

CHRISTIAN WOLFF E IL DILEMMA DI LAZZARO.
RAGIONE, VOLONTÀ E ORIGINE DEL MALE MORALE NEL
GIUSNATURALISMO WOLFFIANO.

DOI: 10.7413/18281567171

di Gianluca Dioni

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

**Christian Wolff and the dilemma of Lazzaro.
Reason, Will and the origins of moral evil in Wolff’s natural law.**

Abstract

This essay analyses the dynamics of deliberative process in Christian Wolff’s psychology, in order to rebuild the origins of evil and the nature of freedom, which characterizes the moral action in the Silesian philosopher’s practical system. The heuristic parabola starts from the exam of the concept of *percepturitio*, then it studies the dialectic between *voluptas*, *perfectio*, good and evil. Finally, after having analysed the sensitive appetite and the affections, it comes to outline the nature of will and its freedom.

Keywords: *Percepturitio*, *voluptas*, *perfectio*, good, evil, freedom.

1. «In omni perceptione praesente adest conatus mutandi perceptionem»¹: la dipendenza dell'appetito dalla rappresentazione

Prendendo in esame la facoltà appetitiva dell'anima umana ed il suo rapporto con la *facultas cognoscendi*, il saggio intende analizzare la dinamica del processo deliberativo nella psicologia di Christian Wolff, nel tentativo di ricostruire l'origine del male e la natura della libertà, che caratterizza l'azione morale nel sistema pratico elaborato dal filosofo slesiano. A tale scopo, invertendo l'ordine cronologico delle due *Psychologiae*², l'indagine prenderà avvio dallo studio del primo capitolo della seconda sezione della *Psicologia razionale*. Questa scelta è motivata dalla necessità di delineare, preliminarmente all'indagine della *facultas appetendi*, il concetto di *percepturitio*, definito dal giusnaturalista «impulso a mutare la percezione attuale»³. Ciò – a nostro avviso – consente di spiegare più chiaramente la dipendenza di ogni appetito dalla *vis repraesentativa*⁴, come è evidente da un'osservazione dello stesso filosofo: «quanto detto sinora riguardo alla *percepturitio*, lo diciamo con il solo fine di comprendere appieno la natura dell'appetito e per cogliere come questo scaturisca dalla forza dell'anima che si rappresenta l'universo»⁵. Nella *Psicologia empirica*, infatti, Wolff è perentorio al riguardo: «l'appetito trae origine dalla conoscenza e, tuttavia, non per mezzo di salti»⁶,

¹ C. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in *G.W.* [1994], II, 6, § 480, pp. 395-396. Salvo diversa indicazione, le opere di Christian Wolff saranno citate secondo l'edizione dei *Gesammelte Werke*, a cura di J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann, M. Thomann, Olms, Hildesheim. A tale edizione si riferisce la sigla *G.W.*, seguita dall'anno di pubblicazione, dall'indicazione della sezione (I. *Deutsche Schriften*, II. *Lateinische Schriften*, III. *Materialien und Dokumente*) e del volume corrispondente.

² La parabola gnoseologica, da Wolff intrapresa per edificare la propria dottrina psicologica, prende avvio – com'è noto – dalla *Psychologia empirica*, ove il filosofo svolge l'analisi delle facoltà dell'anima umana ricorrendo all'esperienza, per culminare nella *Psychologia rationalis*, che costituisce, invece, il tentativo di dedurre razionalmente e confermare quanto formulato empiricamente. In ciò, «lo psicologo imita *in re* l'astronomo, il quale dalle osservazioni ricava la teoria e, di nuovo, mediante le osservazioni prova la teoria dedotta, ed è così indotto ad osservazioni, che diversamente non gli si sarebbero presentate alla mente»: C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1738, in *G.W.* [1968], II, 5, prolegomena, § 5, pp. 3-5 (*ora e di seguito tutti i brani in latino ed in lingua straniera riportati in italiano sono stati tradotti – salvo diversa indicazione – da chi scrive*).

³ «Conatus mutandi perceptionem praesentem dicitur *Percepturitio*. Quamobrem cum in omni perceptione praesente adsit conatus mutandi perceptionem; in omni perceptione adest *percepturitio*»: *Psychologia rationalis*, cit., § 481, p. 396.

⁴ Su tale punto teorico cfr. A. Thomas, *Zwischen Determinismus und Freiheit. Zum Problem des Intellektualismus in Wolffs praktischer Philosophie*, in J. Stolzenberg-O.P. Rudolph (Hrsg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004, in *G.W.* [2007], III, 103, pp. 127-144.

⁵ *Psychologia rationalis*, cit., § 482, pp. 396-397.

⁶ *Psychologia empirica*, cit., § 509, pp. 396-397.

e, giacché dobbiamo «riconoscere distintamente la genesi dell'appetito e dell'avversione, essendo tale conoscenza il fondamento di tutta la filosofia morale, tanto da dedurre da questa fonte ogni principio del diritto»⁷, non possiamo fare a meno di ripercorrere l'*iter* argomentativo sviluppato dal pensatore nella *Psicologia razionale*, al fine di dar conto della dipendenza della facoltà appetitiva dalla *facultas cognoscendi*.

A tale proposito, analogamente alla dimostrazione dell'esistenza dell'anima umana⁸, Wolff àncora la propria argomentazione ad un giudizio intuitivo fondato su un'esperienza indubitabile. «Nell'anima le percezioni mutano in continuazione» – osserva difatti il filosofo – «succedendosi reciprocamente le une alle altre, come ognuno può esperire in se stesso»⁹. Avendo precedentemente dimostrato che le percezioni sono il risultato dell'azione continua della forza di rappresentazione dell'anima, che ordina e perfeziona¹⁰ il dato sensibile della *sensatio* nelle diverse *facultates* razionali¹¹, Wolff prosegue rilevando che, in conformità con la definizione di forza, quale «ininterrotto conato ad agire»¹², la *vis repraesentativa* «tende senza soluzione di continuità a modificare lo stato del soggetto,

⁷ *Psychologia rationalis*, cit., § 482, pp. 396-397.

⁸ Utilizzando principi cartesiani, Wolff deduce il fondamento dell'esistenza dell'anima umana dalla costante esperienza della *cogitatio*, vale a dire della consapevolezza di noi stessi e delle cose che ci circondano. «È sufficiente la sola attenzione alle nostre percezioni per essere certi della cosa» (*Psychologia empirica*, cit., § 11, p. 9), afferma il giusnaturalista, ricorrendo anche alla prova del dubbio, che risulta essere una conferma del fondamento esperienziale della nostra esistenza.

⁹ *Psychologia rationalis*, cit., § 480, pp. 395-396.

¹⁰ Al riguardo, Paola Rumore ha acutamente osservato: «Il passaggio attraverso questi diversi momenti, seppur non necessario, avviene in maniera graduale: rivolgendo l'attenzione alle rappresentazioni consentiamo loro l'ascesa verso il sommo grado di distinzione (...). Per illustrare questo processo di chiarificazione progressiva delle rappresentazioni Wolff ricorre alla diffusa metafora della luce che dissipa le tenebre dell'anima, facendola passare dal *regnum tenebrarum* al *regnum lucis*. Si badi che quest'immagine del *regnum tenebrarum*, poi abbondantemente recuperata nella *Metaphysica* di Baumgarten, ha costituito un importante momento di riflessione per Kant, il quale arriverà proprio di qui a concepire che entro la dimensione dell'oscurità possano svolgersi importanti attività psichiche (...). Peraltro, proprio la metafora della luce dell'anima ha spinto Tonelli a supporre, non senza un solido fondamento, che lo stesso concetto di *Aufklärung* sia in qualche misura debitore nei confronti di questa concezione tipicamente illuminista della filosofia come processo di chiarificazione delle rappresentazioni»: P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze, 2007, pp. 65-66. È, infine, opportuno rilevare che Mariano Campo definisce l'attività della *facultas cognoscendi* quale «gnoseologia dell'illuminazione»: cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, p. 389.

¹¹ Su tale punto teorico, mi sia permesso di rimandare a G. Dioni, *Vedere il mondo in uno specchio senza trasformare il sogno in realtà. Il problema della libertà nel processo cognitivo wolffiano*, in «Heliopolis. Culture Civiltà Politica», anno XVII, n. 2 (2019), pp. 53-73.

¹² Cfr. C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae, 1736, § 725, p. 322. In linea con questa definizione, la forza di rappresentazione dell'anima ha in sé la ragione sufficiente dell'esistenza del

cui inerisce»¹³, e, di conseguenza, «in ogni percezione attuale è presente un conato a modificare [tale] percezione»¹⁴, vale a dire, «in ogni percezione è insita una percepturatio»¹⁵. Per cogliere il significato di questo che fu un neologismo trovato da Leibniz, il quale è frutto della sostantivazione del participio futuro di *percipio*, oltre all'*etymologia vocabuli*¹⁶, è particolarmente efficace l'analogia utilizzata da Wolff, il quale assimila l'*anima percepturiens* allo stomaco affamato, che, contraendosi in una 'pseudo-peristalsi', dà vita allo stimolo della fame. Svolgendo tale similitudine, è possibile equiparare lo stimolo della fame alla *perceptio praevisa*, ossia alla *conscientia* di poter soddisfare in un futuro prossimo tale percezione, quale risultato preconizzato dalla *percepturatio*. Al riguardo Wolff afferma: «*perceptionem praevidere dicimur, quatenus nobis conscii sumus nos eam habere posse*»¹⁷. Da questa citazione è evidente che la condizione per avere una *perceptio praevisa* risieda nella consapevolezza che l'anima ha della *percepturatio* e che esiste una consapevolezza delle cose percepibili e, allo stesso tempo, la consapevolezza di sé. Se, ad esempio, vedo una bottiglia di buon vino che ho degustato in passato, me ne ricordo immediatamente l'ottimo sapore, divenendo consapevole di poter avere ancora una tale percezione. Di conseguenza, prevedo quest'ultima ed avvio un processo psicologico che, originato e stimolato dal *conatus*, mira a realizzare la *perceptio praevisa*. È quindi evidente che il conato a modificare la percezione attuale – così come nell'esempio dato dalla *percepturatio* stimolata dalla vista della bottiglia – una volta arricchito dalla sua

movimento (cfr. *ivi*, § 721, p. 321), vale a dire dei pensieri, quali azioni della mente. Così, Wolff può affermare che «con la forza dell'anima si attualizza ciò che grazie alle sue facoltà è concepito come possibile» (*Psychologia rationalis*, cit., § 55, pp. 36-37) sancendo la netta distinzione tra *vis* e *facultates*, le quali vengono considerate rispettivamente essenza (cfr. *ivi*, §§ 66-67, pp. 45-46) ed attributi dell'anima umana (cfr. *ivi*, § 454, pp. 371-372). In sostanza, «la forza dell'anima, il *conatus* che rappresenta la sua essenza più propria e la spinge ininterrottamente al cambiamento, permette alle potenzialità dell'anima di divenire atto. L'anima conosce attivamente e attivamente desidera in quanto è mossa da questa interna forza che la spinge a conoscere e a desiderare»: V. Gessa-Kurotschka, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Guerini Scientifica, Milano, 1996, p. 40. Su tale punto teorico si veda anche R. Ciafardone, *Kraft und Vermögen bei Christian Wolff und Johann Nicolaus Tetens mit Beziehung auf Kant*, in J. Stolzenberg-O.P. Rudolph (Hrsg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, cit., in *G.W.* [2007], III. 102, pp. 405-414.

¹³ *Psychologia rationalis*, cit., § 480, pp. 395-396.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, § 481, p. 396.

¹⁶ Cfr. *ivi*, § 481, p. 396.

¹⁷ *Ivi*, § 488, p. 404.

appercezione, dia atto alla *perceptio praevisa*, realizzando il fine del movimento innescato dalla *percepturitio* stessa.

Arriviamo qui al cuore della teoria dell'azione morale wolffiana, perché, associando alla *percepturitio* l'idea di *voluptas* quale conoscenza intuitiva della perfezione, vera o apparente¹⁸, il filosofo individua la genesi di ogni appetito nella facoltà conoscitiva¹⁹. «Quando l'anima, che percepisce il suo corpo e se lo rappresenta come il veicolo di sensazioni e percezioni che vuole produrre, unisce all'idea delle sensazioni e delle percezioni future l'idea di piacere, per la legge generale che regola l'attività dell'anima è spinta a produrre le sensazioni-percezioni atte a procurarle piacere. L'appetito (...) è dunque ciò che fornisce la direzione del movimento in cui la *percepturitio* consiste»²⁰. In tale cornice euristica, infatti, «se alla percezione prevista è collegata l'idea di piacere, la *percepturitio* si dirige in essa. Se, [invece, alla percezione] è collegata l'idea di disgusto ossia di fastidio, [la *percepturitio*] si ritrae da essa»²¹. Più precisamente, «la direzione della *percepturitio*, ossia del conato a cambiare la percezione presente nella percezione prevista, è ciò che è detto *appetito*. Di conseguenza, possiamo definire [l'appetito] come la disposizione alla percezione prevista (...) [o anche come] la facoltà del dirigere la *percepturitio* nella percezione prevista»²². Specularmente, «la direzione della *percepturitio*, ossia del conato a trasformare la percezione presente nel senso opposto alla percezione prevista, è ciò che è detto *avversione*. Pertanto, possiamo definire [l'avversione] come un conato teso ad impedire che la percezione prevista abbia luogo in noi (...) [o anche come] la facoltà del dirigere la *percepturitio* nel senso opposto alla percezione prevista»²³. Riutilizzando l'esempio del vino, è possibile, così, affermare che «se, degustandolo, ci dilettiamo con il sapore che percepiamo, lo

¹⁸ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 511, p. 389.

¹⁹ Mariano Campo individua nella *voluptas* e nella *percepturitio* le due 'molle' che 'innescano' nella dottrina wolffiana la deduzione dell'appetito dalla rappresentazione: «Ci resta adesso l'ultima parte della deduzione, quella che riguarda il sentimento, l'appetizione e la volontà. (...). Per poter operare la deduzione, Wolff introduce due molle: la *voluptas* e la *percepturitio*. (...). Abbiamo in esse il momento sentimentale e il momento dinamico, necessari e sufficienti per la genesi della *facultas appetendi*. La loro sinergia è ben visibile»: M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit., pp. 372-374.

²⁰ V. Gessa-Kurotschka, *Il desiderio e il bene*, cit., p. 50.

²¹ *Psychologia rationalis*, cit., § 489, pp. 404-406.

²² Ivi, § 495, pp. 411-412.

²³ Ivi, § 496, pp. 412-413.

desideriamo. Il sapore, dal quale percepiamo piacere, è la percezione prevista. Siamo, pertanto, spinti a produrre in noi la percezione di [tale] sapore, (...) verso di essa è diretta la *percepturatio*, così affermiamo correttamente di voler bere»²⁴. In tale quadro teorico, Wolff osserva che «*all'appetizione dell'anima corrisponde il movimento del corpo e dei suoi organi, per mezzo dei quali nell'universo si consegue la posizione in cui può avere luogo la percezione prevista*»²⁵.

Chiarito il 'meccanismo', che nell'interpretazione wolffiana dà vita all'appetito, diviene ora necessario prendere in esame la partizione della facoltà appetitiva, modellata anch'essa, sulla falsariga della facoltà cognitiva, in una parte inferiore, l'appetito sensitivo, e in una parte superiore, la *voluntas* e la *noluntas*, o appetito razionale. Preliminarmente, però, è necessario, analizzare il concetto di *voluptas*, nel tentativo di delineare la dialettica 'virtuosa' e 'viziosa', che lo lega alle idee di perfezione e di imperfezione, di bene e di male.

2. *Voluptas, perfectio, bonum et malum*, e il seme di ogni male morale²⁶

Nella psicologia wolffiana, i concetti di *voluptas*, *perfectio*, *bonum* e *malum* si articolano in una prospettiva teorica spiroidale che, avvolgendoli e collegandoli, li svolge e dipana in uno spettro di significati armonici e dissonanti, che, qualora si ordinino in *consensus*, costituiscono il fondamento di ogni virtù morale, per dar vita, invece, al vizio, nel caso in cui il loro *nexus* sia improntato al *dissensus*²⁷. Ciò risulta chiaramente sin dal primo paragrafo della seconda parte della *Psychologia empirica*, dedicata allo studio della facoltà appetitiva, ove Wolff afferma: «dalla conoscenza dapprima nasce il piacere, segue poi il giudizio sulla bontà dell'oggetto ed infine da ciò nasce l'appetito. Nel caso opposto, invece, dalla conoscenza della cosa trae origine primariamente il disgusto, poi il giudizio secondo cui la cosa è cattiva, dal quale, infine, deriva l'avversione»²⁸. In sostanza, nel rendere attuale l'appetito o l'avversione, la dinamica dell'azione morale trae origine

²⁴ Ivi, § 495, pp. 411-412.

²⁵ Ivi, § 501, p. 421.

²⁶ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 511, p. 389.

²⁷ In quanto predicato fondamentale di ogni imperfezione, secondo Wolff, «*dissensus* vero consistit in contrarietate tendentiarum ad commune aliquod obtinendum»: *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 504, pp. 229-230.

²⁸ *Psychologia empirica*, cit., § 509, pp. 387-388.

dalla percezione, che origina la conoscenza storica²⁹ per mezzo della sensazione, si arricchisce, poi, della *voluptas* o del *taedium*, che hanno in sé rispettivamente l'idea intuitiva della perfezione o dell'imperfezione, per completarsi, infine, con il giudizio sulla qualità, buona o cattiva, dell'oggetto conosciuto, ossia sulla sua disposizione a contribuire alla *perfectio* o alla *imperfectio* del soggetto agente. Più precisamente, nell'interpretazione wolffiana, la *voluptas* ed il *taedium* «nascono da una percezione confusa della perfezione e dell'imperfezione»³⁰, al punto che, proprio per tale ragione, è possibile confondere la *voluptas* vera³¹ con quella apparente. Del resto, Wolff lo afferma chiaramente, quando rileva che la *voluptas* percepita dalla *cognitio* risulti essere un *boni criterium fallax*³². «Giacché il piacere è percepito non solo da ciò che è buono, ma anche da ciò che appare essere buono, può sicuramente accadere che anche dal vero bene sia percepito un piacere soltanto apparente. Per tale motivo, non è possibile ritenere una cosa un bene, perché da essa percepiamo piacere. E in effetti, non è un bene il bere esageratamente del vino, anche se, quanti si abbandonano ad un bere smodato, ne traggono piacere»³³. Un caso analogo è quello dell'uomo che percepisce piacere *ex vita dissoluta*, pensando di vivere indipendentemente dall'arbitrio altrui ed essere padrone di se stesso³⁴. Costui, al contrario, è un essere irrazionale, schiavo delle proprie passioni e condizionato da una conoscenza

²⁹ Come è noto, Wolff formula una tripartizione della conoscenza in *cognitio* storica, filosofica e matematica, definendo storica «la conoscenza delle cose, che sono e che divengono, accadano esse nel mondo materiale o nelle sostanze immateriali» (C. Wolff, *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, in Id., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. Praemittitur Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G.W. [1983], II. 1.1, § 3, p. 2). È filosofica, invece, «la conoscenza della ragione delle cose, che sono o che divengono» (ivi, § 6, p. 3), mentre la conoscenza matematica rende nota la quantità delle cose (cfr. ivi, § 14, pp. 6-7). Dimostrando la proporzione esistente tra causa ed effetto, la conoscenza matematica dà evidenza alla necessaria dipendenza di un effetto dato da una determinata causa, la quale è riconosciuta tale dalla *cognitio philosophica*.

³⁰ *Psychologia empirica*, cit., § 536, pp. 414-417.

³¹ A tale proposito, Hans Poser osserva che «la *voluptas vera* dipende dunque da una *cognitio intuitiva perfectionis verae*; la *perfectio vera* viene determinata come il caso nel quale può essere dimostrato che una cosa possiede effettivamente la propria *perfectio*. In una nota Wolff ricorda di avere sviluppato nell'*Ontologia* il concetto generale di *perfectio* in modo tale da poter dar luogo a pregiudizi e quindi ad errori sulla *perfectio*. Proprio qui, però, si radica la tesi che la vera felicità non è soltanto una condizione emotiva ma deve anche implicare una conoscenza scevra da errori. L'aspetto emotivo non è però una semplice aggiunta, perché "tutti sappiamo", scrive Wolff, "che traiamo la *voluptas* dalla rappresentazione"»: H. Poser, *Philosophia practica come sistema. La scienza nuova dell'agire di Christian Wolff*, in G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Vico e Wolff*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 2-5 aprile 1997, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1999, p. 11.

³² Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 560, p. 428.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. ivi, § 512, pp. 389-391.

confusa del concetto di perfezione. Del resto, «deve essere rilevato» – nota Wolff al riguardo – «che, [per trarre piacere dalla rappresentazione di una cosa,] non è necessario che qualcuno giudichi perfetto nel [suo] genere l’oggetto percepito. Infatti, è sufficiente che sia percepita soltanto confusamente una qualche perfezione, sia vera, sia apparente»³⁵. In altri termini, affinché una rappresentazione possa generare la *voluptas*, non è necessario che la *cognitio* sia chiara e distinta, vale a dire pienamente razionale, giacché anche una conoscenza confusa della perfezione, che dunque può essere vera o apparente, produce piacere nell’anima.

Di conseguenza, in tale cornice euristica diviene centrale la qualità dell’idea di perfezione, che permea di sé sia il concetto di *voluptas*, sia la nozione di bene. Se il piacere, infatti, è «intuito o [costituisce una] conoscenza intuitiva di una perfezione qualsiasi, sia essa vera o apparente»³⁶, tanto che il grado del piacere percepito risulta essere direttamente proporzionale a quello riconosciuto nella perfezione³⁷, vera o apparente, allo stesso modo già nella *Deutsche Ethik*, Wolff ancora l’idea di bene alla nozione di *perfectio*, affermando «ciò che rende perfetta la nostra condizione sia interiore che esteriore è bene»³⁸.

Per tale ragione, è possibile pure affermare la stretta dipendenza della nozione di *voluptas* dall’idea di *bonum*, in conformità a due diversi principi. Da una parte, infatti, dalla natura del bene è possibile dedurre la qualità della *voluptas*, tanto che «se il bene che conosciamo è vero, il piacere percepito da esso è altrettanto vero. Se, invece, il bene che conosciamo è apparente o solo a noi appare essere un bene vero, allora il piacere percepito da esso è soltanto apparente»³⁹. D’altra parte, il *bonum* costituisce una specificazione della perfezione⁴⁰, intesa come genere, e gli ineriscono, pertanto, le

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, § 511, p. 389.

³⁷ Cfr. ivi, § 516, pp. 393-395.

³⁸ C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen thun und lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Franckfurt und Leipzig, 1733, in *G.W.* [1996], I. 4, Theil I, Cap. I, § 3, p. 6. Analogamente, nella *Psicologia empirica* Wolff osserva che il *bonum* è ciò che «perfeziona noi ed il nostro stato, vale a dire ciò che rende più perfetti il nostro stato interno e quello esterno»: *Psychologia empirica*, cit., § 554, pp. 424-425.

³⁹ Ivi, § 559, pp. 427-428.

⁴⁰ Nello scolio del paragrafo 555 della *Psicologia empirica*, Wolff precisa che *bonum* e *perfectum* sono stati dai filosofi considerati quali sinonimi (cfr. ivi, § 555, p. 425), confermando quanto egli aveva osservato nell’*Ontologia*. Difatti, dopo aver definito la perfezione, in tale opera egli aggiunge: «dagli Scolastici la perfezione è definita *bonitas transcendentalis*»: *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 503, p. 229. Inoltre, non deve passare inosservato, ad esempio, che

stesse determinazioni generiche della *perfectio*. Ciò risalta chiaramente dalla distinzione operata da Wolff tra la perfezione e l'imperfezione delle cose, termini, questi, definiti rispettivamente *pulchritudo*⁴¹ e *deformitas*⁴², e la *perfectio* e l'*imperfectio* nostre e del nostro stato, identificate con il bene ed il male. In tale specificazione dicotomica, la bellezza si caratterizza per l'*aptitudo* a generare in noi la *voluptas* derivante dalla *observabilitas perfectionis*⁴³, mentre il bene si connota proporzionalmente al grado di perfezione che ci conferisce.

Riprendendo, poi, classificazioni scolastiche, Wolff separa il bene interno dal bene esterno⁴⁴, i beni dell'anima da quelli del corpo e dai beni di fortuna⁴⁵ e il bene vero da quello apparente⁴⁶. «Così, l'arte di scoprire nuove verità e la salute sono beni interni, mentre il denaro è un bene esterno (...). La virtù è un bene dell'anima, perché grazie ad essa diviene più perfetta (...). La salute è un bene del corpo (...). Le ricchezze, [invece,] sono beni di fortuna»⁴⁷.

Come abbiamo già notato, di particolare importanza è la distinzione tra bene vero e bene apparente, giacché, secondo Wolff, ogni «appetito è per natura dell'anima determinato al bene»⁴⁸, tanto che «l'anima per la propria essenza e natura desidera il bene e rifugge dal male»⁴⁹. Più precisamente,

il terzo attributo trascendentale dell'ente in Suárez sia il bene, ed in Wolff la perfezione. Su tale analogia si vedano le lucide osservazioni di Mario Gaetano Lombardo in Id., *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, Milano, IPL, 1995, pp. 10-19. Wolfgang Röd, al riguardo, rileva come «bene e male siano definiti quali predicati, che esprimono il rapporto tra le conseguenze delle azioni libere e la perfezione dell'uomo che le compie»: W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970, p. 131. Infine, sul rapporto tra il pensiero wolffiano e la filosofia suareziana mi sia concesso di rinviare a G. Dioni, «*In philosophia reddenda est ratio, cur possibilia actum consequi possint*». *Le forme wolffiane del possibile, un'eredità suareziana?*, in C. Faraco-S. Langella (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017*, Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte, Artetetra, Capua, 2019, pp. 291-302.

⁴¹ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 545, p. 421.

⁴² Cfr. *ivi*, § 547, pp. 421-422.

⁴³ Cfr. *ivi*, § 545, p. 421.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, § 555, p. 425.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, § 556, pp. 425-426.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, § 557, p. 426.

⁴⁷ *Ivi*, §§ 555-556, 425-426.

⁴⁸ *Psychologia rationalis*, cit., § 520, pp. 439-440.

⁴⁹ *Ibidem*.

«l'anima è determinata a desiderare il bene e a fuggire il male, perché essa tende solo a ciò che ritiene buono, e si allontana soltanto da quanto le appare male»⁵⁰. È, dunque, evidente, che nell'azione morale sia fondamentale «riconoscere quale sia la ragione sufficiente dell'appetito e dell'avversione, poiché in tal modo» – osserva Wolff – «riduciamo in nostro potere l'uno e l'altra»⁵¹. Wolff, inoltre, utilizza la qualità vera o apparente del bene quale criterio per distinguere la parte inferiore da quella superiore della facoltà appetitiva. Infatti, dopo aver definito l'appetito come «l'inclinazione dell'anima verso un oggetto in ragione del bene percepito in esso»⁵² e l'*aversatio* quale *reclinatio* da un oggetto a causa del male colto in esso⁵³, il filosofo individua nella qualità della rappresentazione delle idee di bene e di male il discrimine tra le due parti della facoltà appetitiva ed il criterio per riconoscere la *voluptas* vera dal piacere apparente. Infatti, come l'appetito razionale trae origine da una rappresentazione distinta del bene⁵⁴ e l'appetito sensitivo nasce da una sua rappresentazione confusa⁵⁵, allo stesso modo il piacere percepito dal vero bene è vero e costante⁵⁶.

Così, giacché «lo scopo di ogni filosofia morale consiste nel ridurre sotto il nostro dominio il controllo dell'appetito, affinché non facciamo con leggerezza qualcosa di cui poi ci pentiamo»⁵⁷, e, considerando che solo per *accidens* dal vero bene può scaturire il *taedium*, il progresso dall'appetito sensitivo alla volontà, quale appetito razionale, costituirà la chiave per debellare in noi il *semen omnis mali moralis*⁵⁸.

⁵⁰ J. École, *Editoris Introductio alla Psychologia empirica*, cit., p. XXVIII.

⁵¹ Ivi, § 586, pp. 443-444.

⁵² Cfr. ivi, § 579, p. 440.

⁵³ Cfr. ivi, § 581, p. 441.

⁵⁴ Cfr. ivi, § 880, pp. 663-664.

⁵⁵ Cfr. ivi, § 580, p. 440.

⁵⁶ Cfr. ivi, § 559, pp.427-428 e § 564, pp.430-431.

⁵⁷ Ivi, § 598, pp. 453-454.

⁵⁸ Cfr. ivi, § 511, p. 389.

3. *Plerique homines in notione boni ac mali confusa acquiescunt*⁵⁹

Dimostrato che l'*iter* di edificazione morale teso alla virtù si fonda necessariamente sulla 'purificazione' dell'idea di bene, che origina il desiderio, è ora necessario esaminare la partizione della facoltà appetitiva, modellata da Wolff analogamente alla *facultas cognoscendi*⁶⁰ in una parte inferiore ed in una superiore.

Come è stato già osservato, la *facultatis appetendi pars inferior*, o appetito sensitivo, si ancora ad una rappresentazione confusa del bene. Nella prospettiva wolffiana ciò implica che l'appetito sensitivo trovi la propria ragione sufficiente nella facoltà sensitiva, nell'immaginazione e nella memoria⁶¹, vale a dire nelle facoltà della parte inferiore della *facultas cognoscendi*. Ed è la qualità confusa delle rappresentazioni che originano l'appetito sensitivo a rendere il soggetto morale schiavo delle proprie pulsioni, perché incapace di orientarsi al vero bene. Essendo determinato dall'essenza dell'anima a desiderare il bene⁶², egli, difatti, risulta incapace di fondare i propri desideri su una conoscenza razionale del *bonum*, rimanendo condizionato dalle apparenze della propria sensibilità. «Poiché, ora, negli affetti l'uomo non riflette su quanto fa e quindi non ha più in suo potere le sue azioni, è costretto, per così dire, a fare o a omettere ciò che di solito non farebbe né trascurerebbe, se comprendesse distintamente che cosa esso è. Poiché gli affetti provengono dai sensi e dall'immaginazione, la signoria dei sensi, dell'immaginazione e degli affetti costituisce la *schiavitù* dell'uomo. Pertanto si chiamano *schiavi* coloro che si lasciano governare dai loro affetti, e che perseverano soltanto nella conoscenza confusa dei sensi e dell'immaginazione»⁶³. È qui del tutto evidente, pertanto, che ogni possibilità di emendazione morale si fonda necessariamente sulla 'purificazione' razionale della rappresentazione del bene che, soltanto qualora sia distinta, indirizzerà il soggetto morale alla virtù. Ed è possibile rinvenire un esempio di tale principio proprio nella dottrina wolffiana degli affetti.

⁵⁹ Ivi, § 602, pp. 456-457.

⁶⁰ A tale proposito, il filosofo osserva: «tale denominazione [della partizione della *facultas appetendi*] è analoga a quella, con cui abbiamo suddiviso in una parte inferiore ed in una superiore la facoltà cognitiva, e la parte inferiore della facoltà appetitiva corrisponde alla parte inferiore della facoltà cognitiva, dalla quale dipende»: ivi, § 584, p. 443.

⁶¹ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 497, pp. 413-414.

⁶² Cfr. ivi, §§ 520-521, pp. 439-441.

⁶³ C. Wolff, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano, 2003, § 491, pp. 402-403.

A tale proposito, dopo aver precisato il proprio concetto di appetito e di avversione sensitivi in sintonia con la dottrina scolastica, osservando che l'appetito sensitivo può corrispondere all'*appetitus concupiscibilis*, quale «inclinazione dell'anima verso un bene percepito confusamente»⁶⁴, mentre l'*appetitus irascibilis*, essendo una «reclinatio a malo confuse percepto»⁶⁵, può identificarsi con l'*aversatio*, Wolff afferma che «l'appetito sensitivo e l'avversione sensitiva hanno dei gradi. Poiché, infatti, l'appetito e l'avversione sensitivi sono facoltà dell'anima, vale a dire determinazioni, che possono essere comprese senza altro assunto, ossia per mezzo di una definizione contenente i [loro predicati] intrinseci, essi sono qualità dell'anima. Per tale ragione, poiché un appetito è più forte di un altro, e, rimanendo valida la definizione comune, [giacché un affetto] si differenzia in momenti diversi nello stesso soggetto, o i medesimi [affetti si diversificano] in più individui, sia l'appetito sensitivo, sia l'avversione sensitiva hanno dei gradi. Così, l'appetito e l'avversione ammettono una stima, anche se sinora non ne è stata trovata la misura. Qui, a noi basta sapere che esistano dei gradi nell'appetito e nell'avversione sensitivi, perché ciò è utile per comprendere la natura degli affetti»⁶⁶. Come si evince da quest'ultima citazione, l'appetito e l'avversione ammettono una graduazione, che è direttamente proporzionale al piacere originato dalla rappresentazione. Più precisamente, la 'misura' del piacere e del disgusto è il *discrimen internum* per valutare la natura degli affetti, quali «atti dell'anima, con i quali essa desidera una cosa veementemente, ovvero atti più intensi dell'appetito e dell'avversione sensitivi»⁶⁷. Dalla definizione wolffiana di affetto risaltano, dunque, due predicati fondamentali, che ineriscono alla natura di tale *actus animae*. Il primo predicato è rappresentato dalla veemenza dell'anima, che desidera intensamente, vale a dire dal carattere 'smodato', che amplifica disarmonicamente un appetito o un'avversione; il secondo predicato, strettamente collegato e dipendente dal primo, è, invece, il *gradus* dell'affetto, ossia il suo *discrimen internum*⁶⁸, determinato in modo direttamente proporzionale alla quantità di *voluptas* e di *taedium* derivante dalla rappresentazione che genera l'affetto.

⁶⁴ *Psychologia empirica*, cit., § 583, pp. 442-443.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, § 599, p. 454.

⁶⁷ *Ivi*, caput III, § 603, p. 457.

⁶⁸ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 746, p. 328.

Tuttavia, entrambi i predicati, a loro volta, riflettono ‘per simpatia’ la qualità della *cognitio intuitiva* che genera ogni affetto, vale a dire la *voluptas* ed il *taedium*, tanto da poter concludere con Wolff che «gli affetti sono il piacere ed il disgusto misurati in diverse intensità»⁶⁹. E l’idea, secondo cui la natura dell’affetto derivi dall’essenza *diversi mode modificata* della *voluptas* e del *taedium*, è feconda di conseguenze, teoriche e pratiche.

Due, al riguardo, sono le conseguenze teoriche che ci preme evidenziare. Da una parte, Wolff, pur constatando che «in ogni affetto sia insito un certo grado di piacere o di disgusto»⁷⁰, rimarca con forza che *voluptas* e *taedium* non sono affetti. Ciò implica che gli affetti non possano essere considerati una specificazione del piacere e del *taedium* intesi quale loro genere. D’altra parte, il filosofo utilizza la graduazione del piacere e del disgusto quale criterio secondo cui suddividere gli affetti. In tale cornice teorica, Wolff opera, infatti, una partizione tricotomica, distinguendo gli affetti *jucundi*, «che consistono nel desiderare, vale a dire sono collegati ad un grande grado di piacere»⁷¹, da quelli *molesti*, «che si caratterizzano per l’avversione, ossia sono uniti ad un notevole grado di disgusto»⁷², ed infine dagli affetti *mixti*, «formati dall’unione di affetti piacevoli e molesti, vale a dire affetti nei quali si confondono piacere e disgusto»⁷³.

In ambito pratico, invece, è necessario cogliere una conseguenza assai fertile per la dinamica dell’azione morale. Se è vero che l’affetto si caratterizza per essere il prodotto di percezioni confuse e, allo stesso tempo, per essere permeato da un elevato grado di piacere o di disgusto, non è affatto detto che esso non possa essere indirizzato verso un fine morale. In altri termini, se gli affetti costituiscono senza alcun dubbio le azioni dell’anima che manifestano, a volte anche violentemente, la *pugna partis superioris facultatis appetendi* con l’appetito sensitivo⁷⁴, Wolff non preclude la possibilità che tale *pugna* si traduca in *consensus* e dia vita al bene, armonizzandosi pertanto con la volontà, quale *appetitus rationalis*.

⁶⁹ *Psychologia empirica*, cit., § 607, pp. 459-460.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. *ivi*, § 608, p. 460.

⁷² Cfr. *ivi*, § 609, p. 460.

⁷³ Cfr. *ivi*, § 610, p. 460.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, §§ 917-918, pp. 689-690.

È significativo ed interessante rilevare che tale principio mostri evidenti assonanze con la prassi compositiva con cui la scuola italiana, a cavallo dei secoli diciassettesimo-diciottesimo, stava plasmando il gusto musicale europeo. A tale proposito, Paul Hazard ha lucidamente osservato: «essi [i compositori della scuola italiana] generano un senso di spavento non meno che di sorpresa nell'animo dell'ascoltatore, che teme che tutto il concerto finisca in una tremenda dissonanza; e, interessandolo così alla rovina da cui tutta la musica sembra minacciata, non tardano a rassicurarlo con cadenze così regolari, che ciascuno si meraviglia di sentire l'armonia quasi rinascere nella stessa dissonanza, e trarre la sua maggior bellezza da quelle irregolarità che sembrava dovessero distruggerla»⁷⁵. In sostanza, grazie ad un sapiente gioco di contrasti che risolvono la dissonanza in armonia, il musicista riesce a trasmettere un senso di bellezza ancor maggiore all'ascoltatore.

Allo stesso modo, il conseguimento del *consensus* di appetito sensitivo ed appetito razionale⁷⁶, dopo un'aspra *pugna* interiore tra affetti contrastanti, dà perfetta forma all'agire morale. Nel tentativo di chiarire tale principio, cercheremo di seguire l'argomentazione wolffiana che, prendendo avvio dalla definizione di *consensus* tra le due facoltà appetitive, mostra come non solo l'affetto contribuisca, quale specie dell'appetito sensitivo, al conseguimento dell'armonia con la volontà, ma possa coesistere ed essere suscitato all'interno dello stesso appetito razionale per facilitare il conseguimento del fine morale. Così, se «l'armonia (*consensus*) tra appetito sensitivo ed appetito razionale è la disposizione di entrambi verso il medesimo oggetto»⁷⁷, è sicuramente possibile, osserva il pensatore, che noi ci rappresentiamo il bene per mezzo di una percezione, che ha in sé percezioni parziali confuse e percezioni parziali distinte. Ciò implica che nella maggior parte dei casi l'appetito razionale sia permeato da percezioni confuse⁷⁸ e, dunque, anche da affetti. Del resto, secondo Wolff, il nostro intelletto non è mai puro, avendo generalmente in sé percezioni confuse. È il caso, ad esempio, di quando l'immaginazione, rappresentandosi confusamente un cibo per il sapore ed il piacere che ha suscitato in noi, muove l'appetito sensitivo e genera l'affetto della *cupiditas*, quale «*praegustus*

⁷⁵ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino, Einaudi, 1946, p. 421.

⁷⁶ Tra i rarissimi esempi di uomini, che hanno raggiunto l'armonia tra appetito sensitivo ed appetito razionale, Wolff cita Confucio, il quale all'età di settanta anni avrebbe conseguito l'abito di agire secondo l'appetito razionale stesso. A tal riguardo, cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 909, pp. 685-686.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, § 908, pp. 684-685.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, § 910, pp. 686-687.

voluptatis, vel gaudii ex bono absente, quod nobis praesens esse mallems»⁷⁹, con il quale si armonizza l'appetito razionale, che desidera tale pietanza, giacché, nella giusta quantità, contribuisce alla salute del corpo. In tal caso, «l'appetito sensitivo, [in questo caso l'affetto della *cupiditas*,] e l'appetito razionale tendono allo stesso oggetto, e, così, sono detti armonizzarsi tra loro»⁸⁰.

Diverso, invece, è il caso, in cui un affetto trae origine direttamente dall'appetito razionale. Lucido, come sempre, l'esempio formulato da Wolff al riguardo. «Poniamo di sapere» – osserva il giusnaturalista – «che una medicina sia efficace e che non abbiamo alcun dubbio sul suo effetto. L'appetito razionale ci dirige verso di essa, e per tale motivo vogliamo assumere la medicina e ordiniamo che ci sia somministrata. Ammettiamo anche di avere già assunto in altro momento tale medicina e di aver percepito nel corpo, dopo averla assunta, un cambiamento dello stato straordinario, tanto da averne esultato con ilarità»⁸¹. La consapevolezza di aver già avuto un enorme giovamento dall'assunzione della medicina genera nel 'risanando' l'*hilaritas*, quale affetto che esprime la gioia derivata dalla previsione della *sanitatis recuperatio*⁸². L'affetto, in tal caso, è originato, coesiste e si armonizza con l'appetito razionale, contribuendo alla deliberazione dell'azione. In linea con quest'ultima citazione, secondo Wolff, è possibile, dunque, seppur molto difficilmente, ordinare gli affetti e l'appetito sensitivo al fine morale. Altrimenti detto, grazie ad un'educazione che moderi gli affetti, armonizzandoli con l'appetito razionale, non si giunge all'annullamento della sfera emotivo-passionale del soggetto morale, ma – come nell'esempio della prassi musicale italiana del primo Settecento – ad una sua 'sublimazione', che orienta la sfera sensibile al fine moral-razionale⁸³.

⁷⁹ Ivi, § 805, p. 615.

⁸⁰ Ivi, § 908, pp. 684-685.

⁸¹ Ivi, § 910, pp. 686-687.

⁸² Cfr. ivi, § 855, pp. 648-649.

⁸³ A tal proposito, è opportuno rilevare la linea di stretta continuità intercorrente tra il pensiero wolffiano e l'illuminismo tedesco, compreso, ad esempio, il Kant della *Tugendlehre*, che del primo si sostanzia. Paradigmatico, tra gli altri, è il pensiero di Johann Adam Bergk, che, nel delineare la dinamica dell'azione morale, evidenzia come la sfera sensibile dell'interiorità umana possa contribuire, subordinandosi alla ragione, a dare vita ad una libera azione compiuta per dovere. Notando come per il filosofo sassone le passioni non siano immorali sin quando la loro soddisfazione non contrasti con la legge etica, Vanda Fiorillo ha osservato al riguardo: «sostenere che le passioni non siano immorali, purché ossequiose dell'imperativo della ragione, equivale a dire che il versante soggettivo della moralità, l'adempimento del dovere *possa* eventualmente coinvolgere *tutte* le componenti dell'animo umano e perciò, anche le sensibili accanto all'unica razionale, ciò ad integrazione di una figura di uomo che, attingendo all'intero patrimonio delle sue energie, tende senza posa all'attuazione delle proprie finalità morali» (V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 115-116). Assimilando poi la concezione

Su tali basi, prima di passare all'analisi dell'appetito razionale, vogliamo formulare, seppur brevemente, una considerazione sul numero degli affetti wolffiani. Premesso che École ne elenca venticinque⁸⁴, colpiti da suggestioni letterarie⁸⁵, abbiamo calcolato in trentadue la loro somma complessiva⁸⁶, tenendo conto pure delle specificazioni di alcuni singoli affetti⁸⁷. Considerato che nei secoli XVIII e XIX ritroviamo costantemente tale numerazione sia in testi letterari che filosofici⁸⁸, Albert Leitzmann, fondandosi sull'interpretazione dell'affetto quale vento dell'anima⁸⁹, associa questa classificazione ad una particolare forma della rosa dei venti, quella, appunto, a trentadue punte. In tale quadro teorico, se non è possibile indicare con certezza in Wolff il primo filosofo che abbia operato tale partizione, è sicuramente interessante notare come colui, che può essere considerato il 'padre' dell'illuminismo tedesco, abbia operato proprio tale classificazione nella sua *Affektenlehre*.

di Bergk alla dottrina kantiana, la studiosa conclude, «è (...) sostenibile che “secondo Kant, il vero contrario dell'agire ‘per dovere’ (*aus Pflicht*) non sia l'agire ‘con inclinazione’ (*mit Neigung*), bensì l'agire ‘per inclinazione’ (*aus Neigung*)”, ossia motivati dalle sole spinte empiriche»: *ivi*, p. 116.

⁸⁴ J. École, *Editoris Introductio alla Psychologia empirica*, cit., p. XXVII.

⁸⁵ Nella *Wilhelm Meisters theatralische Sendung*, Goethe, nato pochi anni prima della morte di Wolff, avvenuta – com'è noto – nel 1754, e, pertanto, educato in un contesto culturale profondamente influenzato dalla figura del filosofo slesiano, descrivendo l'abilità recitativa di Wilhelm, osserva: «in verità, egli spingeva a tal punto le cose che non sarebbe stato facile trovare altro attore capace di esprimere con maggior forza in un solo monologo il concitato avvicinarsi di trentadue passioni»: J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters theatralische Sendung*, trad. it. a cura di E. Castellani, Milano, I Meridiani, 2006, I, XIII, p. 175.

⁸⁶ Nella nostra interpretazione, i trentadue affetti dell'anima sono: *gaudium* (cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 614, p. 463), *tristitia* (cfr. *ivi*, § 619, p. 467), *amor* (cfr. *ivi*, § 633, p. 476), *odium* (cfr. *ivi*, § 661, p. 498), *commiseratio* (cfr. *ivi*, § 687, pp. 521-522), *invidia* (cfr. *ivi*, § 705, pp. 534-535), *irrisio* (cfr. *ivi*, § 730, p. 552), *risus* (cfr. *ivi*, § 743, pp. 560-561), *acquiescentia in seipso* (cfr. *ivi*, § 749, p. 564), *poenitentia* (cfr. *ivi*, § 755, pp. 569-570), *gloria* (cfr. *ivi*, § 765, p. 579), *pudor* (cfr. *ivi*, § 774, p. 589), *gratitudo* (cfr. *ivi*, § 784, p. 597), *favor* (cfr. *ivi*, § 791, pp. 602-603), *spes* (cfr. *ivi*, § 796, p. 607), *fiducia* (cfr. *ibidem*), *cupiditas* (cfr. *ivi*, § 805, p. 615), *fuga mali* (cfr. *ivi*, § 813, p. 620), *metus* (cfr. *ivi*, § 820, pp. 623-624), *timor* (cfr. *ivi*, § 823, p. 625), *desperatio* (cfr. *ivi*, § 825, p. 627), *terror* (cfr. *ivi*, § 827, pp. 629-630), *facillatio* (cfr. *ivi*, § 831, p. 632), *horror* (cfr. *ivi*, § 837, pp. 636-637), *pusillanimitas* (cfr. *ivi*, § 841, p. 637), *animositas* (cfr. *ivi*, § 847, p. 642), *hilaritas* (cfr. *ivi*, § 855, pp. 648-649), *fastidium* (cfr. *ivi*, § 858, p. 650), *ira* (cfr. *ivi*, § 862, p. 652), *indignatio* (cfr. *ibidem*) e *cupiditas vindictae* (cfr. *ivi*, § 871, p. 658).

⁸⁷ È il caso, per esempio, del *metus*, che viene suddiviso da Wolff nella *desperatio*, nel *timor*, nel *terror* e nell'*horror*. Cfr. *ivi*, §§ 820-830 e 837-840, pp. 623-632 e 636-637.

⁸⁸ Cfr. A. Leitzmann, *Studien zum Urmeister*, in «Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft», hrsg. von H. Wahl, X Band (1947), Weimar, Hermann Böhlau, pp. 257-259.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 259.

4. L'appetito razionale quale «*fundamentum culturae virtutis*»⁹⁰

Nell'analizzare il *consensus* dell'appetito sensitivo con l'appetito razionale abbiamo constatato che l'armonia si edifichi orientando la sfera affettiva del soggetto morale in conformità alla rappresentazione distinta del bene. È pertanto evidente che l'appetito razionale si differenzi da quello sensitivo, perché in esso è presente un giudizio, ossia una operazione dell'intelletto, sulla natura del bene, che ordina ed indirizza la *percepturatio*⁹¹. In virtù di tale principio, «è detto razionale l'appetito che nasce dalla rappresentazione distinta del bene. Di conseguenza» – afferma Wolff – «esso può essere definito inclinazione dell'anima verso un oggetto in ragione del bene che riconosciamo distintamente inerirgli»⁹². Così, «p. es. uno vede un libro in libreria, lo sfoglia un pò e crede di trovarvi cose la cui conoscenza gli è utile, cioè si rappresenta il libro come buono. Accadendo ciò, egli trova diletto nel comprare il libro. Questa inclinazione, che allora egli mostra per il libro, perché lo ritiene buono, è chiamata volontà. E allora si dice che egli vuole acquistare il libro. Poiché l'appetito sensibile sorge dalla rappresentazione confusa del bene, e io passo da ciò che proviene dalla conoscenza confusa a quello che trae origine dalla conoscenza distinta, ognuno vede che qui si tratta di rappresentazioni distinte del bene»⁹³. In particolare, è qui evidente che la diversa qualità della rappresentazione originante le due facoltà appetitive, quella sensitiva e quella razionale, si rifletta nel carattere volontario dell'appetito razionale, definito da Wolff *voluntas*⁹⁴, e nella sola *spontaneitas* dell'appetito sensitivo. A tal proposito, va, tuttavia, precisato che la spontaneità è una qualità comune ai due appetiti, essendo anche un predicato della volizione⁹⁵. Essa indica, infatti, che l'anima si determina all'azione secondo un principio intrinseco, giacché ha in sé la ragione dell'agire, senza riferimento alcuno alla qualità della rappresentazione che dà vita all'appetito. In altri termini, poiché la forza di rappresentazione dell'anima costituisce la «ragione sufficiente dell'attualità dell'azione»⁹⁶,

⁹⁰ *Psychologia empirica*, cit., § 904, p. 683.

⁹¹ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 517, pp. 435-436.

⁹² *Psychologia empirica*, cit., § 880, pp. 663-664.

⁹³ *Metafisica tedesca*, cit., § 492, pp. 402-405.

⁹⁴ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 880, pp. 663-664.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, § 934, pp. 702-703.

⁹⁶ Cfr. *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., § 869, p. 384.

l'appetito sensitivo è spontaneo. La volontarietà, invece, presuppone una *ratio sufficiens*, che riflette la razionalità dell'intelletto, vale a dire ogni atto volitivo si fonda su una rappresentazione distinta del bene. In breve, l'appetito, sensitivo e razionale, è spontaneo, perché «dobbiamo avere sempre una ragione per volere qualcosa, cioè la *rappresentazione del bene*, e così pure una ragione per non volere qualcosa, cioè la *rappresentazione del male*. E che sia così, risulta a sufficienza dal principio di ragion sufficiente»⁹⁷. Se, dunque, medesima è la *lex appetitus*, secondo cui noi desideriamo quanto ci rappresentiamo come bene⁹⁸, la *volitio*, quale *actus volendi*, a differenza dall'appetito sensitivo, per determinarsi al bene necessita, invece, di un *motivum* razionale, definito «ragione sufficiente degli atti di volizione e di nolizione»⁹⁹. A tale proposito, «senza motivi» – osserva Wolff – «nell'anima non è data né volizione, né nolizione. Infatti, i motivi costituiscono le ragioni sufficienti degli atti di volizione e di nolizione. Senza dubbio, non esiste niente che non abbia una ragione sufficiente (...), così senza una ragione sufficiente nell'anima non è data né volizione, né nolizione. Di conseguenza, senza motivi nell'anima non esiste alcun atto di volizione, né alcuna nolizione»¹⁰⁰.

Per chiarire quest'ultimo principio, il pensatore rileva che l'anima può essere correttamente paragonata ad una bilancia, perché in essa distinguiamo uno stato di equilibrio, uno stato pendente a destra ed uno che inclina a sinistra. Se i due stati inclinati possono essere assimilati alla volizione ed alla nolizione, lo stato di equilibrio corrisponde allo *status indifferentiae*, vale a dire ad una condizione di *indifferentia ad volendum et nolendum*, nella quale manca una *ratio sufficiens* per determinarsi al bene, ovvero un *motivum* per agire¹⁰¹.

Giungiamo qui al cuore dell'azione morale wolffiana, perché, essendo «l'anima determinata a desiderare il bene e a rifuggire il male, si deve ricercare [ora] come si formi la possibilità di scelta tra più beni, ossia come l'anima possa essere libera»¹⁰². Altrimenti detto, dobbiamo spiegare perché

⁹⁷ *Metafisica tedesca*, cit., § 496, pp. 407-407.

⁹⁸ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 904, p. 683.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, § 887, p. 669.

¹⁰⁰ *Ivi*, § 889, 669-670.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, § 925, pp. 694-695.

¹⁰² J. École, *Editoris Introductio* alla *Psychologia empirica*, cit., p. XXX.

l'anima sia libera, nonostante essa sia necessitata dalla propria natura ed essenza a desiderare il bene e a rifuggire dal male.

A tale proposito, Wolff osserva preliminarmente che l'anima non può essere costretta¹⁰³. Servendosi dell'esempio delle torture subite da Campanella, il pensatore dimostra che «nessuna forza esterna può farci sembrare qualcosa come un bene o un male»¹⁰⁴ indipendentemente dalla rappresentazione che ne abbiamo. In particolare, se sotto i tormenti della tortura Campanella avesse ceduto agli aguzzini, autocondannandosi, non lo avrebbe fatto in conseguenza della costrizione della sua volontà, ma perché indotto dallo strazio subito a cambiare la propria rappresentazione del bene. Egli, infatti, avrebbe valutato un bene maggiore il porre fine al dolore, in conformità al giudizio, secondo cui «è bene il rifuggire dal male»¹⁰⁵. In Campanella sarebbe dunque mutata la qualità della rappresentazione del bene, senza esserci, tuttavia, alcuna costrizione della volontà, proprio perché ogni atto volontario presuppone una *ratio sufficiens*¹⁰⁶. Allo stesso modo, nell'esempio biblico utilizzato da Wolff, «che Lazzaro voglia chiedere volentieri l'elemosina a Cresò, accade perché egli sa che Cresò è un uomo ricco che gli può dare un tallero più facilmente che un altro gli possa dare uno *Pfennig*, e perciò pensa di ricevere da lui una ricca elemosina. La rappresentazione di una ricca elemosina è dunque il movente della sua volontà antecedente¹⁰⁷. Ma che tuttavia egli desista dal mendicare da Cresò, avviene per il fatto che ne teme le minacce. Questa paura è un nuovo movente, che prevale su quello precedente; e poiché esso è a favore dell'astensione dal chiedere l'elemosina, il volere conseguente dev'essere contrario a quello antecedente. Di conseguenza chi cambia il suo volere per mezzo di nuove rappresentazioni non è [costretto]»¹⁰⁸. Com'è chiaro, pur essendo in condizioni di estrema indigenza, Lazzaro può decidere di non chiedere l'elemosina a Cresò, perché ne conosce la malvagità. Così, tra due beni, l'aver qualcosa da mangiare grazie all'elemosina ed il non subire offese e percosse, egli può scegliere liberamente quello che al momento ritiene essere il bene maggiore, cambiando in *notitia*

¹⁰³ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 927, pp. 696-697.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, § 928, pp. 697-699.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, § 887, p. 669 e § 927, pp. 696-697.

¹⁰⁷ Wolff definisce *antecedens* la volontà, che nasce «ex motivis incompletis»: *ivi*, § 920, p. 691.

¹⁰⁸ *Metafisica tedesca*, cit., § 524, pp. 426-429.

la precedente *volitio*, che lo spingeva a chiedere aiuto¹⁰⁹. «Se pertanto l'uomo vuole il male e non il bene, ciò accade o perché per errore considera buono il male o cattivo il bene, o perché preferisce un piccolo male a uno maggiore, e lo ritiene buono in quanto lo considera un mezzo per fuggire il male maggiore, quantunque non lo ritenga buono di per sé. P. es. un malfattore, che teme la punizione severa e pesante che egli deve attendersi per il suo delitto, e al quale la vergogna presenta come insopportabile il dover essere condotto e giustiziato davanti agli occhi di tante persone a lui note, afferra una corda e vuole impiccarsi da sé, non perché ritenga il suicidio buono di per sé, ma perché lo considera come l'unico mezzo con cui può scampare al dolore che deve sopportare e alla paura per il pubblico oltraggio»¹¹⁰.

Dimostrato così che la volontà non può essere costretta da forze esterne, ma necessita sempre di una determinazione interiore al bene, giacché «vogliamo soltanto quello che consideriamo buono e non vogliamo quello che riteniamo cattivo»¹¹¹, Wolff deduce da tale principio due delle quattro qualità della *libertas*. La prima si fonda sulla conoscenza dell'oggetto appetito, giacché «se dobbiamo desiderare o aborrire qualcosa, lo dobbiamo prima conoscere»¹¹². In effetti, se lo stomaco digerisce, il cuore spinge il sangue ed i reni secernono l'urina senza che noi ne abbiamo consapevolezza, «*appetitus et aversationis animae longe alia est ratio*»¹¹³. In tale cornice teorica, «l'anima non tende se non a ciò che conosce e non fugge se non da ciò che conosce»¹¹⁴, determinandosi «*a volere o ad aborrire in conformità ai propri motivi*»¹¹⁵, perché conosce distintamente la natura delle azioni da compiere. «P. es. la questione sia» – nota Wolff – «se io debba acquistare o no un libro. Mi sono noti il libro e il suo costo. So se tale libro mi può o no essere utile per i miei scopi, e se posso privarmi di tanta moneta, quanta ne occorre per esso»¹¹⁶. Se la prima qualità della libertà è, pertanto, la conoscenza dell'oggetto desiderato, la seconda è la *spontaneitas*, caratterizzante anche l'appetito

¹⁰⁹ Su tale punto teorico cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 928, pp. 697-699.

¹¹⁰ *Metafisica tedesca*, cit., § 507, pp. 414-415.

¹¹¹ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 892, pp. 671-672.

¹¹² Cfr. *ivi*, caput II, § 929, pp. 699-700.

¹¹³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, § 932, pp. 701-702.

¹¹⁶ *Metafisica tedesca*, cit., § 514, pp. 420-421.

sensitivo, quale «principio intrinseco di determinarsi all'azione»¹¹⁷. La caduta dei gravi, osserva il filosofo al riguardo, è solo apparentemente spontanea, dipendendo da una forza esterna, al contrario, la spontaneità dell'anima è vera, giacché la determinazione al bene si ancora in una ragione sufficiente interna all'anima stessa. In altri termini, l'anima ha in sé la ragione delle azioni spontanee, perché le rappresentazioni, che originano i moventi, sono interne ad essa. «L'anima», difatti, «tende per propria forza all'oggetto che le suscita diletto, e se ne allontana se le procura dispiacere, poiché le rappresentazioni non [necessitano] o determinano i moventi»¹¹⁸.

Le volizioni e le nolizioni sono, poi, contingenti perché modificabili, vale a dire «non sono assolutamente necessarie, essendo egualmente possibile ciò che è opposto a loro. P. es. nel nostro caso dell'acquisto di un libro, si può tanto acquistarlo quanto non acquistarlo. Infatti tutti i movimenti delle membra del corpo richiesti per acquistarlo sono in sé possibili, e allo scopo occorre pure il denaro. Ma si possono anche omettere quei movimenti ed eseguirne altri, anche tenere nella borsa il denaro o spenderlo per qualcosa d'altro»¹¹⁹. Per tale motivo, secondo Wolff, sarebbe dimostrato che «le volizioni e le nolizioni dell'anima non sono determinate dalla sua essenza. Infatti, le volizioni e le nolizioni in sé sono contingenti e, pertanto, modificabili, di conseguenza, senza pregiudizio per l'essenza, possono non inerirle. Così, dovendo essere annoverate tra i modi dell'anima, non sono determinate dalla sua essenza»¹²⁰.

Infine, dopo aver indicato nella contingenza il terzo predicato della libertà, Wolff individua nella *lubentia*¹²¹ la quarta qualità della *libertas*, che ci orienta verso un oggetto a causa del piacere che ne traiamo. L'anima, del resto, «lubenter vult, quicquid vult»¹²².

In tale quadro euristico, «la libertà dell'anima è la facoltà di scegliere spontaneamente tra più possibili, quello che le piace, non essendo determinata a nessuno di essi dalla [propria] essenza»¹²³.

¹¹⁷ *Psychologia empirica*, cit., § 933, p. 702.

¹¹⁸ *Metafisica tedesca*, cit., § 518, pp. 422-425.

¹¹⁹ Ivi, § 515, pp. 420-421.

¹²⁰ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 940, p. 706.

¹²¹ Cfr. ivi, § 937, pp. 704-705.

¹²² Ivi, § 939, pp. 705-706.

¹²³ Ivi, § 941, pp. 706-707.

E poiché solo la *ratio* permette all'anima di giudicare che cosa debba essere scelto tra più possibili, «l'anima è libera perché dotata di ragione»¹²⁴.

Due sono, dunque, a nostro avviso, i nuclei teorici che caratterizzano fortemente la definizione wolffiana di libertà: il concetto di possibile, che costituisce l'oggetto fondamentale della filosofia, definita da Wolff «scienza dei possibili, in quanto possono essere»¹²⁵, e l'idea di essenza, vale a dire le qualità prime dell'ente, dalle quali dipendono i suoi attributi ed i suoi modi. Tuttavia, se gli attributi ineriscono all'ente costantemente e la loro ragione sufficiente è contenuta nell'essenza, i modi, invece, possono inerirgli o meno e, pur non essendo in contraddizione con gli *essentialia*, hanno la ragione sufficiente della propria esistenza in altri modi o in enti diversi¹²⁶. Infatti, poiché «i modi non sono in contraddizione con gli *essentialia*, anche se non ne sono determinati, tramite l'essenza comprendiamo perché i modi possano inerire all'ente, pur non essendo in atto. Gli *essentialia* hanno in sé la ragione sufficiente del perché i modi possono inerire all'ente»¹²⁷, ma non della loro esistenza. Di conseguenza, l'uomo è libero, perché tramite la rappresentazione del bene si costituisce nel principio che dà atto al possibile. In altri termini, l'azione libera si fonda su una deliberazione dell'anima, che costituisce il *Grund* del *complementum possibilitatis*, ossia dell'attualità¹²⁸ dell'agire morale. E, del resto, nota il pensatore, per acquistare liberamente un libro, devo conoscerlo prima di desiderare di comprarlo, posso decidere di comprarlo o meno e, qualora lo acquisti, lo faccio con piacere. In sintesi, la volizione che mi porta a comprare liberamente il libro è frutto della conoscenza del libro, è spontanea, contingente e piacevole¹²⁹.

Avviandoci alla conclusione, è dunque possibile affermare che nella visione wolffiana è errato il concetto di libertà fondato sulla possibilità di scegliere indifferentemente tra due azioni contraddittorie, «senza (...) un movente per cui si sceglie una cosa al posto dell'altra (...). Tale potere

¹²⁴ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 528, pp. 448-449.

¹²⁵ *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 29, p. 13.

¹²⁶ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 160, pp. 75-76.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Wolff definisce l'esistenza «complementum possibilitatis»: *ivi*, § 174, p. 83.

¹²⁹ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 941, pp. 706-707.

è contrario tanto alla ragione quanto all'esperienza»¹³⁰, perché è impossibile, secondo il filosofo slesiano, che un individuo, avendo riconosciuto essere qualcosa migliore, scelga ciò che ritiene peggiore e si determini al male morale. In breve, egli sceglierà *necessariamente* il meglio. Tuttavia, quest'ultima necessità, da Wolff definita ipotetica in opposizione a quella assoluta, «non è contraria alla libertà. Infatti, in tal modo l'uomo non è costretto a scegliere il meglio, perché, se lo desiderasse, potrebbe scegliere anche il peggio, essendo possibili in sé e per sé tanto l'una scelta quanto l'altra. Come è stato menzionato in precedenza, essa produce soltanto una certezza quale altrimenti non sarebbe nelle azioni degli uomini»¹³¹. In sostanza, il concetto di necessità ipotetica consente a Wolff di affermare la contingenza dell'atto morale, sancendo, al contempo, la certezza della scienza pratica, giacché chi farà un uso corretto della ragione non potrà errare nel deliberare l'azione morale, rifuggendo dal male. Tutta la filosofia pratica wolffiana, del resto, si edifica su tale certezza, che, ancorandosi alla natura della ragione, che riconosce il *nexus* delle verità universali¹³², trova il proprio fondamento nel fatto che «i moventi, [quali operazioni della *ratio*,] sono ciò che rende reale il possibile»¹³³, determinando l'anima all'azione. «*La determinazione dell'anima a volere e a non volere*» – afferma al riguardo Wolff nella *Psicologia empirica* – «è il fondamento di tutta la filosofia morale e civile, vale a dire, la filosofia morale e civile sono date insieme al diritto di natura, giacché l'anima si determina a volere e ad avversare razionalmente in ragione dei motivi»¹³⁴

Non potendo risolvere il dilemma di Lazzaro se non *ex post*, essendo possibili di per sé entrambe le scelte, per Wolff è comunque certo che, qualora il povero si decida a chiedere l'elemosina nonostante il timore nutrito verso Creso, lo farà perché nel momento della deliberazione egli reputa l'aver qualcosa da mangiare un bene maggiore dell'evitare le pur probabili percosse del ricco.

¹³⁰ *Metafisica tedesca*, cit., § 511, pp. 418-419.

¹³¹ Ivi, § 521, pp. 425-427.

¹³² Cfr. *Psicologia empirica*, cit., § 483, p. 372.

¹³³ *Metafisica tedesca*, cit., § 517, pp. 422-423.

¹³⁴ *Psicologia empirica*, cit., § 945, pp. 709-710.



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



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

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567
ISBN 9788857577807



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