essi devono essere dimostrati sulla base della stessa essenza e natura dell'uomo e delle cose. *Questo era il secondo punto.*

È chiaro che il metodo dimostrativo è così adeguato al diritto naturale, che colui che si serve di un metodo diverso da quello dimostrativo, e sta per commentare il diritto naturale, non deve ritenersi che abbia adempiuto tutte le parti del suo compito. Comunemente si dice che *Pufendorf* abbia dimostrato il diritto naturale: in realtà coloro che sostengono ciò dimostrano di non sapere bene cosa sia il metodo dimostrativo, e colui che fu esperto in matematica o nelle nostre opere filosofiche, capisce abbastanza quanto questo giudizio sia lontano dalla verità. Si leggano le cose che abbiamo accuratamente scritto a proposito del metodo filosofico ⁽¹⁴⁾, e le stesse assieme a quelle che abbiamo scritto sul metodo scientifico o dimostrativo ⁽¹⁵⁾, e si cerchi di vedere se *Pufendorf* abbia davvero soddisfatto queste regole: se infatti non si vuol contraddire una verità manifesta, ci si accorgerà essere *Pufendorf* tanto lontano dal metodo scientifico, quanto il cielo dista dalla terra. Di questo perciò ammoniamo il lettore, affinché non sembri che perdiamo tempo, né che il pregiudizio si volga a scapito della verità. In realtà, sebbene ribadiamo formalmente

⁽⁹⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. I, c. IV, § 594.

⁽¹⁰⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 129.

⁽¹¹⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 135.

⁽¹²⁾ *Philosophia prima sive ontologia*, Pars I, s. I, c. II, § 56.

⁽¹³⁾ § 1.

⁽¹⁴⁾ *Discursus praeliminaris*, c. IV, § 116 ss.

⁽¹⁵⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. III, c. III, § 792.

Jure Naturæ quæ traduntur, ex ipsa hominis rerumque essentia atque natura demonstranda esse; nequaquam tamen existimandam est, omnia immediate hinc demonstrari. Quæ enim immediate inde deducta sunt aliis demonstrandis interserviunt, quemadmodum in methodo scientifica fieri solet, ipsaque veritatum a se invicem dependentia postulat.

§. 3.

Leges naturales in J. N. demonstranda.

In Jure Naturæ demonstrandæ sunt leges naturales. Etenim in Jure Naturæ explicanda sunt jura & obligationes hominis naturalia (§. 1.). Sed obligatio naturalis omnis a lege naturæ venit (§. 141. 144. part. 1. *Phil. pract. univ.*) & jus naturale homini vi legis naturæ competit (§. 160 part. 1. *Phil. pract. univ.*), consequenter hominum obligationes & jura naturalia non intelliguntur nisi per leges naturales. In Jure igitur naturæ leges naturales explicandæ sunt. Enimvero quæ in Jure Naturæ traduntur, demonstranda sunt (§. 2.). Quamobrem leges naturales, quas demonstrari posse constat (§. 455. part. 1. *Phil. pract. univ.*), in Jure Naturæ demonstrandæ sunt.

Monuimus jam alias (*not. §. 160. part. 1. Phil. pract. univ.*), vulgo jus naturæ cum lege naturæ confundi. Quamobrem quando vulgo de Jure naturæ loquuntur, non nisi leges naturæ intelligunt. Nos autem ab inconstantia loquendi alieni unumquodque proprio suo nomine insignimus. Quoties itaque de Jure Naturæ loquimur, legem naturæ nunquam intelligimus, sed potius jus vi hujus legis seu naturaliter homini competens. Jus autem naturæ, quando pars Philosophiæ dicitur (§. 1.), systema legum naturalium est. Unde & *Jus Natura* definiri potest per legum naturalium scientiam.

§. 4.

Juris Naturæ a Philo-

Jus Naturæ supponit Philosophiam practicam universalem. Etenim in Philosophia practica universali tradun-

che ciò che viene trattato nel *Diritto naturale* deve essere dimostrato per mezzo dell'essenza dell'uomo e delle cose e della natura, non si deve tuttavia pensare che d'ora in poi sarà tutto dimostrato immediatamente. Le cose infatti che vengono in seguito immediatamente dedotte, servono a dimostrarne altre, come suole accadere nel metodo scientifico, e come richiede del resto l'interdipendenza delle singole verità.

3. Nel *Diritto naturale* devono essere dimostrate le leggi naturali

Nel Diritto naturale devono essere dimostrate le leggi naturali. In realtà nel *Diritto naturale* devono essere illustrati i diritti e le obbligazioni naturali dell'uomo ⁽¹⁶⁾. Ma ogni obbligazione naturale deriva dalla legge di natura ⁽¹⁷⁾ e il diritto naturale compete all'uomo in forza della legge di natura ⁽¹⁸⁾; di conseguenza le obbligazioni e i diritti naturali degli uomini non si possono comprendere se non attraverso le leggi naturali. Nel *Diritto naturale* pertanto devono essere illustrate le leggi naturali. Infatti ciò che viene trattato nel *Diritto naturale* deve essere dimostrato ⁽¹⁹⁾. Perciò le leggi naturali, le quali risulta possano essere dimostrate ⁽²⁰⁾, devono esserlo nel *Diritto naturale*.

Abbiamo già avvertito altre volte ⁽²¹⁾ che generalmente il diritto naturale viene confuso con la legge naturale. Perciò quando in genere si parla di diritto naturale non si intendono che le leggi naturali. Noi, che siamo contrari all'incostanza lessicale, attribuiamo a ciascuna delle due categorie il suo proprio nome. Tutte le volte pertanto che parliamo di diritto naturale, non intendiamo mai la legge naturale, ma piuttosto il diritto che in forza di questa legge o, meglio, naturalmente, compete all'uomo. D'altra parte il diritto naturale, quando è inteso come parte della filosofia ⁽²²⁾, consiste nel sistema delle leggi naturali. Ragion per cui il diritto naturale può essere definito come la scienza delle leggi naturali.

4. La dipendenza del *Diritto naturale* dalla *Filosofia pratica universale*

Il Diritto naturale presuppone la Filosofia pratica universale. Difatti nella *Filosofia pratica universale* sono trattati

⁽¹⁶⁾ § 1.

⁽¹⁷⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, §§ 141 e 144.

⁽¹⁸⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 160.

⁽¹⁹⁾ § 2.

⁽²⁰⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. V, § 455.

⁽²¹⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, nota § 160.

⁽²²⁾ § 1.

duntur principia juris naturalis (§. 6. part. 1. *Phil. pract. philosophia univ.*). Quoniam itaque in jure naturali quæ traduntur demonstranda sunt (§. 2.), demonstrationes autem supponunt principia (§. 561. *Log.*), consequenter quælibet Philosophiæ pars supponit eam in qua principia ejusdem traduntur; Jus Naturæ supponit Philosophiam practicam universalem.

Quamobrem cum principiis probe imbutum possidere debeas animum, antequam ad demonstrationes alicujus disciplinæ accedas; necesse est Philosophiam practicam universalem probe cognitam perspectamque habere, antequam ad Jus Naturæ legendum accedas. Videbimus in ipsa tractatione, initio præsertim, provocari ad ea, quæ in Philosophia practica universali explicata & demonstrata sunt. Quamobrem ubi hæc vel ignoraveris, vel non satis intellexeris, hærebit aqua non modo in iis, in quibus ad ista principia provocatur vel in quibus termini ibidem definiti adhibentur, verum etiam in sequentibus, quæ ex hisce ulterius deducuntur. Quod si ergo in studio Juris Naturæ feliciter progredi volueris, studium Philosophiæ practicæ universalis eidem præmittendum.

§. 5.

Jus naturæ scitu maxime necessarium, seu cognitio Juris naturæ maxime necessaria. Etenim in Jure naturæ demonstrantur leges naturales (§. 3.) docentur etiam jura, quæ naturaliter nobis competunt, & obligationes, quibus per ipsam essentiam & naturam nostram tenemur (§. 1.). Ex eodem igitur discimus, quomodo actiones nostras liberas determinare debeamus (§. 131. part. 1. *Phil. pract. univ.*), quid a nobis fieri, quid non fieri necesse sit (§. 118. part. 1. *Phil. pract. univ.*) & quid jure nostro agamus. Cum nemo in dubium vocare possit, quod hæc scitu maxime necessaria sint, quin cognitio juris naturæ scitu maxime necessaria sit dubitandum non est.

A 3

Ne-

i princìpi del *Diritto naturale* ⁽²³⁾. Poiché pertanto ciò che viene trattato nel *Diritto naturale* deve essere dimostrato ⁽²⁴⁾ e, d'altra parte, le dimostrazioni presuppongono i princìpi ⁽²⁵⁾, di conseguenza qualsivoglia parte della filosofia presuppone quella in cui sono trattati i suoi princìpi; il *Diritto naturale* presuppone pertanto la *Filosofia pratica universale*.

Perciò, dovendosi possedere un animo educato correttamente ai princìpi prima di giungere alle dimostrazioni di una qualche disciplina, è necessario conoscere ed esaminare con cura la *Filosofia pratica universale* prima di arrivare a leggere il *Diritto naturale*. Vedremo in questa stessa trattazione, in special modo all'inizio, che saranno richiamate nozioni che sono state spiegate e dimostrate nella *Filosofia pratica universale*. Perciò ove queste vengano ignorate o non comprese a sufficienza, ci si incaglierà non soltanto su quelle affermazioni nelle quali ci si appella a questi princìpi o nelle quali vengono utilizzati termini lì appunto definiti, ma anche sulle conseguenze che da esse si possono trarre. Se dunque si vorrà progredire felicemente nello studio del *Diritto naturale*, si dovrà premettere ad esso lo studio della *Filosofia pratica universale*.

5. È necessaria la conoscenza del *Diritto naturale*

È assolutamente necessario conoscere la scienza del diritto naturale, ossia è assolutamente necessario lo studio del *Diritto naturale*. E difatti nel *Diritto naturale* vengono dimostrate le leggi naturali ⁽²⁶⁾, e sono insegnati anche i diritti che ci spettano per natura e le obbligazioni alle quali siamo tenuti in forza della stessa essenza e natura nostra ⁽²⁷⁾. Sempre dal *Diritto naturale* apprendiamo in che modo dobbiamo determinare le nostre azioni libere ⁽²⁸⁾, ciò che dobbiamo fare, ciò che è necessario non venga fatto ⁽²⁹⁾ e ciò che facciamo in base al nostro diritto. Poiché nessuno può mettere in dubbio che sapere tutto ciò sia assolutamente necessario, nemmeno si può dubitare che la conoscenza del *Diritto naturale* sia assolutamente necessaria.

⁽²³⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, proleg. 6.

⁽²⁴⁾ § 2.

⁽²⁵⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. I, c. II, § 561.

⁽²⁶⁾ § 3.

⁽²⁷⁾ § 1.

⁽²⁸⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 131.

⁽²⁹⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. II, § 118.

Necessitatem cognitionis Juris naturæ rationibus generalibus adstruimus. Quodsi ad particularia descendere luberet, multo adhuc clarius eadem pateret. Sed nolumus sumere, quæ nondum a nobis demonstrata sunt, præsertim cum rationes istæ generales ambitu suo omnes particulares complectantur & in sinu quasi suo foveant. Ut tamen Juris naturæ præstantia & cognitionis ejusdem necessitas uberius percipiatur; quamnam utilitatem habeat & quibus ejus notitia apprime necessaria sit, disertius declarare lubet, quantum ferunt principia in philosophia practica universali demonstrata.

§: 6.

Juris naturæ cognitio ad culturam virtutis necessaria.

Qui virtutem colere voluerit, ei cognitio Juris naturæ necessaria. Cum enim virtus sit habitus actiones suas legi naturali conformiter dirigendi, vitium vero habitus actiones suas contraria ratione dirigendi quam lege naturali præscribitur §. 321. 322 *part. 1. Philos. pract. univ.*; qui virtutem colere atque adeo vitium fugere voluerit, ei lex naturæ perspecta atque cognita esse debet. Quoniam itaque leges naturales demonstrantur in Jure naturæ (§. 3.); qui virtutem colere voluerit, ei cognitio Juris naturæ necessaria.

Ideo Jus naturæ theoriam Ethicæ continere diximus (*not. §. 68. Disc. pralim.*). Quo magis Jus naturæ excolitur, eo magis virtutem perficere datur. Non sufficit habere voluntatem constantem atque perpetuam nil quicquam faciendi nisi quod legi naturæ conforme est; sed requiritur, ut actiones eidem convenienter actu determinentur. Quomodo vero actiones eidem conformare poteris, nisi noveris, quid ea velit? E. gr. Justus non es, nisi unicuique jus suum tribuas. Enimvero quomodo jus suum unicuique trituere poteris, nisi noris, quodnam alteri jus sit. Docet hoc Jus naturæ (§. 1.). Quamobrem si justum te præbere volueris aliis, Juris naturæ notitia instructus esse debes. Etsi serium ac firmum

Abbiamo sinora sostenuto la necessità della conoscenza del diritto naturale con ragioni generali, che se si vorrà scendere ai particolari, la stessa necessità risulterebbe ancora più chiara. Ma non vogliamo dare per acquisite certe cose che non abbiamo ancora dimostrato, specialmente quando queste ragioni generali comprendono nel proprio ambito e quasi riscaldano al proprio seno tutti i particolari. Affinché tuttavia sia compresa con maggiore ricchezza la preminenza del *Diritto naturale* e la necessità della sua conoscenza, quale utilità abbia e per quali motivi prima di tutto sia necessaria la sua conoscenza, si intende mostrare in modo chiaro ed esatto quale apporto diano i princìpi già dimostrati nella *Filosofia pratica universale*.

6. La conoscenza del *Diritto naturale* è necessaria per coltivare la virtù

A chi vuole coltivare la virtù è necessaria la conoscenza del Diritto naturale. Essendo infatti la virtù l'abito di dirigere le proprie azioni in modo conforme alla legge naturale, ed il vizio l'abito di dirigere le proprie azioni secondo princìpi contrari a quelli prescritti dalla legge naturale ⁽³⁰⁾, a colui che volesse coltivare la virtù e tanto più evitare il vizio, deve essere ben nota e conosciuta la legge naturale. Poiché pertanto le leggi naturali sono dimostrate nel *Diritto naturale* ⁽³¹⁾, a colui che vuole coltivare la virtù è necessaria la conoscenza del *Diritto naturale*.

Per questo abbiamo detto che il *Diritto naturale* contiene la teoria dell'etica ⁽³²⁾. Quanto più uno onora il diritto naturale tanto più gli è concesso di perfezionare la virtù. Non è sufficiente avere una volontà costante e perpetua di fare nient'altro se non ciò che è conforme alla legge naturale; è richiesto anche che le azioni siano effettivamente determinate in modo coerente con essa. Ed in che modo potresti conformare ad essa le azioni, se non conoscendo ciò che essa vuole? Ad esempio non saresti giusto se non dessi a ciascuno il suo diritto. Ma in che modo potresti dare a ciascuno il suo diritto se non conoscessi qual è il diritto dell'altro? Questo insegna il *Diritto naturale* ⁽³³⁾. Perciò se vuoi dimostrarti giusto verso gli altri, devi conoscere il *Diritto naturale*. Anche se avessi un serio e fermo

⁽³⁰⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, §§ 321 e 322.

⁽³¹⁾ § 3.

⁽³²⁾ *Discursus praeliminaris*, c. III, nota § 68.

⁽³³⁾ § 1.

num tibi sit propositum tribuendi unicuique jus suum, esse ferio detesteris, quod idem non tribuatur; non tamen facies, quod justum est, ubi ignoraveris, quodnam sit jus alteri, immo injustus eris, ubi tibi justissimus videberis. Voluntatis tuæ tibi conscius pertinaciter in injuste agendo persistes, nec ab injustitia te avocari ullo modo patieris injustissimus hominum, cum justitia nil quicquam magis tibi in delictis sit, quæ, dum semper in ore est, in factis nunquam conspicitur. Eodem modo sese res habet in omni reliqua virtutum specie. Exemplo nobis sunt, qui amore pietatis ducti Neo-Pharisæorum gregi se associant, facta sua ex voluntate merentes, cujus sibi sunt consci, non ex lege naturali, quam ignorant & cujus se notitia carere posse arbitrantur. E. gr. persuadent sibi, quod sufficiat nosse, quod justum esse debeamus non concupiscentes ea, quæ sunt alterius; sed cum ex jure naturæ non didicerint, quænam sint alterius, aliena appetunt, a quibus concupiscendis sibi videntur maxime alieni, & in alios injurii sunt, dum neminem a se lædi existimant. Tanto malo non afferetur medela, nisi juventus ad solidam Juris naturæ cognitionem tempestive adducatur. Quantum noceat Juris hujus ignorantia, suo tempore in Philosophia morali & civili luculentius offensuri sumus.

§. 7.

Qui summum bonum consequi & felicitatis compos fieri voluerit; ei Juris naturæ cognitio necessaria. Etenim summum bonum consequi non datur nisi legis naturalis custodia (§. 378. part. 1. Phil. pract. univ.), nec sine ea idem conservari (§. 379. part. 1. Phil. pract. univ.) nec felix quisquam esse potest (§. 399. part. 1. Phil. pract. univ.). Quamobrem qui summum bonum consequi ac felicitatis compos fieri voluerit, ei legis naturæ cognitio necessaria. Enimvero leges naturæ demonstrantur in Jure naturæ (§. 3.), ut adeo aliunde, quam ex eodem hauriri

proposito di dare a ciascuno il suo diritto, anche se protestassi seriamente qualora ciò non avvenisse, tuttavia non faresti ciò che è giusto se ignorassi quale sia il diritto dell'altro; anzi saresti ingiusto mentre a te sembrerebbe di essere estremamente giusto. Se, consapevole della tua volontà, persistessi tenacemente nell'agire ingiustamente e non sopportassi in alcun modo di separarti dall'ingiustizia, saresti il più ingiusto fra gli uomini, dal momento che per te nulla sarebbe più gradito che la giustizia rimanga sempre sulla bocca e mai si veda nei fatti. Lo stesso vale per ogni altra specie di virtù. Ne sono un esempio coloro che, spinti dall'amore per il dovere, si uniscono alla folla di neo-farisei, misurando le proprie azioni in base alla propria coscienza, e non secondo la legge naturale che non conoscono e della cui mancata conoscenza possono ben essere consapevoli. Ad esempio, essi sono persuasi che basti sapere che dobbiamo essere giusti non desiderando le cose d'altri; ma non avendo appreso dal diritto naturale quali siano le cose d'altri, le desiderano, mentre sembra a loro di essere del tutto estranei dal desiderarle; e così sono ingiusti verso gli altri, proprio mentre ritengono di non ledere nessuno. Non c'è rimedio a tanto male, se la gioventù non viene tempestivamente educata ad una solida conoscenza del diritto naturale. Quanto nuoccia l'ignoranza di questo diritto lo mostreremo in modo più chiaro a suo tempo nella filosofia morale e civile.

7. La conoscenza del *Diritto naturale* è necessaria per conseguire il sommo bene e la felicità

A chi vuole conseguire il sommo bene e godere pienamente della felicità, è necessaria la conoscenza del Diritto naturale. Ed infatti non è dato ad alcuno di conseguire il sommo bene se non mediante l'osservanza della legge naturale ⁽³⁴⁾, né senza di essa è possibile conservarlo ⁽³⁵⁾, né alcuno può essere felice ⁽³⁶⁾. Perciò chi vuole conseguire il sommo bene e godere pienamente della felicità, ha bisogno di conoscere la legge di natura. Ed invero le leggi di natura sono dimostrate nel *Diritto naturale* ⁽³⁷⁾, cosicché una conoscenza certa delle leggi naturali non può che essere attinta da esso ⁽³⁸⁾.

⁽³⁴⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 378.

⁽³⁵⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 379.

⁽³⁶⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars I, c. IV, § 399.

⁽³⁷⁾ § 3.

⁽³⁸⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. I, c. III, § 568.

riri nequeat certa legum naturalium cognitio (§. 568. *Log.*). Patet itaque ei, qui summum bonum consequi & felicitatis compos fieri voluerit, Juris naturæ cognitionem necessariam esse.

Qui principia Philosophiæ practicæ universalis, ad quæ hic provocamus, intime perspecta habet, assensum propositioni præfenti non denegabit (§. 569. *Log.*). Ceteris obstant de summo bono & felicitate præjudicia. Relegenda hic sunt, quæ de summo bono (*not.* §. 374. *part.* 1. *Phil. pract. univ.*) & felicitate cum fortuna secunda non confundenda alibi annotavimus (*not.* §. 399. *part.* 1. *Philos. pract. univ.*). Nullibi magis regnant præjudicia, quam ubi de summo bono & felicitate hominis quaestio incidit: nullibi tamen magis quam hic nocent præjudicia.

§. 8.

Juris naturæ cognitio ad vitæ perfectæ studium necessaria.

Qui vitæ perfectæ studet, ei cognitio Juris naturæ necessaria. Qui enim vitæ perfectæ studet, ne latum quidem unguem a lege naturæ recedere debet, seu actiones suas omnes quoad minima legi naturali conformare tenetur (§. 17. *part.* 2. *Phil. pract. univ.*) & quo magis actiones suas legi naturæ conformat, eo propius ad vitam perfectam accedit (§. 18. *part.* 2. *Phil. pract. univ.*). Quoniam vero actiones suas legi naturæ conformare nequit, nisi qui certam ejus possidet cognitionem, qui vitæ perfectæ studet, ei certa legum naturalium cognitio esse debet. In jure naturæ demonstrantur leges naturæ (§. 3.) & quæ demonstrantur, earum certa datur cognitio (§. 568. *Log.*). Quoniam itaque ex Jure naturæ haurienda certa legum naturalium cognitio; qui vitæ perfectæ studet, ei cognitio Juris naturæ necessaria.

Nemo magis opus habet exasciata legum naturalium cognitione, quam qui vitæ perfectæ studet & ad eandem aspirat. In horum igitur gratiam imprimis condendum est legum

È chiaro pertanto che a chi vuole conseguire il sommo bene e godere pienamente della felicità, è necessaria la conoscenza del *Diritto naturale*.

Chi ha una conoscenza profonda dei principi della *Filosofia pratica universale*, ai quali qui ci appelliamo, non negherà il proprio assenso alla proposizione qui sostenuta ⁽³⁹⁾. Per quel che concerne gli altri, saranno loro di ostacolo i pregiudizi che hanno a proposito del sommo bene e della felicità. Va qui riletto quanto abbiamo osservato in altra opera sul sommo bene ⁽⁴⁰⁾ e sul non dover confondere la felicità con la sorte propizia ⁽⁴¹⁾. Da nessun'altra parte regnano maggiormente i pregiudizi, che laddove si discute del sommo bene e della felicità dell'uomo: e da nessun'altra parte che qui, tuttavia, i pregiudizi sono più dannosi.

8. La conoscenza del *Diritto naturale* è necessaria per soddisfare il desiderio di una vita perfetta

A chi desidera una vita perfetta, è necessaria la conoscenza del Diritto naturale. Chi infatti desidera una vita perfetta, non deve certamente allontanarsi neanche di una virgola dalla legge naturale, o meglio è tenuto a conformare tutte le sue azioni anche nei minimi dettagli alla legge naturale ⁽⁴²⁾; e quanto più rende conformi le proprie azioni alla legge naturale, tanto più gli è consentito di avvicinarsi ad una vita perfetta ⁽⁴³⁾. Poiché in verità non può conformare le proprie azioni alla legge naturale se non chi possiede una conoscenza sicura di essa, chi desidera una vita perfetta deve avere una conoscenza sicura delle leggi naturali. Nel *Diritto naturale* sono dimostrate le leggi naturali ⁽⁴⁴⁾ e di quelle che sono dimostrate si dà una conoscenza sicura ⁽⁴⁵⁾. Poiché pertanto dal *Diritto naturale* può essere attinta una conoscenza sicura delle leggi naturali, a chi desidera una vita perfetta, è necessaria la conoscenza del *Diritto naturale*.

Nessuno ha più grande bisogno di una conoscenza sgrossata delle leggi naturali di chi desidera una vita perfetta e ad essa aspira. In favore di questi, pertanto, va anzitutto fondato un sistema

⁽³⁹⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. I, c. III, § 569.

⁽⁴⁰⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars. I, c. IV, nota § 374.

⁽⁴¹⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars. I, c. IV, nota § 399.

⁽⁴²⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 17.

⁽⁴³⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 18.

⁽⁴⁴⁾ § 3.

⁽⁴⁵⁾ *Philosophia rationalis sive logica*, Pars II, s. I, c. III, § 568.

legum naturalium systema demonstrativa methodo. Quibus nimis difficile videtur vitæ perfectæ studium, si systema Juris naturæ methodo scientifica adornatum supponat; illi perpendant velim, quæ de vitæ moralis perfectione demonstravimus (§. 9 & seqq. part. 2. *Phil. pract. univ.*) sibi impudent, quod facultatis appetitivæ perfectionem faciliorem esse arbitrentur perfectione intellectus. Dolendum sane, quod hoc præjudicio teneantur plerique, quasi tantummodo artis sit perficere intelledum, in appetitu autem perficiendo nullum collocandum sit studium. Integra praxis moralis, quam in parte secunda Philosophiæ practicæ universalis proposuimus, contrarium loquitur. Immo idem clarius elucescet, ubi Philosophiam moralem ad formam scientiæ revocaverimus, qualem huc usque aliis Philosophiæ partibus induximus.

§. 9.

Cognitio Juris naturæ ad custodiam conscientie necessaria. Qui enim conscientiam suam custodire vult, ne latum quidem unguem a lege naturæ recedere debet (§. 633 part. 2. *Phil. pract. univ.*). Eodem igitur quo ante modo ostenditur, Juris naturæ cognitionem ad custodiam conscientiæ necessariam esse. Juris naturæ cognitio ad custodiam conscientie necessaria.

Qui ex Philosophiæ practicæ universalis parte utraque didicit, quanti momenti sit custodia conscientie, me tacente intelliget. quantus sit Juris naturæ fructus, quod id ad custodiam conscientie conducatur.

§. 10.

Qui culpæ nullius sibi conscius esse voluerit, Juris naturæ cognitione carere nequit. Etenim ullius culpæ si tibi conscius esse nolis, necesse est ut omnem facultatum tuarum usum, quem facere potes, in actionibus tuis omnibus legi naturali exacte conformandis (§. 680. part. 2. *Phil. pract. univ.*), adeoque necesse est ut certa legum natura Eadem necessaria ad animum ab omni culpa sensu liberum.

(*Wolffii Jus Naturæ Tom. 1.*)

B

tura-

di leggi naturali basato sul metodo dimostrativo. A coloro a cui sembra troppo difficile la propensione per la vita perfetta, per il fatto che essa presuppone un sistema di diritto naturale ordinato con metodo scientifico, vorrei che essi prendessero in considerazione le cose che abbiamo dimostrato a proposito della perfezione della vita morale ⁽⁴⁶⁾ e attribuissero a propria colpa il fatto di considerare la perfezione della facoltà *appetitiva* più agevole della perfezione dell'intelletto. C'è senz'altro da dolersi del fatto che questo pregiudizio sia comune a molti, quasi che sia una qualità perfezionare solamente il proprio intelletto, mentre non si debba fare alcuno sforzo per perfezionare gli appetiti. L'integra prassi morale, che abbiamo proposto nella seconda parte della *Filosofia pratica universale*, dimostra il contrario. Anzi, ciò appare più chiaramente ancora, laddove abbiamo ricondotto la filosofia morale alla forma della scienza, la quale peraltro abbiamo esteso anche ad altre parti della filosofia.

9. La conoscenza del *Diritto naturale* è necessaria per la custodia della propria coscienza

La conoscenza del Diritto naturale è necessaria per la custodia della propria coscienza. Chi infatti vuole custodire la propria coscienza, non deve certamente allontanarsi neanche di una virgola dalla legge naturale ⁽⁴⁷⁾. Pertanto allo stesso modo di cui sopra ⁽⁴⁸⁾, si dimostra che la conoscenza del *Diritto naturale* è necessaria alla custodia della propria coscienza.

Chi ha appreso, sulla base di entrambe le parti della *Filosofia pratica universale*, quanto sia importante la custodia della propria coscienza, capirà, senza bisogno che lo dica io, quanto essa sia il frutto del diritto naturale, poiché è esso che conduce alla custodia della coscienza.

10. La medesima conoscenza è necessaria per avere un animo libero da ogni senso di colpa

Chi vuole essere consapevole di non avere alcuna colpa, non può fare a meno di conoscere il Diritto naturale. Ed infatti se vuoi essere consapevole di non avere alcuna colpa, è necessario che tu faccia uso al massimo grado, nei limiti del possibile, di tutte le tue facoltà per conformare esattamente ogni tua azione alla legge naturale ⁽⁴⁹⁾; tanto più dunque è necessario che tu abbia una conoscenza sicura delle leggi naturali.

⁽⁴⁶⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. I, § 9 e ss.

⁽⁴⁷⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. III, § 633.

⁽⁴⁸⁾ § 8.

⁽⁴⁹⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. III, § 680.

ruralium cognitione sis instructus. Unde porro eodem modo colligitur, Juris naturæ cognitione carere minime posse eum, qui culpæ nullius sibi conscius esse voluerit, quo supra (§. 7.) evicimus, ad summum bonum & felicitatem consequendam juris naturæ cognitionem necessariam esse.

Qui novit, quanta pars felicitatis sit nullius sibi culpæ conscius esse (§. 685 part. 2. *Phil. pract. univ.*), necessitatem & præstantiam Juris naturæ hinc colliget. Non jam addimus plura, quæ suo demum loco patebunt, præsertim ubi de Jure Gentium egerimus. Dicta abunde sufficiant ad persuadendum utilitatem & necessitatem Juris naturæ, ut nemo argutari possit, non opus esse ut tantum studium in addiscendo Jure naturæ collocetur, quantum requirit lectio systematis, quod adornare visum est.

Prolegomenorum FINIS.



JU-

Da ciò si può concludere che chi vuole essere consapevole di non avere alcuna colpa, non può assolutamente fare a meno di conoscere il *Diritto naturale*, così come abbiamo dimostrato sopra che per conseguire il sommo bene e la felicità è necessaria la conoscenza del *Diritto naturale* ⁽⁵⁰⁾.

Colui che sa quanta parte della felicità dipenda dall'essere consapevoli di non aver alcuna colpa ⁽⁵¹⁾, ne fa conseguire la necessità e la preminenza del *Diritto naturale*. Non aggiungiamo più altri argomenti che emergeranno al momento opportuno, in special modo quando tratteremo del diritto delle genti. Le cose dette sin qui bastino abbondantemente a persuadere dell'utilità e della necessità del *Diritto naturale*, in modo tale che nessuno possa ciarlare non essere necessaria tanta applicazione per imparare il *Diritto naturale*, quanta ne richiede la comprensione del sistema che ci è apparso opportuno costruire.

FINE dei Prolegomeni

⁽⁵⁰⁾ § 7.

⁽⁵¹⁾ *Philosophia practica universalis*, Pars II, c. III, § 685.