

IL POTERE DELL'UOMO VIRTUOSO.
ALCUNE CONSIDERAZIONI SUI CONCETTI WOLFFIANI DI *OBLIGATIO*
E DI *OFFICIUM*.

DOI: 10.7413/18281567219

di Gianluca Dioni

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

The power of the virtuous man.

Some considerations on the Wolffian concepts of *obligatio* and *officium*.

Abstract

This essay aims to outline the ontological basis that determines the moral action of the virtuous man in Christian Wolff's practical philosophy. Therefore, the dialectic between the conceptual pair *obligatio-officium* and the idea of *lex* was adopted as interpretative key, in order to bring out the notion of *consensus*, which characterises the moral action of the virtuous man. The latter, having fully developed his faculties (the cognitive and the appetitive one), reflects divine perfection and becomes *artifex* of his own happiness, actualising what is morally necessary in all his free actions.

Keywords: *obligatio, lex, officium, lex naturalis, virtus, felicitas*

Queste considerazioni mirano a ricostruire la natura del binomio concettuale *obligatio-officium*, cercando di dare forma alla 'pietra d'angolo', su cui poggia l'intero sistema giusnaturalistico di Christian Wolff. I due concetti, infatti, correntemente utilizzati quali sinonimi, nel pensiero wolffiano si differenziano, articolandosi in due categorie distinte, seppur assimilabili. E, assumendo come 'cellula tematica' la dialettica, che si instaura tra il binomio concettuale *obligatio-officium* e l'idea di *lex*, la nostra 'partitura' cercherà di far risuonare il fondamento ontologico, che informa l'agire morale

dell'uomo virtuoso nella filosofia pratica wolffiana. Senza alcuna pretesa di esaustività, fine primario del lavoro è così quello di fare emergere le consonanze interne all'idea di obbligazione, di legge e di dovere (rendiamo qui con dovere il significato del lemma *officium*) con l'ontologia wolffiana. Quest'ultima – come è noto – si costruisce su una prospettiva teorica, che vede l'essere articolarsi nel possibile, nell'*ens* e nell'esistenza (*actualitas*). Alla base di tale concezione troviamo due principi fondamentali: il principio di non contraddizione e quello di ragion sufficiente. Il primo, secondo il pensatore slesiano, è alla base della dicotomia impossibile-possibile, il secondo, invece, fondandosi sull'osservazione che la natura non fa alcun salto¹, ci permette di *intelligere* la *ratio* del divenire delle cose nel mondo.

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

¹ Cfr. C. Wolff, *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, p. 7.

1. «*A posse ad esse non valet consequentia, seu, quod perinde est, a possibilitate ad existentiam non valet consequentia*»²

«*La filosofia è la scienza dei possibili, in quanto possono essere*»³. Tale definizione, formulata nel 1703 e pubblicata nella prefazione agli *Elementi di Aerometria*⁴, mette a fuoco il nucleo concettuale fondamentale dell'*Ontologia* wolffiana: il binomio possibile-essere, i cui due termini si ancorano rispettivamente al principio di non contraddizione e a quello di ragion sufficiente.

Se, infatti, il principio di non contraddizione, ponendo che «*qualcosa non può essere e anche non essere nello stesso tempo*»⁵, fornisce il criterio discretivo per separare l'impossibile dal possibile, il principio di ragion sufficiente è la chiave per comprendere come ciò che è possibile consegua l'atto, giacché «*tutto ciò che esiste deve avere la ragione sufficiente della sua esistenza, ossia deve esserci sempre qualcosa da cui sia possibile comprendere perché esso può diventare reale*»⁶.

Ancorata la dicotomia possibile-impossibile alla natura logico-ontologica del principio di non contraddizione, Wolff si serve successivamente dei concetti di indeterminato e di determinato per costruire un ponte, che, poggiando sul principio di ragion sufficiente, colleghi l'idea di possibile a quella di essere ed esistenza, definita «*complementum possibilitatis*»⁷. Come ha correttamente notato Jean École al riguardo, «*la nozione di essere non è primitiva, quella di impossibile la trascende e*

² C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae 1736, § 171.

³ C. Wolff, *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, in Id., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. Praemittitur Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae 1740, in *G.W.* [1983], II. 1.1, § 29. 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 (*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*).

⁴ Cfr. C. Wolff, *Aërometriae Elementa*, Lipsiae 1709, Praefatio (*pagine prive di numerazione*).

⁵ *Metafisica tedesca, con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., § 10, pp. 66-67.

⁶ *Ivi*, § 30, pp. 78-81.

⁷ «Definisco, quindi, *l'esistenza* come complemento della possibilità, che è evidente essere una definizione nominale e che esperiamo nella pratica stessa [essere] utile per filosofare correttamente. L'esistenza è anche detta *attualità*. L'ente, che esiste, è detto *ente attuale* o anche *ente in atto*, mentre definiamo *ente potenziale* o *ente in potenza*, l'ente, che, riferito ad altri enti esistenti, può avere in essi la ragione sufficiente della propria esistenza»: *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 174-175.

l'idea di determinazione serve a dedurla. Così, [il filosofo slesiano], prima di analizzare la nozione di essere, passa in rassegna i concetti di impossibile e di possibile, di indeterminato e di determinato»⁸. «La nozione di impossibile» – osserva Wolff – «è di gran lunga la più semplice ed è da annoverare tra le più astratte, poiché trascende la stessa nozione di ente»⁹. E, definito l'impossibile come ciò che involve contraddizione¹⁰ ed il possibile come ciò che, al contrario, non ha in sé contraddizione alcuna¹¹, viene evidenziata la priorità logica del concetto di impossibile rispetto a quello di possibile, giacché «nel momento in cui si pone che A non sia impossibile, se ne ammette contemporaneamente la possibilità»¹², perché, negando uno dei due termini contraddittori, affermiamo l'altro.

Nel definire, poi, la coppia concettuale di determinato e di indeterminato, Wolff assegna una priorità logica alla nozione di determinabilità rispetto all'idea di indeterminato, inteso come «ciò, di cui sinora non può essere affermato niente, anche se non è contraddittorio poterne affermare qualche cosa»¹³. In sostanza, l'indeterminato non è assimilabile al *nihil*, vale a dire a quanto non è pensabile¹⁴, e, servendosi della dicotomia *nihil-aliquid*, definito, quest'ultimo, come ciò cui corrisponde una qualche nozione¹⁵, il filosofo dimostra *ad absurdum* il principio di ragion sufficiente. «Poniamo che A sia senza una ragione sufficiente per cui è, piuttosto che non essere, non vi può dunque essere alcun fondamento» – sostiene il giusnaturalista – «in forza del quale si capisca perché A è. Si ammetterebbe così che A è perché si assume che il nulla è. Poiché questo è assurdo, non c'è niente senza una ragione sufficiente, vale a dire, se si pone che qualcosa è, bisogna ammettere anche che vi sia qualcosa da cui si capisce perché è»¹⁶. In virtù del principio di ragion sufficiente, quindi, la nozione di determinabilità è anteriore alla nozione di indeterminato, poiché «è necessario sapere che una cosa sia determinabile

⁸ J. École, *La notion d'être selon Wolff ou la «désessentialisation de l'essence»*, in S. Carboncini, L. Cataldi Madonna (a cura di), *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, in *G.W.* [1992], III, 31, p. 157.

⁹ Cfr. C. Wolff, *De Notionibus directricibus et genuino usu philosophiae primae*, in Id., *Horae subsecivae marburgenses*, Francofurti et Lipsiae 1729, in *G.W.* [1992], II, 34.1, anni MDCCXXIX, Trimestre brumale, § 4.

¹⁰ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 79.

¹¹ Cfr. *ivi*, § 80.

¹² *Ivi*, § 85.

¹³ *Ivi*, § 105.

¹⁴ Cfr. *ivi*, § 57.

¹⁵ Cfr. *ivi*, § 59.

¹⁶ *Ivi*, § 70.

per essere certi della sua indeterminatezza»¹⁷, e ciò che la determina, conclude Wolff, è la sua ragione sufficiente¹⁸.

Alla luce di tali principi, l'impossibile non può esistere, vale a dire non può conseguire l'attualità¹⁹. Essendo contraddittorio, infatti, l'impossibile pone allo stesso tempo l'essere ed il non essere. Specularmente, il filosofo slesiano deduce sillogisticamente che «il possibile può esistere»²⁰, giungendo, così, ad uno degli snodi concettuali centrali del suo pensiero.

«Poiché il possibile non è contraddittorio» – nota Wolff al riguardo – «nella nozione di possibile non c'è niente, da cui si comprenda perché [ciò che è possibile] non possa esistere. Pertanto, non c'è ragione sufficiente del perché il possibile non possa esistere. Per tale motivo, poiché non può esserci niente senza ragione sufficiente, non può accadere che l'esistenza sia in contraddizione con il possibile. Non essendo in contraddizione con l'esistenza, quindi, il possibile può senz'altro esistere»²¹.

Più precisamente, la *non repugnantia ad existendum*, o *possibilitas intrinseca existendi*²², è qualcosa di insito nell'idea di possibile e definisce l'essere, perché, secondo Wolff, «è detto ente, ciò che può esistere, di conseguenza ciò che non è in contraddizione con l'esistenza»²³.

Le nozioni di essere e di possibile, insomma, sono sinonimi solo indirettamente, perché la *notio* «di ente aggiunge a quella di possibile la potenza o possibilità di esistere»²⁴. Allo stesso modo, per il filosofo slesiano l'ente non implica necessariamente l'esistente, ma soltanto la *non repugnantia ad existendum*. Così, se l'esistente è possibile, il possibile non esiste necessariamente. E l'essere, libero da contraddizioni perché possibile, avendo in sé una *non repugnantia ad existendum*, si differenzia

¹⁷ J. École, *La notion d'être selon Wolff ou la «déexistentiation de l'essence»*, cit., p. 161.

¹⁸ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, §§ 114 e 116.

¹⁹ Cfr. *ivi*, § 132.

²⁰ *Ivi*, § 133.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. *ivi*, §§ 153-154.

²³ *Ivi*, § 134.

²⁴ *Ivi*, § 135.

dall'esistente, sua specificazione. Ma, «cosa deve aggiungersi, affinché la possibilità si perfezioni e dallo stato di possibilità l'ente sia condotto allo stato di attualità»²⁵?

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

E, definito l'ente necessario come «l'ente (...), che trova nella sua essenza la ragione sufficiente della propria esistenza»²⁶, è contingente l'ente che, al contrario, non ha la ragione sufficiente dell'esistenza nella propria essenza, ma in un ente diverso da sé. Così, ad esempio, gli uomini sono enti contingenti, non esistendo perché sono uomini, ossia per la loro essenza, ma grazie ai propri genitori²⁷. In sostanza, solo nell'essere contingente il possibile si differenzia dall'esistente, giacché nella *Theologia Naturale* Wolff afferma: «Dio esiste perché è possibile»²⁸. Come ha osservato École, «la questione del rapporto tra essenza ed esistenza si pone soltanto riguardo all'essere contingente e solo a questa specie di essere può applicarsi la definizione dell'esistenza (...) come il complemento della possibilità»²⁹. È quindi Dio, quale essere necessario, a conferire l'esistenza all'essere contingente nel momento della creazione, poiché «la potenza creatrice di Dio è sufficiente a produrre ogni mondo possibile»³⁰. In altri termini, la filosofia wolffiana individua nel *miraculum primigenium* della creazione il principio fondante, attraverso cui giustificare il 'perfezionamento' del possibile nell'essere in atto, vale a dire il *complementum possibilitatis*. In tale quadro teorico, il possibile, l'essere e l'esistente possono essere interpretati quali stadi dell'ente che dalla potenza tende all'atto, tanto da poter considerare l'*actualitas* come la finalizzazione del possibile all'interno del disegno divino.

²⁵ *Ivi*, § 174.

²⁶ *Ivi*, § 309.

²⁷ Cfr. *ivi*, § 310.

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

²⁹ J. École, *La définition de l'existence comme le complément de la possibilité et les rapports de l'essence et de l'existence selon Christian Wolff*, in «Les Études philosophiques», n. 1/2 (Janvier-Juin 1996), p. 270.

³⁰ *Theologia naturalis, Pars II*, cit., § 341.

2. «Sine obligatione lex nulla est»³¹

Nell'analizzare le definizioni delle categorie di *obligatio*, di *lex* e di *officium* seguiremo l'iter espositivo elaborato da Wolff nella *Filosofia pratica universale*³², che si differenzia parzialmente dalla parabola euristica delle *Institutiones juris naturae et Gentium*, perché prende avvio dal concetto di *necessitas moralis*, ancorando così, come nell'*Ontologia*, anche la dinamica dell'azione morale nel binomio impossibile-possibile. Nelle *Institutiones*³³, invece, viene prima formulata la definizione di obbligazione attiva e, successivamente quella di necessità morale, rappresentata dall'obbligazione passiva. È tuttavia opportuno precisare che tale differenziazione metodologica non incrina l'unitarietà della prospettiva wolffiana, essendo essa probabilmente imputabile alla sinteticità dell'impianto delle *Institutiones* stesse o, ancor più plausibilmente, alla prospettiva ermeneutica ivi adottata. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che come compendio dello *Jus naturae*, definito da Wolff la parte teorica della filosofia pratica e la *scientia actionum bonarum*³⁴, il fine delle Istituzioni è quello di delineare il discrimine tra azioni buone ed azioni malvage, definendo così, in particolare, la natura del movente, che, nella prospettiva wolffiana, costituisce la ragione sufficiente della scelta morale ed indirizza il soggetto al bene.

Diverso, invece, è il fine della *Filosofia pratica universale*, quale «scienza affettiva pratica dell'ordinare le azioni libere per mezzo di regole generalissime»³⁵. Evidente è infatti il carattere *metaetico* di questa disciplina, che, articolandosi come analisi dei principi fondanti la *Weisheitslehre* wolffiana, definisce primariamente l'obbligazione passiva, ponendo, così, la centralità del principio di non contraddizione anche in ambito morale: «è *moralmente necessario*, ciò il cui opposto è moralmente impossibile»³⁶, rileva il pensatore al riguardo. Si tratta, però, di una necessità ipotetica e

³¹ C. Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, Francofurti et Lipsiae 1738, in *G.W.* [1971], II, 10, § 143.

³² Cfr. *ivi*, §§ 115-119.

³³ Cfr. C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae 1750, in *G.W.* [1972], II, 26, §§ 35-37.

³⁴ Cfr. *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 68.

³⁵ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 3.

³⁶ *Ivi*, § 115.

non assoluta, alla quale si contrappone un impossibile, che è tale in considerazione della rettitudine dell'azione, ossia della sua moralità³⁷.

Per chiarire la natura ipotetica della necessità morale Wolff ricorre ad un esempio. Se un povero chiede l'elemosina ad un ricco, può accadere che il ricco soddisfi o meno tale richiesta. Tuttavia, giacché Dio ordina di concedere l'elemosina ai poveri, l'uomo, inteso come servo di Dio, dovendo determinare le proprie azioni secondo la volontà divina, non può non soddisfare la richiesta del povero. Così, è moralmente impossibile che il ricco non dia l'elemosina al povero, essendo tale atto necessario, perché comandato da Dio. Ciononostante, il ricco può decidere di non concedere l'elemosina, contravvenendo al dettato divino³⁸. In altri termini, la necessità morale «si caratterizza per il fatto che il suo contrario può essere fisicamente possibile, sebbene non sia deducibile moralmente senza contraddizioni. Ad esempio, è possibile fisicamente l'assassinio del prossimo, ma [tale atto] è contrario alla necessità morale»³⁹. È importante notare, in proposito, che anche nella sfera del moralmente possibile, come nell'*Ontologia*, Wolff edifica il proprio sistema pratico assumendo come costitutiva l'idea di impossibile, che dà forma al moralmente necessario.

In tale cornice euristica, Wolff afferma, «è detta *obbligazione passiva* la necessità di fare o non fare [qualcosa]. Al contrario, la connessione di un movente⁴⁰ con un'azione, positiva o privativa, è definita *obbligazione attiva*. Entrambe sono chiamate semplicemente obbligazione, quando parliamo dell'una e dell'altra, pertanto, si comprende dal contesto, se si tratti dell'obbligazione passiva o piuttosto di quella attiva. *L'obbligazione passiva deriva da quella attiva o la presuppone*. Infatti, l'obbligazione passiva consiste nella necessità morale di agire o non agire. Se, dunque, è moralmente necessario che tu agisca o meno, nel primo caso è necessario che tu voglia agire, nel secondo, invece, che tu non lo voglia. Senza movente non esiste nell'anima alcuna volizione, né nolizione, di conseguenza, è necessario che tanto nel caso di un'azione privativa, quanto di una positiva, alla tua volontà sia collegato un qualche movente inseparabile dall'azione, perché se così potesse accadere, non

³⁷ «La differenza esistente tra le azioni libere circa la loro rettitudine è ciò che viene detto moralità»: *ivi*, § 134.

³⁸ Cfr. *ivi*, § 115.

³⁹ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligation vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Albert Freiburg, München 1999, pp. 128-129.

⁴⁰ Nella *Psicologia empirica*, Wolff definisce il movente, quale «ragione sufficiente degli atti di volizione e di nolizione»: C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae 1738, in *G.W.* [1968], II, 5, § 887.

rimarrebbe alcuna necessità di agire o meno. La connessione di un movente con un'azione, positiva o negativa, è l'*obbligazione attiva*. Pertanto, non è concepibile un'obbligazione passiva senza una attiva, o la passiva presuppone l'attiva, oppure, nello stesso senso, non esiste un'obbligazione passiva se non ne esiste una attiva, perciò, la passiva deriva dall'attiva».

Posta la priorità logica dell'obbligazione attiva su quella passiva, giacché l'uomo può essere obbligato soltanto collegando un movente ad un'azione⁴¹, Wolff fonda a sua volta il concetto di legge sull'obbligazione *tout-court*, affermando, «sine obligatione lex nulla est»⁴². Essendo «la legge il secondo principio fondamentale della filosofia pratica»⁴³ wolffiana, affinché si possa parlare di *lex* deve essere presupposta un'obbligazione che la ponga. E, indispensabile per cogliere la natura del *consensus* tra obbligazione e legge, risulta essere la dicotomia *lex-regula*.

Così, definita legge una «regola, secondo cui siamo obbligati a determinare le nostre azioni»⁴⁴, la regola è, invece, «una proposizione enunciante una determinazione conforme a ragione, tanto che la regola è contenuta nella stessa determinazione conforme a ragione»⁴⁵.

Per ora ci limitiamo soltanto a notare che una regola, quale determinazione conforme a ragione, diviene legge quando si è ancora in un'obbligazione, ossia quando la ragione sufficiente della regola è la medesima dell'*obligatio*. Sicché, utilizzando un'efficace espressione heideggeriana, è possibile a nostro avviso affermare che tale ragione si ponga quale *fondamento fondante*⁴⁶. È il caso, per esempio, dell'obbligazione naturale e della legge di natura, che hanno entrambe la propria ragione sufficiente nella natura e nell'essenza dell'uomo e delle cose.

Sancita la derivazione della legge dall'obbligazione, è possibile ora analizzare la definizione dell'ultimo termine della nostra parabola euristica, il concetto di *officium*. Non è un caso che Wolff definisca per ultimo l'*officium*, in quanto esso presuppone sia l'idea di obbligazione che il concetto

⁴¹ Cfr. *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 35.

⁴² *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 143.

⁴³ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., p. 131.

⁴⁴ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 131.

⁴⁵ *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 475.

⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p.132.

di legge. In tale quadro teorico, «è detta dovere l'azione determinata in conformità ad una legge, in quanto siamo obbligati a determinarla in tal modo»⁴⁷.

Interessante è notare lo scolio, in cui, commentando il paragrafo, il giusnaturalista rileva: «senza dubbio, nel sostantivo dovere si tiene conto soprattutto dell'obbligazione, sebbene non possa accadere che non si tenga [anche] conto della conformità dell'azione con la legge, giacché quest'ultima è inseparabile dall'obbligazione»⁴⁸.

Siamo così giunti alla fine della nostra esposizione. In estrema sintesi, è necessario evidenziare che l'obbligazione è considerata da Wolff in una duplice prospettiva: soggettiva ed oggettiva. L'*obligatio activa*, quale momento soggettivo dell'adesione al dettato moralmente necessario, è l'unione di un movente con un'azione, giacché secondo la psicologia wolffiana la volontà per agire deve sempre avere un *motivum*, quella passiva consiste, invece, nella necessità morale, vale a dire nel precetto del dovere *tout-court*. Come ha opportunamente rilevato Gerald Hartung, «l'obbligazione morale è attiva, perché l'uomo come portatore di una volontà libera può collegare movente e azione, ma non vi è costretto. Tale obbligazione è passiva, perché lo stesso uomo, grazie all'analisi razionale della propria condizione naturale, non può sottrarsi alla determinazione del movente in conformità della propria natura morale»⁴⁹. In linea con queste premesse, poi, la legge è un enunciato conforme a ragione, che indica come devono essere determinate le azioni libere dell'uomo. L'*officium*, infine, è la singola azione libera determinata secondo il dettato della legge e, di conseguenza, in conformità ad una obbligazione.

3. «*Deus non potuit homini praescribere legem naturali contrariam*»⁵⁰

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

⁴⁷ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 224.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., p. 130.

⁵⁰ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 282.

pufendorfiana⁵¹, il giovane slesiano definisce la legge «un ordine di un superiore emanato per un inferiore, [ordine] che obbliga quest'ultimo. Si dice [legge] naturale, *quando tale ordine deriva necessariamente dalla natura stessa del superiore e dell'inferiore*»⁵². In egual modo, nell'*Habilitationsschrift* Wolff afferma che «l'obbligazione può essere considerata sotto una duplice prospettiva, come qualcosa che è in colui, che obbliga, o come qualcosa che condiziona l'obbligato. Nel primo modo l'obbligazione è un atto di un superiore, con cui [quest'ultimo] stabilisce una pena contro i trasgressori delle leggi, giustificandole. Nel secondo modo, invece, [l'obbligazione] è il timore prodotto dalla sanzione penale ed [è] il rispetto verso il superiore, generato dalla definizione del fondamento delle leggi»⁵³.

La portata del cambiamento intervenuto dopo la pubblicazione della dissertazione giovanile, favorito molto plausibilmente dallo scambio epistolare intrattenuto con Leibniz, che dal 1705 si è protratto fino alla morte del filosofo lipsiense, avvenuta nel 1716, è reso in tutta la sua portata nello scolio, che commenta la definizione di legge nella *Filosofia pratica universale* della maturità. Qui Wolff, attribuendo al volgo la definizione di legge, quale «*jussum superioris inferiori promulgatum ipsumque obligantem*»⁵⁴, critica quanti, 'distruggendo' l'obbligazione naturale, negano alle azioni umane la bontà e la malizia intrinseche e, «antecedentemente alla volontà di Dio, considerato come superiore, ritengono indifferenti tutte le azioni in senso assoluto»⁵⁵.

E, al fine di ricostruire il complesso prisma ermeneutico del cambiamento intervenuto nei concetti di obbligazione e di legge elaborati nella *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, è preziosa l'analisi della nozione di *obligatio*, che, commentando dettagliatamente la dottrina esposta nell'*Habilitationsschrift*, Wolff svolge nella *Ratio praelectionum* del 1718. A tale proposito, riferendosi alla dottrina giusnaturalistica elaborata nella dissertazione del 1703, il filosofo osserva: «benché abbia formulato tale riflessione quando ero ancora assai giovane, esaminandola con

⁵¹ Cfr. C.I. Gerhardt (Hrsg.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Halle 1860, lettera del 4 aprile 1705, p. 23.

⁵² C. Wolff, *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, trad. it. a cura di G. Dioni, FrancoAngeli, Milano 2017, definizione 29, scolio, p. 81.

⁵³ *Ivi*, definizione 28, p. 79.

⁵⁴ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 131.

⁵⁵ *Ibidem*.

coscienza più matura, non trovo, però, di dover cambiare niente nella teoria e nella prassi ivi trasmesse, se non che allora non ho distinto a sufficienza l'obbligazione naturale da quella civile, cosa che, del resto, i più non mi imputeranno a biasimo, ma a lode, dato che quasi tutti oggi, dopo Pufendorf, confondono i due concetti»⁵⁶.

È importante rilevare come, nella sua linearità, quest'ultima citazione presenti due nuclei concettuali, che, ad un primo esame, potrebbero anche sembrare in reciproco contrasto. Da una parte, infatti, come ha correttamente rilevato Ferdinando L. Marcolungo, nelle parole del giusnaturalista è possibile cogliere una «tendenza (...) a smussare le differenze, al fine di dare omogeneità al cammino percorso in quei primi e decisivi anni»⁵⁷. In effetti, è abbastanza evidente il tentativo wolffiano di dare risalto alla coerenza interna allo sviluppo della propria dottrina, soprattutto quando, riferendosi al concetto di perfezione, osserva: «allora, ricondussi ogni teoria del tempo, per quanto è possibile, alla perfezione della natura umana e del nostro stato, e i doveri dell'uomo verso Dio alla celebrazione della gloria divina, vale a dire ad azioni tali, i cui moventi siano le perfezioni divine. Ed ora non mi distacco da tale concezione, reputo, infatti, che da questa regola, *dirigi le tue azioni alla somma perfezione tua e degli altri*, che mostro fondata sulla natura dell'uomo, si possa dedurre tutto quello di cui si tratta in ogni parte della Filosofia Pratica circa le azioni umane»⁵⁸. D'altra parte, invece, abbiamo l'ammissione della parzialità della definizione di *obligatio*, che, oltre a suggerire il mutamento di prospettiva intervenuto nel concetto di dovere, sembra costituire una frattura nella coerenza interna allo sviluppo del pensiero wolffiano, appena messa in evidenza dal filosofo⁵⁹.

In effetti, nella *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico* il concetto di perfezione individuale rappresenta il mezzo ottimo per la promozione del bene comune e, infine, della gloria di Dio, quale dovere naturale fondamentale, da cui dedurre tutte le altre obbligazioni. Così, il

⁵⁶ C. Wolff, *Ratio praelectionum wolfianarum Mathesin et Philosophiam universam et opus Hugonis Grotii De Jure belli et pacis*, Halae Magdeburgicae 1735, in *G.W.* [1972], II. 36, sectio II, caput VI, § 4, p. 192.

⁵⁷ F.L. Marcolungo, «*Perfectio*» e «*prudencia*» in *Christian Wolff*, in E. Berti et. al., *Imperativo e saggezza*, Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1987, Marietti, Genova 1990, p. 115.

⁵⁸ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, § 6, p. 193.

⁵⁹ Lo stesso Marcolungo nota opportunamente come sia intervenuto un mutamento nella concezione della natura dell'imperativo fondamentale unitamente ad «un distacco significativo rispetto alla tradizione scolastica proprio nell'accentuazione wolffiana del criterio della perfezione, che viene ad assumere un carattere decisamente umanistico»: F.L. Marcolungo, «*Perfectio*» e «*prudencia*» in *Christian Wolff*, cit., p. 115.

criterio, secondo cui giudicare la bontà morale di un'azione, si calibra valutando se essa abbia come «effetto necessario la celebrazione della gloria divina e il bene pubblico, considerato in riferimento alla gloria divina, ed infine la conservazione ed il perfezionamento della nostra natura valutati in rapporto ad entrambi [tali effetti]. Al contrario, è moralmente cattiva [l'azione], che 1) è contraria alla gloria divina, al bene pubblico, alla conservazione e al perfezionamento della nostra natura; 2) è utile al bene pubblico, quale fine ultimo; 3) mira unicamente ed in senso assoluto al bene privato, senza riferimento alla gloria di Dio o al bene pubblico»⁶⁰.

Nella nuova prospettiva teorica, invece, il giusnaturalista considera «il proposito di promuovere il bene pubblico come anche la celebrazione della gloria divina, [quali] part[i] della nostra perfezione»⁶¹. Del resto, nella *Philosophia practica universalis* del 1703, «l'imperativo fondamentale non era 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, come si sottolineava esplicitamente, non poteva costituire il fine ultimo delle azioni umane. L'imperativo veniva ricavato dall'essenza e dalla natura di Dio e, rispettivamente, dell'uomo, per cui l'autorità del legislatore, Dio, veniva a garantire la cogenza dell'obbligo morale. Lo sforzo per realizzare le proprie perfezioni veniva così giustificato dal rimando alle perfezioni contenute negli attributi di Dio, secondo un'affermazione, ripresa anche da Leibniz, sulla quale Wolff ritornerà più volte in seguito, proprio per dimostrare la propria consonanza con la tradizione. I doveri verso Dio venivano in primo luogo e ad essi erano subordinati quelli verso se stessi ed il prossimo»⁶².

Se è innegabile che nella lettura della *Ratio praelectionum* il concetto di auto-perfezionamento da mezzo o, secondo un'efficace espressione di Maritain⁶³, da 'via al fine', si trasforma nel fine ultimo, vale a dire nel principio fondamentale dello *jus naturae*, dal quale dedurre ogni altra forma di dovere, verso Dio e verso il prossimo, è altrettanto vero che Wolff stesso, sottolineando l'insufficienza della

⁶⁰ *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, cit., proposizione 16, problema 7, corollario 2, p. 101. Da tale regola, prosegue il giusnaturalista, «potrebbero essere dedotti tutti i doveri dell'uomo, sia [quelli] verso Dio, sia [quelli] verso se stesso, sia, infine, [quelli] verso il prossimo, come anche i doveri dell'uomo considerato in una qualche determinata società, se tale deduzione non trascendesse l'ambito della *Filosofia pratica universale*, in forza della definizione I»: *ivi*, corollario 3, scolio 2, p. 103.

⁶¹ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, § 27, pp. 200-201.

⁶² F.L. Marcolungo, «*Perfectio*» e «*prudencia*» in *Christian Wolff*, cit., p. 115.

⁶³ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e pensiero, Milano 1953, p. 64.

differenziazione operata tra obbligazione naturale ed obbligazione civile e, di conseguenza, la soltanto parziale concettualizzazione della natura dell'obbligazione, ci offra la chiave interpretativa per leggere lo sviluppo interno alla propria dottrina. Ed è proprio l'analisi particolareggiata del concetto di obbligazione a dare rilievo al sottile, ma evidente *fil rouge*, che 'ricama' la riflessione wolffiana sulla dissertazione del 1703.

Ammettendo di aver dedotto il massimo dovere naturale «dal dominio che Dio ha sulle creature e dagli altri suoi attributi»⁶⁴, Wolff riconosce, infatti, di aver derivato in un primo momento l'obbligazione «dal timore prodotto dalla sanzione penale e dal rispetto verso il superiore fondato sulla ragione delle leggi. La legge per me, infatti, era un ordine di un superiore emanato per un inferiore, [ordine] che obbliga quest'ultimo»⁶⁵. Tuttavia, prosegue il filosofo, «esaminando con maggiore accuratezza la natura dell'obbligazione mi sono accorto che le ragioni delle leggi naturali determinano l'anima a volere le azioni ad esse conformi, in quanto ci persuadono della loro bontà fisica, giacché la natura dell'anima è tale, da desiderare il bene, che riconosce, e preferire il bene maggiore a quello minore (...). Considerando, pertanto, che le nostre azioni influiscono naturalmente sulla perfezione o sull'imperfezione di noi e del nostro stato, mi sono infine accorto che l'obbligazione a compiere azioni per loro natura buone e ad omettere [azioni] per loro natura malvage derivi dalla natura stessa dell'anima. Così, ho anche compreso perché i filosofi dell'antichità, gli scolastici e *Grozio* con loro, esaminata convenientemente la cosa, abbiano affermato che le azioni siano oneste o disoneste per se stesse, e che il diritto di natura varrebbe anche nell'ipotesi impossibile che Dio non esistesse. Ciò mi è piaciuto ancor più, perché così la virtù è più nobile, di quando sia strappata tramite il timore della pena»⁶⁶.

A coronamento di questo articolato e complesso quadro teorico, Wolff pone l'obbligazione naturale a fondamento del proprio edificio pratico, concludendo: «ora, tuttavia, sono solito dedurre del tutto distintamente l'indole dell'obbligazione naturale dalla natura stessa dell'anima, così da comprendere, allo stesso tempo, la sostanza del diritto di natura ed ogni altra prassi morale»⁶⁷.

⁶⁴ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, § 7, p. 193.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ratio praelectionum*, cit., sectio II, caput VI, §§ 9-10, pp. 194-195.

⁶⁷ *Ivi*, § 11, p. 195.

È quindi possibile affermare che il filosofo slesiano dal volontarismo giovanile sia presto passato ad una posizione sostanzialmente in linea con l'intellettualismo groziano. Come è noto, infatti, due erano all'interno della Scolastica le correnti che disputavano intorno all'origine della vincolatività della legge naturale. A tale proposito, Franz Hesse ha puntualmente osservato che «nella Scolastica esistono due risposte estreme: quella volontaristica e quella razionalistica. La prima risposta risale a Scoto e ad Ockham, e sostiene che la validità delle leggi di natura si fonda esclusivamente sulla volontà e sull'intenzione di Dio. [Secondo tale interpretazione,] Dio avrebbe anche potuto agire diversamente, tanto da stabilire una legge differente, che sarebbe stata giusta perché giusta è la legge conforme alla volontà divina. Le leggi naturali sono perciò vincolanti soltanto perché derivano da un ordine divino e sono collegate da Dio ad una minaccia di pena. A tale posizione si oppongono i razionalisti con la tesi, secondo cui le leggi naturali sarebbero proposizioni normative ispirate dalla ragione, che obbligano solo perché razionali, indipendentemente da ogni ordine esterno, giudizio o volontà divini. La *lex naturalis* è semplicemente la ragione naturale, che indica la concordanza o la discordanza di un'azione con l'ordine naturale. Attraverso la legge naturale, quindi, le azioni umane sono qualificate buone o cattive di per sé, perché la conformità o meno con la ragione naturale costituisce il fondamento intrinseco della moralità o dell'immoralità di un'azione, senza che sia necessario un particolare atto legislativo di Dio»⁶⁸. La sintonia con tale prospettiva teorica sembra risaltare pienamente nel principio wolffiano, secondo cui «le azioni (...) hanno una bontà o una malizia intrinseca, da non avere affatto bisogno di divenire buone solo col prescriverle, o cattive [solo] col vietarle»⁶⁹, anche se, concordiamo con Franz Hesse, il quale sottolinea come Wolff segua, in verità, una *via mediana* tra le due posizioni estreme, già presente in Tommaso e diffusa nell'età moderna da Suarez⁷⁰. «In tale prospettiva il mondo rappresenta un ordine oggettivo, che non è determinato arbitrariamente dall'onnipotente volontà di Dio, ma che presume una ragione divina che ha fondato tale ordine *als eine ideale Ordnung*, secondo cui Dio ha creato e governa questo mondo. L'eternità e l'immutabilità dell'ordine cosmico e della legge morale derivatane dipendono da tale

⁶⁸ F. Hesse, *Der Grund der Verpflichtung in Christian Wolffs Naturrecht*, in J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph, *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, in *G.W.* [2007], III. 103, 273-274.

⁶⁹ *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 14.

⁷⁰ Su tale punto teorico si veda C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 43-47;83-85.

fondamento nell'intelletto divino. Questi [teologi], però, restano decisamente fedeli al carattere imperativo delle leggi di natura, secondo cui alla comprensione della natura della legge naturale è collegata anche la comprensione razionale della volontà e dell'ordine divino, che impone ad una creatura razionale di seguire nelle proprie azioni l'ordine divino stesso. Wolff» – prosegue il critico – «conosceva bene queste posizioni teoriche. Il suo immediato punto di riferimento fu la ripresa di tali posizioni nella critica pufendorfiana alla concezione razionalistica di Grozio. Pufendorf definisce la legge quale ordine di un legislatore sovraordinato⁷¹, e, per tale motivo, fa dipendere la bontà o la malvagità di un'azione dalla sua corrispondenza con la legge⁷². Di conseguenza, in aperto contrasto con Grozio il filosofo sassone rifiuta la tesi dell'intrinseca bontà o malvagità di un'azione. Da parte sua, Wolff riferisce che la posizione volontaristica in Germania è stata sostenuta da Pufendorf⁷³, difendendo, sulla scia di Grozio e dei teologi, la prospettiva teorica contrapposta⁷⁴. Egli sostiene, allo stesso tempo, indipendentemente dalla teologia, la conoscibilità delle leggi naturali dalla natura umana, e rifiuta la sua riconducibilità ad una legislazione volontaristica ed arbitraria di Dio⁷⁵. Tuttavia, se per Wolff la legge di natura vale anche nell'ipotesi impossibile dell'inesistenza di Dio⁷⁶, l'ateo non conosce la legge di natura *in omni sua latitudine*⁷⁷, giacché l'ambito dei doveri naturali per lui si ferma ai rapporti soggettivi ed intersoggettivi, non contemplando gli *officia erga Deum*. Inoltre, non considerando l'uomo come creatura di Dio, l'ateo non può comprendere il finalismo che nella creazione governa il disegno divino e, per tale ragione, non conosce pienamente la perfezione dell'uomo⁷⁸. Così, come ha molto opportunamente osservato Wolfgang Röd, «la rappresentazione di Dio è in fondo indispensabile per la fondazione del giusnaturalismo [wolffiano], nonostante sia

⁷¹ «In genere autem lex commodissime videtur definiri per decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat»: S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Neapoli 1773, I, 6, § 4.

⁷² «Actionem bonam (...) dicimus, quae cum lege congruit: malam, quae ab eadem discrebat»: *ivi*, 7, § 3.

⁷³ Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 63. Similmente, ma senza citazione nominale di Pufendorf, cfr. *ivi*, § 131.

⁷⁴ Wolff richiama espressamente la dottrina groziana nella *Philosophia practica universalis*, cfr. *ivi*, § 135.

⁷⁵ F. Hespe, *Der Grund der Verpflichtung in Christian Wolffs Naturrecht*, cit., pp. 274-275.

⁷⁶ Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 245.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, § 255.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

espressamente affermata la *perseitas* dei valori, perché non solo la presunta connessione necessaria della realtà, ma anche l'interpretazione teleologica della natura dell'uomo e delle cose in generale non sarebbero possibili senza il riferimento alla volontà di Dio»⁷⁹.

E, in effetti, osserva Wolff, «Dio è l'autore dell'obbligazione naturale»⁸⁰ e «la legge di natura è anche legge divina»⁸¹, giacché Dio obbliga l'uomo ad osservare la legge di natura⁸².

È qui evidente che nell'essenza della legge naturale si rifletta il problema ontologico del perfezionamento del possibile nell'esistente tramite il ricorso alla dicotomia essere necessario-essere contingente. E, confermando tale prospettiva ermeneutica, nelle *Annotazioni alla Metafisica tedesca* Wolff afferma: «l'intero senso della connessione reciproca delle cose è quindi questo, che tutte le cose del mondo sono ordinate con ragione l'una accanto all'altra, e con ragione una modificazione segue all'altra, che cioè è da trovare sempre qualcosa da cui si lasci comprendere perché una cosa è accanto all'altra, e come la modificazione di una cosa segua o derivi da uno stato dell'altra. (...) la *dependentia a causis finalibus*, ossia la connessione delle cose, in quanto essa deriva dagli scopi divini, porta nel mondo la saggezza divina ed espelle la fatalità stoica; essa è anche la ragione di una saggia condotta degli uomini, che cioè essi non vogliono conseguire lo scopo senza impiegare i mezzi necessari allo scopo, p. es. essi non vogliono vivere a lungo e sani senza essere moderati. Invece la *dependentia a causis efficientibus*, ossia la connessione delle cose in quanto gli effetti derivano dalle loro cause, porta nel mondo la verità e la ragione divina»⁸³.

Come risulta da quest'ultima citazione, l'idea di *nexus*, che armonizzando la realtà riflette la saggezza e la ragione divine, è strettamente connessa al concetto di ordine, uno dei tre predicati trascendentali dell'ente assieme alla verità ed alla perfezione⁸⁴. A tale proposito, Mario Gaetano Lombardo ha opportunamente evidenziato la priorità logico-ontologica del concetto di ordine, «al quale gli altri

⁷⁹ W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1970, p. 131.

⁸⁰ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 275

⁸¹ *Ivi*, § 277

⁸² Cfr. *ivi*, § 276.

⁸³ *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, cit., annotazioni al capitolo IV-§ 545, § 176, pp. 1140-1145.

⁸⁴ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 472-530.

due [predicati trascendentali dell'ente, la verità e la perfezione,] si riconducono per analogia: la verità è l'intelligenza dell'ordine nel divenire delle cose (...); la perfezione è l'ordine compiuto, o consenso del molteplice eterogeneo nell'unità della funzione oppure dello scopo»⁸⁵.

Del resto, Dio, «creator mundi et autor *ordinis* naturae»⁸⁶, plasmando dal nulla l'universo tramite il *miraculum primigenium*⁸⁷ della creazione, lo ha edificato in modo tale che le sue parti, anelli di una catena interconnessi tra loro, rappresentino e possano essere pensati come il riflesso della perfezione della ragione, della volontà e dell'opera divina⁸⁸. Al riguardo, Gerald Hartung ha notato che, «analogamente alla prospettiva cosmologica, secondo la quale la natura è una rappresentazione del principio divino, (...) la volontà dell'uomo è da considerare un riflesso della volontà divina (...). Dio

⁸⁵ M.G. Lombardo, *La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentale in Suárez, Leibniz, Kant*, IPL, Milano 1995, p. 13.

⁸⁶ C. Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars I.2*, Francofurti et Lipsiae 1739, in *G.W.* [1978], II. 7.2, § 763.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, § 772. Wolff chiarisce il concetto di miracolo primigenio formulando l'esempio del primo seme di una pianta, che, interrato per miracolo, ha dato vita al corso naturale della specie. La produzione di tale seme è – secondo il giusnaturalista – un miracolo primigenio come la creazione del mondo e dell'ordine naturale. Al riguardo, il giusnaturalista osserva che dopo la costituzione originariamente miracolosa dell'ordine naturale, gli effetti che, susseguendosi, ne derivano sono razionalmente comprensibili, vale a dire «per essentias et naturam rerum explicabilis, etsi actualitas ejus supponat quidpiam miraculosi»: *ibidem*.

⁸⁸ Secondo Wolff, «le creature sono capaci di rappresentare la divinità del Dio invisibile, così che per mezzo di ciò che è visibile si riconosce l'invisibile. Tale capacità di rappresentare Dio, data nelle creature, non è altro che la dipendenza dagli attributi divini di ciò, che è presente nella creatura stessa. Per tale ragione, [*le creature*] risultano [essere] *specchi della divinità*» (*ivi*, § 798, *corsivo di chi scrive*). Come si evince chiaramente da questa citazione, è possibile considerare il creato, ed in particolare la natura umana, un mezzo per conoscere il divino, perché «le opere della natura manifestano le perfezioni di Dio come in uno specchio» (Cfr. C. Wolff, *Probe einer Anwendung der Naturlehre auf die natürl. Gottes Gelahrheit*, in Id., *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Halle in Magdeburgischen 1736, § 3, p. 521). Così, il concetto di *creatura*, quale *speculum* 'analogico' della «similitudine essenziale [esistente] tra Dio e l'anima [umana]» (Cfr. *Theologia naturalis, Pars I.2*, cit., § 1092), è assimilabile ad una 'cassa di risonanza', che consente di 'ascoltare' il *Grund* della singolarità della creatura nella 'vibrazione' dell'*infinitum* nel *finitum*, giacché nella sua unicità e finitezza ogni essere umano rende visibile un particolare 'riflesso' dell'invisibile perfezione di Dio. «Dio e l'uomo» – osserva lucidamente Hans Matthias Wolff al riguardo – «sono reciprocamente affini, in fondo appartengono alla medesima categoria essenziale, perché la loro diversità non consiste tanto nella natura di essi, quanto nel grado di perfezione. Ogni idea riguardo all'inaccessibilità di Dio viene meno, perché Dio non è altro che l'essenza, in cui sono sviluppate al massimo grado tutte le proprietà positive dell'uomo o, per meglio dire, l'essenza, "che si rappresenta in uno stesso istante ogni mondo possibile nella massima chiarezza". Il *Deus absconditus* luterano è sostituito da un Dio razionalmente comprensibile. Pertanto, c'è la speranza in una soluzione razionale di ogni enigma dell'universo perché lo spirito di Dio è affine per natura a quello dell'uomo» (H.M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Leo Lehnen Verlag, München 1949, p. 113). In tale cornice euristica, «la conoscenza scientifica rivel[erebbe]» – secondo l'interpretazione formulata da Marcel Thomann – «che il mondo è una struttura armonica, guidata dalle leggi naturali divine»: M. Thomann, *Christian Wolff*, in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert: Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main 1977, p. 250.

crea la natura e la struttura in modo tale che la sua costituzione rispecchi il principio ordinativo divino (...). Il fatto che Dio quale *ens perfectissimum* abbia creato la natura secondo la propria immagine e che essa rappresenti la propria origine in ogni elemento essenziale, costituisce» poi – nella lucida interpretazione dello studioso tedesco – «la premessa per cui anche nell'uomo può essere situato il desiderio della perfezione»⁸⁹, concretizzantesi nella necessarietà e nell'universalità dell'obbligazione naturale⁹⁰. E la relazione esistente tra la natura delle cose e l'essenza umana con l'obbligazione e la legge naturale permette, all'interno del disegno divino, una dimostrazione di tipo circolare, che, cercando di provare il *fundamentum in re* delle norme giusnaturalistiche, compie una metabasi dall'essere al dover essere⁹¹. Qualora infatti si presuppongano l'ordine naturale delle cose e la natura umana, allora è data anche l'obbligazione e la legge naturale, quale mezzo affinché l'uomo ricostruisca nelle proprie azioni libere la struttura ordinata dell'essere delle cose. Tale necessità morale, definita da Wolff obbligazione passiva, trova la propria espressione nella legge naturale, che prescrive la ricerca del perfezionamento di sé e del proprio stato. «La particolarità della legge e dell'obbligazione naturale consiste secondo Wolff – in contrasto con gli altri tipi di legge e di obbligazione⁹² – proprio nell'indipendenza da un momento fondativo dipendente da una volontà. La sua ragione sufficiente è nella *essentia atque natura hominis rerumque*. La concezione wolffiana di *obligatio naturalis* è [così] depurata dall'implicazione volontaristica propria della dottrina pufendoriana ed appare in tutta chiarezza quale descrizione ontologica dell'uomo morale all'interno della filosofia pratica»⁹³.

⁸⁹ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., pp. 128-129 e 132.

⁹⁰ Cfr. *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 129.

⁹¹ Cfr. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., p. 130.

⁹² «È detta *legge* una regola secondo cui siamo obbligati a determinare le nostre azioni. Ed è definita *naturale* la legge, che ha la ragione sufficiente nell'essenza stessa dell'uomo e delle cose, *positiva*, invece, la legge, la cui obbligazione dipende dalla volontà di un qualche ente razionale. In particolare, è *divina*, se dipende dalla volontà di Dio, *umana*, al contrario, se dipende dalla volontà di un uomo. La legge di natura è comunemente chiamata anche *diritto di natura*»: *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 39.

⁹³ G. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, cit., pp. 134-135.

4. «La felicità è il motivo della vita perfetta»⁹⁴

In tale quadro teorico, il desiderio della perfezione, concretizzandosi nel movente, che porta l'uomo virtuoso ad adempiere l'obbligazione naturale, può, a nostro parere, essere interpretato come il *principium individuationis*⁹⁵ di ogni azione libera conforme alla *necessitas moralis*, ossia al dettato dell'obbligazione *tout-court*. Il principio di individuazione, infatti, definito nell'*Ontologia* «la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto»⁹⁶, rende possibile la comprensione della «ragione sufficiente intrinseca all'individuo»⁹⁷ e, consentendo la conoscenza del «perché un ente sia unico»⁹⁸, ne esprime la peculiare costituzione, giacché dà ragione della sua struttura interna⁹⁹. Analogamente, l'obbligazione interna, coincidendo con il movente dell'azione debita, al pari del *principium individuationis*, che mostra «come un ente dallo stato di universalità

⁹⁴ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 334.

⁹⁵ «Per *principio d'individuazione* s'intende la ragione sufficiente intrinseca dell'individuo. Dagli Scolastici esso è definito con il termine *Haecceitas*. Per tale motivo, *per mezzo del principio di individuazione si comprende perché un ente sia unico. Il principio di individuazione è la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto*. E, infatti, poiché l'ente singolare o individuo è ciò, che è determinato completamente, da esso comprendiamo perché l'ente A sia un individuo, e perché sia determinato completamente. Il principio di individuazione, pertanto, è la determinazione completa di tutte le cose, che sono inerenti ad un ente in atto»: *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., §§ 228-229.

⁹⁶ *Ivi*, § 229.

⁹⁷ *Ivi*, § 228.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ È noto che per la logica medievale Dio è il solo e vero individuo. «Non essendo Dio, specialmente all'interno delle concezioni apofatiche, un oggetto di conoscenza naturale, il conferimento al suo essere (anche alla sua essenza?) dell'individualità, come uno e unico, indivisibile e uguale solo a se stesso (che sono tutti attributi dell'individualità) appartiene ancora all'ordine logico e si mantiene sostanzialmente in una dimensione aristotelica. L'individuo Dio, quindi, membro di nessuna specie e specie di nessun genere, è l'individuo assoluto. Sarà solo con Ruggero Bacone che si parlerà di *dignitas individui*, usando una categoria a mezzo tra la logica e l'etica, che incomincia ad avvicinarsi ad una categoria morale e a prospettare con ciò una nozione anche pratica di individuo. Ma non bisogna dimenticare che il rinnovamento dei modelli logici nel XVII secolo, questa volta ispirati all'ordine geometrico euclideo e non a quello della logica formale aristotelica, riproporrà, soprattutto in chiave meccanicistica, una ulteriore adeguazione della logica alla biologia. È il caso, per esempio, di Cartesio e di Hobbes, per i quali la possibile definizione di individuo è appropriabile all'identità euclidea e non aristotelica di un corpo. In Leibniz, invece, si manterrà più costante il connotato logico, cosicché la sua *notio individui*, coincidente con la sostanza individuale, sarà quel nuovo e relativistico atomo che egli chiama monade. E anche Dio è per Leibniz una monade. Una ricapitolazione, che tuttavia rimane pur sempre problematica, sta nel dire che la definizione completa di individuo si risolve, attraverso i filtri retorici dell'antropocentrismo umanistico, in una nozione, semplice e complessa insieme, in cui si concentrano la primitiva idea greca di atomo, quella di monade (concependo così un microcosmo inteso come *pars pro toto*) e quella di composto unitario appartenente ad una *species* (ossia una *pars in toto*): G.M. Chiodi, *Premesse all'individualismo (borghese)*, in Id., *Tacito Dissenso*, Giappichelli, Torino 1990, p. 106.

[sia] condotto all'esistenza»¹⁰⁰, dà forma all'*Haecceitas*¹⁰¹ morale, perché assume la natura di ragione sufficiente intrinseca della singola azione conforme al dovere. In altri termini, dando attualità all'*officium*, quale azione conforme alla legge naturale, l'obbligazione attiva ne costituisce la *differentia numerica*¹⁰², ossia è il 'numero', che la rende unica e ne determina la forma, differenziandola, così, da ogni altra azione morale, o, utilizzando la terminologia propria della *Filosofia prima*, distinguendola dagli enti simili appartenenti alla medesima specie ed allo stesso genere.

Illuminante, al riguardo, è l'esempio del triangolo equilatero formulato dal filosofo slesiano ed opportunamente evidenziato da Mariano Campo. «Sono *determinationes genericae*» – nota lo studioso – «quelle che entrano nella nozione del genere (es., della nozione di triangolo rettilineo: il numero ternario dei lati e la specie delle linee, che sono cioè linee rette); *specificae*, quelle che costituiscono la nozione della specie (es., del triangolo equilatero: il numero ternario dei lati, la specie delle linee, e la ragion d'uguaglianza per i lati); *singulares*, quelle che son contenute nella *notio individui* (es., di questo triangolo equilatero: il numero ternario, la specie dei lati, la ragion d'uguaglianza tra di essi *et ratio data ad rectam datam*: cioè a dire il numero che misura la loro dimensione)»¹⁰³.

L'obbligazione attiva, al pari del numero, che misura l'estensione dei lati di *questo* triangolo equilatero, svolge, insomma, una funzione costitutiva della qualità della personalità morale individuale, perché, coincidendo con una delle sue *determinationes singulares*, concorre a dare forma alla sua unicità (*notio individui*). Alla luce di tali considerazioni è pertanto possibile affermare che la natura auto-finalizzante dell'obbligazione attiva, consenta all'uomo virtuoso, che si determina

¹⁰⁰ *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., § 229.

¹⁰¹ Come si evince dalla definizione del principio d'individuazione, nell'interpretazione wolffiana, l'*Haecceitas* s'identifica con questo stesso principio, costituendo, pertanto, la ragione sufficiente intrinseca della singolarità di un *individuum*.

¹⁰² «Le determinazioni proprie degli individui sono ciò, che è definito *differenza numerica*, mentre le determinazioni proprie delle specie sono ciò, che è detto *differenza specifica*. La nozione di individuo è composta dalla nozione di specie, nella quale è ricompreso, e dalla *differenza numerica*. Infatti, la nozione di individuo ha in sé le determinazioni singolari e poi, oltre alle proprie, anche [quelle] specifiche. Per tale motivo, poiché le determinazioni proprie costituiscono la differenza numerica e [quelle] specifiche perfezionano la nozione di specie, la nozione di individuo è composta dalla nozione di specie e dalla differenza numerica»: *ivi*, §§ 239-240.

¹⁰³ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939, pp. 179-180.

secondo la legge naturale, di divenire norma a se stesso, e ‘comporre’, così, liberamente la propria personalità morale. È difatti evidente, come ha puntualizzato Vanda Fiorillo, che «[d]all’intimo legame fra il concetto di dovere e quello di libertà di un uomo concepito come fine in sé, discend[er]e [...] che soddisfare il dovere, agendo in maniera perfettamente etica, non voglia dire altro che realizzare in se stessi quell’idea di umanità di cui ogni singolo individuo è portatore»¹⁰⁴.

In altri termini, dando forma alle *determinationes specificae* della personalità morale, l’obbligazione passiva assurge «ad unità di misura razionale dell’umano»¹⁰⁵, coincidendo, di conseguenza, con l’essenza¹⁰⁶ del soggetto etico. Allo stesso modo, però, la dinamica interna all’individuo, che, originando l’azione morale, trova piena espressione nella qualità dell’adesione al dettato valoriale spontaneamente deliberata, si identifica con la *determinatio singularis* o *obligatio activa*, che connota eticamente, plasmandola, la *notio individui*. E tramite la *qualità* del movente, quale singola dinamica morale, che porta all’adempimento dei propri *officia*, l’essere umano si realizza razionalmente e liberamente nella sua unicità di soggetto etico.

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

È inoltre possibile concludere che, all’interno di questa prospettiva ermeneutica, l’interpretazione del dovere quale *principium individuationis* del soggetto morale, rappresenti un riflesso del tutto peculiare

¹⁰⁴ V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell’illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino 2000, p. 85.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Nel definire l’essenza, nell’*Ontologia* Wolff osserva: «per l’essenza l’ente è possibile. Poiché, infatti, costituiscono l’essenza di un ente quei [predicati], che sono contenuti nell’ente e non sono in reciproco contrasto, né sono determinati da altri [predicati], che si trovano allo stesso tempo [nell’ente], è evidente che in forza dell’essenza è proprio dell’ente soltanto ciò che vi si trova assieme e, di conseguenza, a cagione dell’essenza l’ente non involge alcuna contraddizione. Pertanto, poiché prima dell’essenza nell’ente non può essere pensato alcunché, l’ente è possibile per l’essenza. Così, è chiaro che l’essenza di un ente si risolve nella sua possibilità intrinseca. Poiché l’essenza di un ente si risolve nella sua possibilità intrinseca, *comprende l’essenza di un ente chi ne riconosce la possibilità intrinseca*»: *Philosophia Prima sive Ontologia*, cit., §§ 153-154. Successivamente, dopo aver definito «*primitiva l’obbligazione*, che ha la propria ragione prossima nell’essenza e nella natura dell’uomo» (C. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars prima*, Francofurti et Lipsiae 1740, in *G.W.* [1972], II, 17, § 40), Wolff afferma: «*L’essenza dell’uomo morale consiste nell’obbligazione primitiva*»: *ivi*, § 71.

del principio ontologico degli indiscernibili¹⁰⁷. Quest'ultimo, infatti sostiene «l'impossibilità che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica, cosicché nella composizione dell'uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella struttura dell'altro»¹⁰⁸.

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

È possibile concludere, quindi, che l'uomo virtuoso, divenendo *sibimetipsi lex*, si edifichi come *causa libera*¹⁰⁹ delle proprie azioni e, ordinandosi al dovere in modo libero e razionale, sia *artifex* della propria felicità. Del resto, secondo Wolff «la virtù è l'abito di ordinare le proprie azioni in conformità con la legge naturale»¹¹⁰, tanto che «senza virtù nessuno può essere felice, né la felicità¹¹¹ può essere separata dalla virtù»¹¹².

Ripercorrendo a ritroso la parabola euristica che abbiamo cercato di delineare è quindi possibile concludere che la felicità è il motivo, che, spingendo il soggetto morale a determinare le proprie

¹⁰⁷ Secondo il principio degli indiscernibili è impossibile «che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica, cosicché nella composizione dell'uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella struttura dell'altro»: *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, cit., capitolo IV, §§ 586-588, pp. 474-479 (*corsivo di chi scrive*).

¹⁰⁸ *Ivi*, § 588, pp. 476-479.

¹⁰⁹ Cfr. *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 3.

¹¹⁰ *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 321.

¹¹¹ Secondo Wolff la felicità consiste nel conseguimento del sommo bene: «è felice», infatti, «chi consegue il sommo bene» (*ivi*, § 395).

¹¹² *Philosophia practica universalis. Pars prior*, cit., § 400.

azioni in conformità con la legge naturale, lo determina alla *cultura della virtù*. Di conseguenza, la felicità è anche il movente di una vita perfetta, vale a dire della vita propria dell'uomo virtuoso, vissuta consapevolmente e liberamente in adesione al dettato valoriale dell'obbligazione.



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



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

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



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