

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

Tra i suoi scritti si ricordano: *Dalla stultitia alla sapientia. Il concetto di dovere nel giusnaturalismo di Christian Thomasius* (2009), *Die innere moralische Pflicht als obligatio perfectior externa in der Naturrechtslehre von Christian Thomasius* (2009); la voce *Weise, Christian (1642-1708)*, in H.F. Klemme, M. Kuhen (eds.), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (2010), *»Daß nichts Schlechtes geschehen darf, damit das Gute zu teil werde« – Christian Thomasius' Kritik der Folter* (2015), *Movente dell'azione e Filosofia civile. Saggio su Christian Wolff* (2017), *Vedere il mondo in uno specchio senza trasformare il sogno in verità. Il problema della verità nel processo cognitivo wolffiano* (2019) e *Christian Wolff e il dilemma di Lazzaro. Ragione, volontà e origine del male morale nel giusnaturalismo wolffiano* (2020).

Ilaria Pizza è docente a contratto di *Filosofia politica* e *Filosofia politica europea* presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

Nei suoi studi ha approfondito, tra l'altro, il tema della giustizia e della proprietà nel giusnaturalismo di Ugo Grozio ed il ruolo della famiglia nella costruzione politica simbiotica di Johannes Althusius.

Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *The Relationship between Politics and Law. The function of jus symbioticum in Politica methodice digesta of Johannes Althusius*, in «Rechts-philosophie. Zeitschrift für die Grundlagen des Rechts (RphZ)», 6. Jahrgang, n. 3 (2020), *Antropologia e fondazione dello Stato nel De Jure praedae di Ugo Grozio*, in «Storia del pensiero politico», anno IX, n. 3 (2020), *L'evoluzione del concetto di giustizia nella teoria giusnaturalistica di Ugo Grozio*, in «Teoria politica», annali XI (2021).



Il volume raccoglie i contributi presentati al Convegno internazionale di studi ***Diritto, Politica, Utopia***, tenuto- si ad Arezzo il 30 novembre ed il 1 dicembre 2019.

In tale occasione è stato approfondito il nesso tra le due macroaree tematiche della politica e del diritto e la nozione-chiave di utopia, nella convinzione che quest'ultima, se concepita come proposta di una norma ideale di ordine sociale, orienti orizzonti e fini di ogni azione politica e giuridica. In tale prospettiva ermeneutica, i saggi qui raccolti offrono un variegato quadro tematico, nel quale le riflessioni sui Classici si affiancano e si integrano con analisi più strettamente concettuali.

Contributi di **Luigi Alfieri, Giulio Maria Chiodi, Gianluca Dioni, Cintia Faraco, Vanda Fiorillo, Dieter Hüning, Michael Kahlo, Giuseppe Limone, Stella Marega, Giuliana Parotto, Maria Pia Paternò, Ilaria Pizza, Domenico Scalzo, Benno Zabel.**

ISBN 979-12-80633-06-4



9 791280 633064

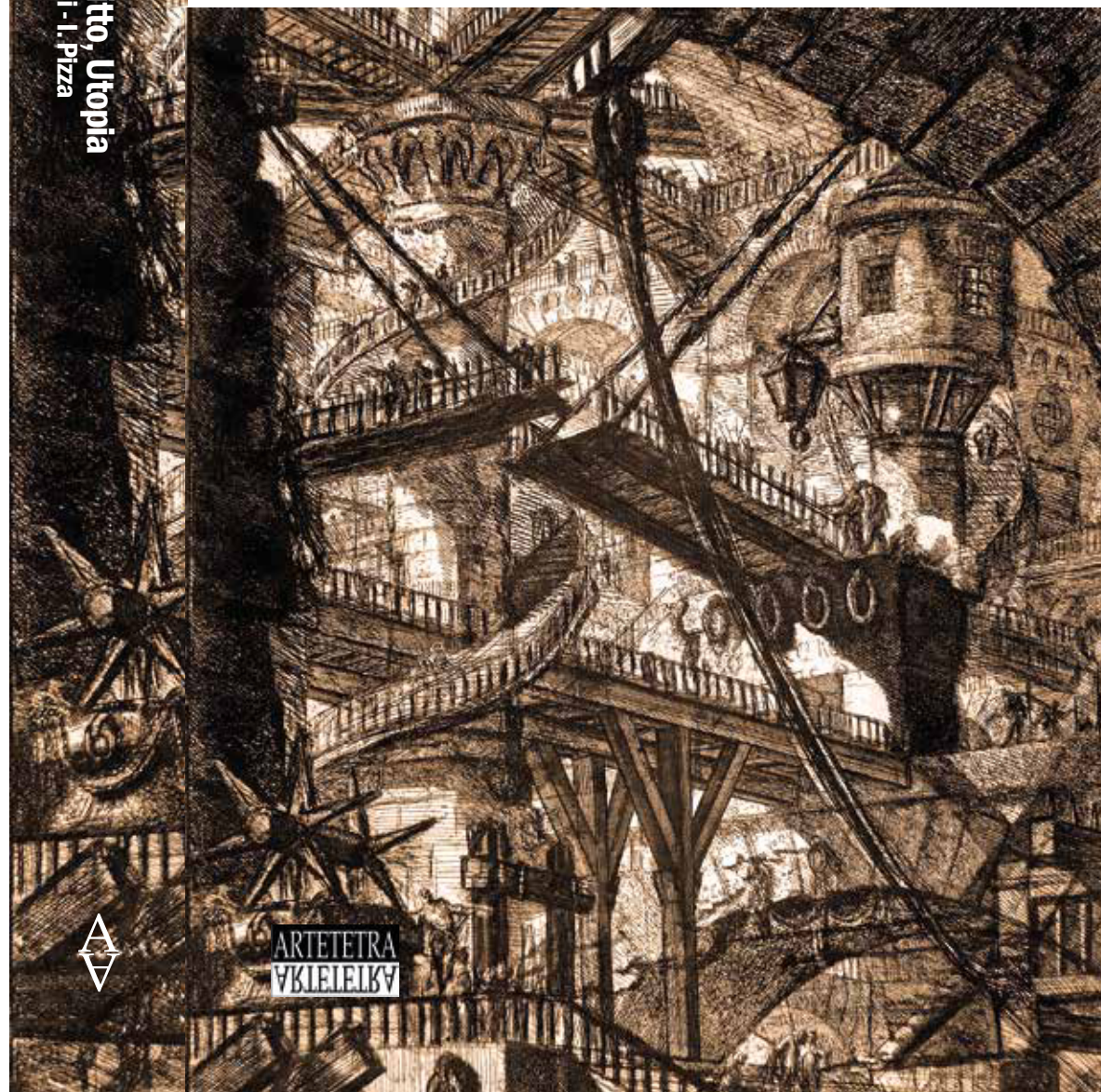
€ 15,00

Politica, Diritto, Utopia
a cura di G. Dioni - I. Pizza

Politica, Diritto, Utopia

a cura di

Gianluca Dioni ed Ilaria Pizza



La rivista **Heliopolis – Culture Civiltà Politica** è nata nel 2003 in ambito giuridico e filosofico-politico, con una vocazione interdisciplinare. Si è trattata, per la precisione, di una multidisciplinarietà specialisticamente indirizzata e tendenzialmente sperimentale che, negli anni, è stata sua particolarità caratterizzante.

La collana **Quaderni di Heliopolis**, destinata ad ospitare raccolte collettanee di studi e ricerche, riprende e continua la solida tradizione scientifica della rivista, che, dal 2016, è stata riconosciuta dall'ANVUR in fascia A.

Nella stessa collana:

1. Cintia Faraco - Simona Langella (a cura di) *Francisco Suárez 1617-2017, 2019*
2. Antimo Cesaro - Elvira Falivene (a cura di) *Cose da pazzi nelle Case de' Matti, 2020*
3. Francesco E. d'Ippolito - Marianna Pignata (a cura di) *Arbor alienationis, 2020*
4. Giovanna Palermo - Raffaella Perrella (a cura di) *La società dei folli, 2020*
5. Giulio M. Chiodi - Giovanni Cordini (a cura di) *L'idea di Europa nelle culture politiche non egemoni, 2021*
6. Aldo Amirante - Carmen Di Carlucci (a cura di) *Il diritto e il rovescio della mente. La follia tra regole sociali e giuridiche, 2021*
7. Antimo Cesaro - Claudia Iodice (a cura di) *Naviget Anticyram. Furiosi, diversi, perversi e mentecatti, 2021*

In copertina:

Giovanni Battista Piranesi, *Carcere d'invenzione*, incisione, 1745

Quaderni di Heliopolis

8

Heliopolis. Culture Civiltà Politica

ISSN 2281 - 3489

Direttore scientifico

Giulio Maria Chiodi

Comitato scientifico:

- Luigi Alfieri *Università degli Studi di Urbino*
Miguel Ayuso Torres *Universidad Pontificia Comillas*
Giampaolo Azzoni *Università degli Studi di Pavia*
Maria Stella Barberi *Università degli Studi di Messina*
Claus-Ekkehard Bärsch *Universität Duisburg-Essen*
Paolo Bellini *Università degli Studi dell'Insubria*
Stefan Bielansky *Uniwerytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej*
Claudio Bonvecchio *Università degli Studi dell'Insubria*
Riccardo Campa *Jagellonian University in Krakow*
Antimo Cesaro *Università degli Studi della Campania "L. Vanvitelli"*
Giulio Maria Chiodi *Università degli Studi dell'Insubria*
Vanda Fiorillo *Università degli Studi di Napoli "Federico II"*
Roberto Gatti *Università degli Studi di Perugia*
Eric Heinze *Queen Mary University of London*
Domenica Mazzù *Università degli Studi di Messina*
Giuliana Parotto *Università degli Studi di Trieste*
Roberto Refinetti *University of California*
Caterina Resta *Università degli Studi di Messina*
Christophe Réveillard *Université Paris-Sorbonne*
Fiammetta Ricci *Università degli Studi di Teramo*
Fabrizio Sciacca *Università degli Studi di Catania*
Teresa Serra *Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*
Natascia Villani *Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa"*

POLITICA DIRITTO UTOPIA

*Atti del Convegno Internazionale
Arezzo, 30 novembre - 1 dicembre 2019*

a cura di
Gianluca Dioni ed Ilaria Pizza

Artetetra
edizioni

Pubblicazione realizzata con il contributo di



ACCADEMIA PETRARCA
DI LETTERE SCIENZE E ARTI



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE



Questo testo è stato sottoposto con esito positivo
al processo di valutazione scientifica in *peer review*

Ristampa
0 1 2 3 4 5 6

Anno
2022 2023 2024 2025 2026 2027

Tutti i diritti riservati

© 2021 Artetetra edizioni

Biblioteca di Palazzo Lanza
Corso Gran Priorato di Malta, 25 – 81043 Capua (Ce)
Tel. 0823 1874952 e-mail: edizioni@artetetra.it
www.artetetra.it

ISBN 979-12-80633-06-4

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

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

Indice

Premessa

di *Giulio Firpo*

p. IX

Prefazione

di *Gianluca Dioni e Ilaria Pizza*

p. XI

Introduzione: tre modelli e due principi

di *Giulio Maria Chiodi*

p. 1

Lo straniero come specchio

di *Luigi Alfieri*

p. 17

«In Republica gubernanda philosophia opus est».

La figura del re-filosofo

nel giusnaturalismo di Christian Wolff

di *Gianluca Dioni*

p. 41

La *communitas perfecta* e la *potestas politica* nel pensiero di
Francisco Suárez

di *Cintia Faraco*

p. 63

Il diritto, come 'minimo etico'.

La differenza fra dovere giuridico e coazione

nel giacobinismo kantiano di Johann Adam Bergk

di *Vanda Fiorillo*

p. 75

Aufklärung als Emanzipation – Der Kampf um die Gleich-
berechtigung der Juden und der Frauen in der deutschen
Spätaufklärung

di *Dieter Hüning*

p. 101

Strafrecht und Politik

in der praktischen Philosophie Immanuel Kants

di *Michael Kahlo*

p. 137

Politica, diritto, utopia: rovesciare un triangolo tradizionale
per far emergere una verità dimenticata

di *Giuseppe Limone*

p. 161

Progresso storico e utopia sociale

nel «Novus Ordo» di Gioacchino da Fiore

di *Stella Marega*

p. 205

La gioconda crudeltà degli Umanisti: Eric Voegelin interprete di Niccolò Machiavelli e Thomas Moore di <i>Giuliana Parotto</i>	p. 221
Ricette per l'osteria dell'avvenire: libertà ed eguaglianza nell'utopia industriale di Edward Bellamy di <i>Maria Pia Paternò</i>	p. 245
La funzione dello <i>jus symbioticum</i> nella <i>Politica methodice digesta</i> di Johannes Althusius. Il rapporto tra politica e diritto di <i>Ilaria Pizza</i>	p. 271
<i>Monsieur Teste</i> di Paul Valéry: un'utopia del pensiero di <i>Domenico Scalzo</i>	p. 291
In wessen Namen? Paradoxien politischer Selbstregierung di <i>Benno Zabel</i>	p. 323
Gli autori	p. 353

«In Republica gubernanda philosophia opus est»¹ La figura del re-filosofo nel giusnaturalismo di Christian Wolff

di *Gianluca Dioni*

Questo lavoro cerca di dare forma all'idea wolffiana di re-filosofo, studiando la tela euristica che il giusnaturalista slesiano trama, in particolare, nella dissertazione *De Rege philosophante et Philosopho regnante*.

Inspirata alla massima platonica, secondo cui «beatam fore Remp. ubi aut Philosophi regnabunt, aut Reges philosophabuntur»², tale opera, pubblicata nel 1731 all'interno delle *Horae subsecivae marburgenses*, e, nella versione tedesca, nel 1740 nei *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, rappresenta un esempio paradigmatico dell'organizzazione sistematica dell'edificio dottrinale wolffiano. Un problema eminentemente politico, infatti, quello della felicità civile, viene elaborato e risolto grazie a principi logico-ontologici³ che costituiscono i fondamenti del pensiero e dell'essere. Del resto, nella lucida lettura

¹ C. Wolff, *De Rege philosophante et philosopho regnante*, in Id., *Horae subsecivae marburgenses*, II, anni MDCCXXX, Trimestre Autunnale, I, Francofurti et Lipsiae 1731, in G.W. [1983], II. 34.2, § 7, p. 587. 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, Hildesheim, Olms. 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. *Materialen und Dokumente*) e del volume corrispondente.

² *Ivi*, § 1, p. 563; Cfr. Platone, *La Repubblica*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2005, V, 473 c-d, pp. 187-188.

³ Al riguardo, è opportuno rilevare la coincidenza temporale della stesura della dissertazione con la pubblicazione dell'*Ontologia*, avvenuta nel 1730.

di Werner Schneiders, «im Unterschied zu Thomasius war für Wolff die Philosophie eine streng demonstrative Wissenschaft, deren Systemfolge von der Logik bzw. Methaphysik bis zur Ökonomie und Politik reicht; mathematisch exakte Schlußfolgerungen sollen von den höchsten Prinzipien zu den konkreten Entscheidungen führen»⁴. E, programmaticamente, nel primo paragrafo della dissertazione, Wolff formula l'*Institutum Autoris*: dimostrare *a priori* e *a posteriori* il fondamento della massima platonica, affinché «philosophiae nostrae utilitas singulariter triumphabit»⁵.

A tale riguardo, è opportuno rilevare che il giusnaturalista consideri la *philosophiae nostrae utilitas* l'unico fine del *corpus* filosofico, visto che la vera sapienza non si risolve in vana erudizione, bensì in una conoscenza che costituisce il fondamento del sistema pratico. Nelle *Annotazioni alla Metafisica tedesca*, del resto, Wolff afferma: «in tutta la mia filosofia mi sono occupato dappertutto della prassi, e queste *Annotazioni* mostreranno che nella metafisica, la quale è ritenuta comunemente soltanto speculativa, non presento tuttavia, nel giudicare delle questioni che si presentano, nulla in cui non avrei rivolto il mio scopo alla prassi oppure a un utile»⁶, ed ancora nell'*Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften* egli puntualizza ulteriormente: «mi sono ripromesso di trattare la filosofia in modo tale che [un uomo] se ne possa servire nel suo futuro ufficio pubblico e nella vita quotidiana»⁷.

Tuttavia, affinché la filosofia possa essere utile, vivificando la prassi, per il filosofo slesiano deve fondarsi su una conoscenza asintoticamente certa. Del resto, lo statuto epistemologico della filosofia

⁴ W. Schneiders, *Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus. Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, nicht nur im 18. Jahrhundert*, in H.E. Bödeker-U. Herrmann (Hrsg), *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, p. 38.

⁵ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 1, p. 564.

⁶ C. Wolff, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, Annotazioni al capitolo III, § 72, p. 1005.

⁷ C. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften*, Frankfurt am Main 1733, VI, § 55, p. 180 (*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*).

impone che in essa, secondo Wolff, sia «*necessario tendere alla certezza completa*. Infatti, poiché la filosofia è una scienza, in essa bisogna dimostrare le affermazioni, deducendo le conclusioni da principi certi ed immutabili tramite una [loro] corretta concatenazione»⁸. Esempiare, al riguardo, è la formulazione di tale principio nella dedica, premessa alla *Logica latina*, ove il proposito ispiratore dell'opera è quello di rendere «*philosophiam universam et certam et utilem*»⁹. *Certitudo* ed *utilitas* costituiscono, dunque, il fine primario della filosofia wolffiana, sono strettamente interdipendenti, e la certezza assume il ruolo di mezzo per il conseguimento dell'*utilitas*: «*Quamobrem philosophiam generi humano utilem effecturus id mihi agendum esse duxi, ut nihil admissurus nisi quod satis fuerit explicatum ac sufficienter probatum*»¹⁰. Così, è per rendere la filosofia una scienza pienamente utile, che, fin dal primo paragrafo della dissertazione, Wolff manifesta l'intenzione di voler dimostrare *a priori* ed *a posteriori* la validità della massima platonica. Se la dimostrazione *a priori* consiste in una 'catena'¹¹ di sillogismi, le cui premesse sono certe ed

⁸ 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, § 33, p. 15.

⁹ *Philosophia rationalis sive Logica*, cit., Dedicatio (*pagine prive di numerazione*).

¹⁰ *Ivi*, Praefatio (*pagine prive di numerazione*).

¹¹ L'immagine della catena, più volte utilizzata dal filosofo, evoca una pluralità di prospettive, che, a loro volta, presuppongono ed implicano molteplici chiavi di lettura. In effetti, la catena rimanda molto efficacemente ai fondamenti logici della metodologia wolffiana, intesi come quell'insieme di regole, che l'intelletto umano segue nel processo cognitivo svolto dalla *facultas cognoscendi* nella dinamica dell'azione morale. La catena, poi, quale metafora del criterio logico interno al metodo, può rappresentare anche il principio ordinativo del sistema filosofico complessivo ed implicare, di conseguenza, la relazione esistente tra il concetto di filosofia (*Philosophiebegriff*) e le scienze particolari (*Einzelwissenschaften*). In tale accezione, infatti, l'immagine della catena rimanda ai criteri discretivo e compositivo, che regolano il sistema enciclopedico wolffiano. Essendo strettamente collegata all'idea di *nexus*, l'immagine della catena implica, nondimeno, l'ambito onto-cosmologico, che – come è noto – in Wolff si fonda sul principio di non contraddizione e su quello di ragion sufficiente. Infine, non dobbiamo dimenticare che Dio, creando dal nulla l'universo, lo ha edificato in modo tale che le sue parti, quali anelli di una catena interconnessi tra loro, rappresentino e possano essere pensati come il riflesso della perfezione della ragione,

inconfutabili, la dimostrazione *a posteriori* si fonda, invece, sull'osservazione empirica degli effetti, grazie alla quale è possibile risalire alle cause di essi.

È inoltre opportuno precisare che – nel pensiero wolffiano – la dicotomia tra dimostrazione *a priori* ed *a posteriori* riflette la differenza intercorrente tra la conoscenza storica e la conoscenza filosofica. La *cognitio historica*, infatti, «consiste nella nuda conoscenza (*notitia*) del fatto, l'[altra], invece, [la *cognitio philosophica*], estesasi più oltre, rende nota la ragione del fatto, per comprendere perché tale cosa possa divenire. Chi non vede, però, la grande differenza che intercorre al riguardo? La conoscenza (*notitia*) del solo fatto e la conoscenza (*cognitio*) della ragione di tale fatto non sono affatto la medesima [cosa]»¹². Ciononostante, pur osservando che la conoscenza storica comune sia «il grado più basso della conoscenza umana»¹³, Wolff mette in evidenza il valore fondante di tale *cognitio*, rilevando che l'esperienza può stabilire principi, tramite cui è possibile rinvenire la ragione dell'essere e del divenire delle cose¹⁴. In tal modo, la conoscenza storica diviene fondamento della conoscenza filosofica. «Del resto» – afferma perentoriamente il giusnaturalista – «è chiaro che la conoscenza storica non deve essere trascurata da chi aspiri alla conoscenza filosofica, ma debba esserle piuttosto premessa, o meglio, debba esserle costantemente collegata. Infatti, poi-

della volontà e dell'opera divina.

¹² *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 7, p. 3.

¹³ *Ivi*, § 22, p. 10.

¹⁴ «Se tramite l'esperienza si stabiliscono cose, grazie alle quali può essere data ragione di altre, che sono e divengono, o possono divenire, la conoscenza storica dà fondamento a quella filosofica. La conoscenza delle cose, che sono accertate tramite l'esperienza, non è che storica. Di conseguenza, se, [partendo] da quelle [cose], tu rendi ragione di altre [cose], che sono e divengono, edifichi su di esse una conoscenza filosofica. Così, la conoscenza storica è il fondamento della conoscenza filosofica. Se, per esempio, sulla base di esperimenti qualcuno ammette che all'aria si accordino gravità ed elasticità, pur ignorando quale causa la renda grave ed elastica, e poi da ciò egli rende ragione della salita dell'acqua nelle pompe ed anche dell'acqua zampillante in alcune fontane artificiali, come in quella di Erone, questi non ha che una conoscenza storica della gravità e dell'elasticità dell'aria, sulla quale, senza dubbio, edifica la conoscenza filosofica dell'acqua che sale nelle pompe e che zampilla da alcune fontane artificiali»: *ivi*, § 10, pp. 4-5.

ché la conoscenza storica dà fondamento alla conoscenza filosofica e, in particolare, ammette come possibili soltanto le cose che è evidente che siano e divengano, la conoscenza filosofica, edificata su quella storica, si appoggia su un fondamento fermo ed incrollabile. Pertanto, chi oserebbe negare che colui il quale aspiri alla conoscenza filosofica debba curarsi di tale fondamento? Così, la conoscenza storica deve essere premessa alla conoscenza filosofica e collegata costantemente ad essa, affinché [quest'ultima] non sia priva di un fondamento fermo»¹⁵. Oltre a fondare la conoscenza filosofica, la conoscenza storica può, poi, assumere anche valore confermativo e, pertanto, renderla indubitabile. Infatti, «*se qualcuno, tramite la ragione, ha arguito che qualcosa può accadere e, compiuto un esperimento, osserva il verificarsi del medesimo fatto, con la conoscenza storica egli conferma la conoscenza filosofica*. Chi, tramite la ragione, riconosce che qualcosa può accadere, ha una conoscenza filosofica, mentre chi osserva accadere lo stesso fatto ha una conoscenza storica. Così, se egli osserva accadere ciò, che mediante la ragione ha riconosciuto potersi produrre, allora la conoscenza storica si armonizza con quella filosofica. Di conseguenza, poiché non è possibile dubitare che possa accadere ciò che è stato osservato prodursi in atto, e soprattutto che la conoscenza storica sia stata innalzata sopra ogni rischio d'incertezza, è evidente che la conoscenza filosofica sia confermata dalla conoscenza storica»¹⁶.

E la tela tessuta da Wolff nella dissertazione *De Rege philosophante et Philosopho regnante* è dialetticamente sviluppata tra l'ordito della conoscenza storica e la tramatura della *cognitio philosophica*, nel tentativo di dimostrare che la massima platonica, secondo cui sarà felice lo Stato ove regnerà un filosofo, «*nec a rei veritate, neque etiam a praxi idem abhorrere constat*»¹⁷. Se il riferimento storico costante è costituito per il giusnaturalista dall'esempio dei sovrani-filosofi, che hanno fondato l'antico impero cinese, la dimostrazione 'a priori' della massima platonica, tende a riconoscere nella filosofia il fondamento della felicità civile, analizzando la natura di tale *beatitudo* attraverso la

¹⁵ *Ivi*, § 11, p. 5.

¹⁶ *Ivi*, § 26, p. 12.

¹⁷ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 1, p. 563.

disamina del fine dell'associazione politica e delle qualità del sovrano. Tale *iter* euristico – nelle intenzioni del filosofo slesiano – dovrebbe preservare la dissertazione da possibili derive utopiche, i cui esempi Wolff rinviene nella campanelliana *Repubblica del Sole* e nella stessa *Πολιτεία* platonica.

Così, la prima tappa di questa parabola teorica è costituita dall'analisi del fine, che ha spinto gli uomini a riunirsi in società civile¹⁸. A tale proposito, Wolff osserva che è unanimemente ammesso che sia la natura del fine dell'associazione a trasformare una moltitudine di individui in una *civitas* ed in una *gens*, perché «non si giudica una *civitas* in base alla quantità dei consociati, ma secondo il fine per cui essa si è

¹⁸ Wolff formula la propria teoria contrattualistica nella *Deutsche Politik* (cfr. *Vernünftige Gedanken von der gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Frankfurt u. Leipzig 1736, in G.W. [1996], I, 5) e nel primo capitolo dell'ottavo volume dello *Jus Naturae*, intitolato *De origine civitatis atque imperii publici* (cfr. *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars octava, sive ultima*, Halae Magdeburgicae 1748, in G.W. [1968], II, 24, §§ 1-130, pp. 1-89). Attraverso il *pactum societatis* una moltitudine di *domus* si uniscono dando vita ad una *civitas* e divenendo una *gens* o *populus*. Tale patto fonda l'*imperium civile* che spetta esclusivamente al popolo, ma non stabilisce ancora i mezzi per il conseguimento del bene pubblico. E attraverso una *conventio*, infatti, che il popolo decide se rimanere titolare unico di tale *imperium* o se e come determinare un diverso *subiectum imperii* (cfr. *ivi*, § 37, pp. 23-24), trasferendo il potere ad un individuo o ad un'assemblea (cfr. *ivi*, § 38, pp. 24-25). Qualora il popolo decida di delegare la gestione del potere, Wolff definisce *capitulatio* il patto di sottomissione ove, nel trasferire al *Rector civitatis* l'*imperium*, popolo e sovrano determinano il *modus administrandi imperii* (cfr. *ivi*, § 122, p. 84). In tale prospettiva teorica, la *capitulatio* diviene la *lex fundamentalis* dello Stato wolffiano (cfr. *ivi*, § 124, p. 85). Sulla dottrina contrattualistica wolffiana cfr. H.-M. Bachmann, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Duncker & Humblot, Berlin 1977, pp. 118-146; C. Buschmann, *Gesellschaft und Geschichte als philosophisches Problem bei Christian Wolff*, in G.W. [1992], III, 31, pp. 263-284; H. Hofmann, *Christian Wolffs »Deutsche Politik«*, in G.W. [2007], III, 101, pp. 205-220; C. Link, *Die Staatstheorie Christian Wolffs*, in W. Schneiders (Hrsg.), *Christian Wolff 1679-1754*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, pp. 171-192; K.-G. Lutterbeck, *Die societas civilis bei Christian Thomasius und Christian Wolff: Zwei alternative Konzepte im älteren deutschen Naturrechtsdiskurs*, in H. Rüping (Hrsg.), *Die Hallesche Schule des Naturrechts*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2002, pp. 53-75; W. Rödl, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1970, pp. 142-150 e M. Thomann, *Christian Wolff*, in M. Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main 1977, pp. 254-261.

costituita. E anche se una banda di pirati e di ladroni sia abbastanza grande da essere [quantitativamente] sufficiente a costituire una *civitas*, tuttavia, poiché questi si sono associati solo per arricchirsi tramite il furto di beni altrui, non può essere affermato che essi abbiano dato vita ad una *civitas*, né tantomeno tale unione può essere annoverata tra i popoli o tra le *gentes*»¹⁹. Più in particolare, una moltitudine di uomini consociati in una *civitas* è detta popolo, *gens* o *Volke*, qualora il fine dell'associazione sia innanzitutto il conseguimento del *bonum commune* e la tutela della sicurezza interna ed esterna dello Stato²⁰. È opportuno precisare al riguardo che, secondo il filosofo slesiano, il bene è ciò che «perfeziona noi ed il nostro stato»²¹, mentre la felicità consiste nel conseguimento del sommo bene, ovvero in un «non impeditus progressus ad majores continuo perfectiones»²², realizzabile soltanto nella dimensione sociale, giacché «nessuno, da solo, ha la capacità di perfezionare la propria natura e di conservare la perfezione acquisita»²³. Di conseguenza, la felicità dello Stato, «quae hominum

¹⁹ *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars octava, sive ultima*, cit., § 5, p. 6. Wolff sottolinea chiaramente che «da una società illecita non nasce alcuna obbligazione e nessun diritto. (...) Una società illecita non merita il nome di società, ma più correttamente è detta un'aggregazione di uomini perversi»: C. Wolff, *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars septima*, Halae Magdeburgicae 1747, in G.W. [1968], II, 23, §§ 156-157, pp. 120-122. Allo stesso modo, rilevando che ogni società nasce tramite un contratto e qualsiasi patto non può contenere promesse contrarie al diritto di natura, il giusnaturalista afferma che «non può essere giusta neanche una società che abbia un fine contrario alla legge naturale»: *Vernünfftige Gedancken von der gesellschaftlichen Leben der Menschen*, cit., I, § 5, p. 4.

²⁰ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 2, p. 565.

²¹ C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae 1738, in G.W. [1968], II, 5, § 554, pp. 424-425.

²² C. Wolff, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, Francofurti et Lipsiae 1738, in G.W. [1971], II, 10, § 374, pp. 293-294.

²³ C. Wolff, *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, trad. it. a cura di G. Dioni, FrancoAngeli, Milano 2017, III, osservazione 3, p. 86. A tal riguardo, Vanda Fiorillo nota come in Wolff «la concretizzazione degli obblighi *erga seipsum* (quelli che prescrivono il perfezionamento del sé) non potesse che risultare dal collegamento di questi con gli obblighi *erga alios* (...)». Con ciò Wolff poneva in rilievo l'ineliminabile importanza della dimensione sociale per una compiuta edificazione dell'interiorità dell'individuo»: V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il do-*

quaedam multitudo est, conjunctis viribus bonum commune promovendum»²⁴, deve necessariamente consistere nel conseguimento del fine per il quale i *patres familias* si sono riuniti in una società civile. Esiste, insomma, uno stretto parallelismo tra il microcosmo individuale e l'ambito della *civitas*. Rilevando come ogni uomo non possa perfezionare sé e il proprio stato in una condizione di solitudine, ma abbia bisogno dell'aiuto del prossimo²⁵, Wolff individua infatti il dovere naturale che obbliga l'uomo *ad societatem colendam*²⁶. «D'altra parte, questa obbligazione generale *ad vitam socialem colendam* contiene in sé anche l'obbligo di contrarre le società volontarie»²⁷, perché «se le forze di un solo uomo non sono sufficienti a conseguire un determinato fine, deve essere contratta una società [adatta a tale scopo]»²⁸. Secondo tale principio, «a nessuno è permesso vivere una vita solitaria»²⁹. Allo stesso modo del microcosmo individuale, ogni *civitas*, quale persona morale, «è [naturalmente] obbligata alla propria conservazione»³⁰ e al proprio perfezionamento³¹. Di conseguenza, deve dirsi felice lo Stato che, ottemperando al dovere naturale del perfezionamento, promuove tramite la riunione delle forze dei cittadini il bene comune, ed è in grado di difendersi da attacchi nemici. In altri termini, la felicità civile dipende strettamente dalla realizzazione dell'obbligazione naturale alla perfezione, a sua volta propedeutica al conseguimento del fine che ha portato alla nascita della *Respublica*. Da quest'ultimo principio generale si potrebbe arguire – nell'inter-

vere *nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Giappichelli, Torino 2000, p. 67. Su tale punto teorico cfr. anche M. Thomann, *Christian Wolff*, cit., pp. 250 e 255.

²⁴ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 2, p. 565.

²⁵ Cfr. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata. Pars prior*, cit., § 220, pp. 174-175.

²⁶ Cfr. *Jus Naturae, methodo scientifica pertractatum. Pars septima*, cit., § 138, pp. 106-107.

²⁷ Cfr. *ibidem*.

²⁸ Cfr. *ivi*, § 137, p. 106.

²⁹ Cfr. *ivi*, § 139, pp. 107-108.

³⁰ C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae 1750, in *G.W.* [1972], II. 26, § 1093, p. 683.

³¹ Cfr. *ivi*, § 1094, pp. 683-684.

pretazione wolffiana – la dipendenza della felicità civile dal governo di un filosofo.

In tale cornice teorica, diviene pertanto necessario analizzare le qualità di chi governa lo Stato per dimostrare irrefutabilmente che soltanto quando regni un re-filosofo potrà essere conseguito il fine della *Respublica*. Wolff individua così due doti essenziali del sovrano: questi deve conoscere ciò che rende felice il suo popolo ed avere il fermo proposito di fare soltanto quello che richiede il conseguimento di tale fine. Da ciò deriva che il sovrano agisce contro la *beatitudo civilis*, qualora non riconosca in modo chiaro e distinto la natura del bene comune, o se il suo animo venga corrotto da una qualche passione. In altri termini, una cattiva amministrazione della *Respublica*, secondo Wolff, affonda le proprie radici in due *vitia*: l'errore dell'intelletto e il difetto della volontà. Siamo qui al cuore dell'intersezione che, nel sistema wolffiano, esiste tra la sfera psicologica e l'ambito morale ed ancora la possibilità di emendazione morale, l'*emendatio voluntatis*, nella *perfectio* dell'intelletto o, più precisamente, nel processo di costruzione del sé che, avendo come fine ultimo la perfezione del soggetto morale, mira al conseguimento dell'«habitus eliciendi actus intellectus, ad cognitionem eorum, sine quibus virtutem acquirere et a vitio se abstinere non datur, amplexandam»³². Più in particolare, soltanto un re-filosofo, avendo riconosciuto la natura morale del dovere, ha il pieno controllo delle proprie passioni e può, di conseguenza, risolversi all'azione con il fermo proposito di adempiere l'obbligazione naturale, conseguendo, per tale ragione, il bene comune.

Al riguardo Wolff è categorico: «quamobrem si in administranda Rep. a beatitudinis tramite recedere non debet Imperans, utrique vitio mederi debet. Quodsi itaque ostendatur non dari remedium, quod magis prasens sit philosophia; nemo non fatebitur, ut beata sit Resp. vel Regem philosophari, vel Philosophum regnare debere»³³. In sostanza, la filosofia, quale scienza che presuppone l'acquisizio-

³² C. Wolff, *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima*, Halae Magdeburgicae 1750, in *G.W.* [1970], II, 12, § 12, p. 14.

³³ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 4, p. 571.

ne delle virtù intellettuali e morali, costituirebbe nella prospettiva wolffiana il *remedium* più efficace contro il cattivo governo. E, a tale scopo, illuminante risulta essere l'esempio utilizzato dal filosofo slesiano. Il sovrano, afferma Wolff, deve essere *sapiens*. Ora, la *sapientia*, definita «la scienza del prescrivere alle azioni libere fini conformi alla propria natura, [ed inoltre la scienza] dello scegliere i mezzi che vi conducono e del subordinare reciprocamente tra loro i fini particolari in modo tale che i fini prossimi divengano mezzi dei fini più remoti»³⁴, è fondamentale per il perfezionamento dell'intelletto. Difatti essa è una delle virtù intellettuali materiali³⁵ che, assieme alle virtù intellettuali formali³⁶, costituiscono il genere delle *virtutes intellectuales*. Tali virtù, poi, sono *habitus intellectus*³⁷ formali, se fanno

³⁴ *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima*, cit., § 439, p. 694. Tale definizione della sapienza era già stata formulata da Wolff nella *Psicologia razionale*, ove si afferma: «*Sapientia* est scientia actionibus liberis fines naturae suae convenientes praescribendi et media ad eos ducentia eligendi finesque particulares ita sibi invicem subordinandi, ut propiores fiant media remotiorum. In sapientia igitur tria spectanda sunt, nimirum I. finis determinatio, 2. mediorum electio, 3. finium particularium subordinatio»: C. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae 1740, in G.W. [1994], II. 6, § 678, p. 606. È opportuno notare, tuttavia, come già nel 1703, nello scritto per l'abilitazione all'insegnamento universitario, la *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta*, il giustnaturalista avesse formulato una simile definizione di sapienza. La tredicesima definizione di tale opera, infatti, recita: «la *Sapienza* è la potenza della mente di determinare il fine ultimo delle proprie azioni, di avvalersi di mezzi certi ed ottimi per conseguirlo e di subordinare vicendevolmente tra loro i fini intermedi, affinché questi si accordino armonicamente con il fine ultimo»: *Filosofia practica universale, redatta secondo il metodo matematico*, cit., definizione 13, p. 75. Clemens Schwaiger pone opportunamente in rilievo l'importanza del concetto di sapienza nello scritto giovanile wolffiano, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, p. 191.

³⁵ Wolff individua cinque virtù intellettuali materiali: *intelligentia*, *scientia*, *sapientia*, *prudentia* ed *ars*. Al riguardo cfr. *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima*, cit., §§ 377-492, pp. 604-752.

³⁶ Sono cinque anche le virtù intellettuali formali: *acumen*, *ingenium*, *soliditas*, *profunditas* ed *ars inveniendi a priori et a posteriori*. Su tali virtù dell'intelletto si veda ivi, §§. 182-376, pp. 279-604.

³⁷ Cfr. *ivi*, Praefatio, pagine prive di numerazione.

«riferimento al solo intelletto, con l'esclusione delle cose alla conoscenza delle quali l'intelletto stesso partecipa»³⁸, materiali, qualora riguardino l'intelletto ed il suo funzionamento in relazione alle cose da conoscere³⁹. Proprio per tale motivo, «materiales sine formalibus subsistere non posse»⁴⁰, e soltanto in una reciprocità armonica queste assieme possono condurre alla perfezione della facoltà cognitiva. Pertanto, rileva il filosofo, «*virtutes intellectuales conjungendae sunt, non uni vel alteri studendum cum neglectu ceterarum*»⁴¹, giacché «*virtutes intellectuales materiales praesupponant formales et pro diversitate operationum intellectus una formalium supponit alteram*»⁴². Come si evince da quest'ultima citazione, nella *Pflichtenlehre* wolffiana la cura che il soggetto morale deve porre nella ricerca dell'armonia (*consensus*) tra le diverse virtù, si fonda su un'obbligazione naturale⁴³. Quest'ultima prescrive all'individuo, quindi anche al sovrano in qualità di essere moralmente responsabile, il perfezionamento di ogni singola virtù «quantum in potestate ipsius est»⁴⁴.

³⁸ *Ibidem*

³⁹ Cfr. *ibidem*. Su tale punto teorico cfr. E. Komar, *La virtus de la prudencia en la ética de Christian Wolff*, in «Sapientia», 64, anno XVII, (abril-junio 1962), pp. 93-94 e F.L. Marcolungo, «Perfection» e «prudentia» 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, pp. 122-123.

⁴⁰ Cfr. *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima*, cit., Praefatio, pagine prive di numerazione.

⁴¹ *Ivi*, § 154, pp. 246-247. A tal proposito, nel paragrafo 155 Wolff ripete: «quamobrem hinc elucet necessitas obligationis omnes conjungendi, non vero uni vel alteri studendi absque neglectu ceterarum»: *ivi*, § 155, p. 249.

⁴² *Ivi*, p. 248.

⁴³ «*Obligatio naturalis est, quae in ipsa hominis rerumque essentia atque naturam sufficientem habet. Quamobrem cum posita ratione sufficiente ponatur etiam id, quod per eam potius est, quam non est; posita hominis rerumque essentia atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio*»: *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, pars prior*, cit., § 129, p. 114.

⁴⁴ Cfr. *Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima*, cit., § 144, p. 236. È interessante rilevare che in totale aderenza al pensiero giusnaturalistico tedesco della modernità il filosofo slesiano elabori una concezione antropologica fondata sulla differenziazione dei caratteri individuali. L'uomo, così, non si caratterizza per l'eguaglianza della propria natura, ma per la diversità con cui all'interno

Tuttavia, accanto all'universalità derivante dall'ancoramento alla natura umana di questo dovere, graduabile in proporzione alle qualità interiori che costituiscono la costellazione individuale dell'animo umano, si pone un principio che diversifica l'estensione della vincolatività dell'obbligo secondo un criterio distributivo legato al *negotium* da adempiere. Se, infatti, ogni uomo deve essere saggio, non tutti devono esserlo allo stesso modo, «cum non eadem sint omnibus negotia, nec eadem omnes sapientia opus habent»⁴⁵. In breve, la particolarità della natura del dovere da ottemperare nei diversi *negotia* richiede una determinata *sapientia*, indispensabile per una *recta administratio* della *beatitudo civilis*⁴⁶. Tale principio, obbligando il sovrano ad un auto-perfezionamento proporzionale alla complessità del dovere da adempiere nell'amministrazione della *Respublica*, a nostro avviso, costituisce una radice filosofica del concetto, che nella monarchia assolutistica prussiana interpreta «la figura del sovrano come *Amts-träger*, esemplifica[ndo] quella sempre maggiore autonomizzazione dei poteri statali, che sarebbe sfociata nell'unità della persona dello Stato. Quest'ultimo, inteso come la quintessenza dei compiti e delle facoltà del sovrano, si contrappone al sovrano stesso, mentre [questi] diviene il servitore dello Stato, vale a dire dei principî e degli scopi statali»⁴⁷. In conformità a tale dottrina, così, le virtù del sovrano devono essere *regiae et singulares*⁴⁸, giacché si esercitano su una vastissima quantità di soggetti e presuppongono una molteplicità

del genere umano sono distribuite le *dispositiones naturales*: «Ut virtutes intellectuales sint in potestate nostra, et dispositio naturalis requiritur, quam habitus omnis praesupponit, et occasio dispositionem naturalem, sive remotam, sive proximam ad habitum evehendi. A posteriori constat, dispositiones naturales in hominibus omnibus non esse ejusdem gradus, et occasionem non esse in potestate agentis certum est. Quamobrem nec fieri potest, ut omnes acquirant easdem virtutes intellectuales eodem gradu. Diversitas dispositionis naturalis in causa est, ut, quamvis duo eandem operam in acquirenda virtute quadam intellectuali collocent, non tamen eandem in eodem gradu acquirant. Occasio autem si deficit, nihil ejus acquiritur, quamvis non deficiat dispositio naturalis»: *ivi*, p. 237.

⁴⁵ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 3, p. 569.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷ V. Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., p. 64.

⁴⁸ Cfr. *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 3, p. 569.

di *negotia*. Ed è per tale ragione che il sovrano deve essere filosofo «non nomine, sed re talis»⁴⁹, vale a dire deve essere in grado di dare ragione di ciò che è o che può essere in ambito politico⁵⁰. Per essere tale, prosegue Wolff, è necessario capire e saper spiegare come il possibile consegua l'atto ed ancor più dimostrare perché in un determinato caso questo possibile, e non un altro, si attualizzi. In altri termini, il re-filosofo dalla conoscenza storica deve innalzarsi alla ragione dell'essere, riconoscendone la verità interna, per poter poi pianificare ogni propria azione finalizzandola al conseguimento del bene comune. Tuttavia, poiché i possibili sono infiniti e soltanto Dio è il filosofo sommo, il sovrano è tenuto all'adempimento dei doveri richiesti dalla gestione dei *negotia* finalizzati al *bonum regimen*⁵¹, giacché nessuno può essere obbligato *ad impossibilia*. In tale quadro euristico, Wolff osserva che l'impossibilità di attingere la piena *sapientia* per la limitatezza costitutiva della natura umana, se da una parte limita la responsabilità del soggetto morale agli *officia* imposti dal proprio *status*, dall'altra richiede, invece, una formazione differenziata, calibrata in modo proporzionale agli obblighi da adempiere. Così, non deve meravigliare che la formazione culturale di un sovrano non si limiti all'ambito pratico, ma si estenda alla logica ed alla metafisica, nel tentativo di dotarlo dei mezzi euristici utili a decifrare la vera natura del dovere morale. Difatti, tali scienze forniscono i principi, da cui dedurre quelli necessari per realizzare il bene comune. «Ciò non è straordinario» – osserva il giusnaturalista slesiano – «giacché le verità disseminate nelle diverse discipline, sono strettamente collegate tra loro, allo stesso modo in cui nel corpo umano le parti che si riferiscono a diverse funzioni sono colte nella loro unità»⁵². Particolarmente suggestiva è l'immagine utilizzata da Wolff a tale proposito: «collegiamo tra loro anche le verità filosofiche attraverso le singole discipline, in modo tale da dare vita a scale, per le quali sia possibile salire e discendere senza soluzione di continuità. Anche per

⁴⁹ Cfr. *ivi*, § 5, p. 571.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 572.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 573.

tale motivo, è possibile attingere grazie alla nostra filosofia l'idea di concatenazione delle verità connesse tra loro»⁵³.

A sostegno di tale teoria, Wolff formula l'esempio degli imperatori cinesi i quali, da veri filosofi, non si impegnavano soltanto nel perfezionamento dell'arte del governo, ma per realizzare tale fine ampliavano il loro studio all'astronomia, alla musica, alla natura, alle arti, all'agricoltura, all'aritmetica ed alla medicina. Grazie a tali studi, infatti, potevano intuire le leggi che regolano la natura dell'essere e, di conseguenza, dell'agire umano, indirizzando ogni loro azione al bene comune.

È dunque possibile affermare che gli antichi cinesi abbiano conseguito una conoscenza confusa⁵⁴ dell'idea di *nexus*, che – nell'interpretazione wolffiana – armonizzando la realtà, riflette la saggezza e la ragione divine ed è strettamente connessa al concetto di ordine, quale attributo trascendentale⁵⁵ dell'ente. Allora, la filosofia

⁵³ *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, cit., § 489, p. 376.

⁵⁴ Premesso che in Wolff la *agitatio* comprende due operazioni già distinte da Leibniz, la *perceptio* e l'*apperceptio*, vale a dire l'atto, con cui la mente si rappresenta un determinato oggetto e la coscienza di tale atto (cfr. *ivi*, §§ 24-26, pp. 17-18), il filosofo slesiano distingue le *perceptiones* in chiare, che possono essere inoltre distinte o confuse, e in oscure (cfr. *ivi*, §§ 31-39, pp. 22-26). «È chiara la percezione che abbiamo, se siamo in grado di riconoscere ciò che percepiamo, vale a dire se riusciamo a distinguerlo dalle altre cose percepibili» (cfr. *ivi*, § 31, p. 22), mentre è oscura, se non possiamo riconoscere la cosa percepita (cfr. *ivi*, § 32, p. 22). «La *percezione* chiara è [poi] definita *distinta*, se nella cosa percepita distinguiamo uno per uno ciò, che può esservi scoperto» (cfr. *ivi*, § 38, p. 25), al contrario, è oscura qualora in essa non riusciamo a cogliere i diversi particolari: cfr. *ivi*, § 32, p. 22.

⁵⁵ Ferdinando L. Marcolungo pone opportunamente in rilievo l'incertezza terminologica che l'aggettivo “trascendentale” assume nella filosofia wolffiana. Tale incertezza, secondo il critico, testimonierebbe «che ci troviamo evidentemente di fronte al significativo passaggio da una accezione classica e scolastica ad una che per brevità potremmo chiamare “moderna”, legata a tutt'altro contesto teoretico e, quindi, tesa ad indicare, pur nell'analogia comunque presente, un ben diverso significato. In Wolff (...) si manifesta con chiarezza la tensione tra il piano dell'essere e quello del conoscere, senza tuttavia giungere a porre l'accento esclusivamente sul secondo (...). Il termine trascendentale trova (...) la propria chiave di lettura (...) nel riferimento ontologico, visto tuttavia in prospettiva essenzialistica, ossia entro lo schema del possibile» (F.L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982, pp. 114-134). E, a nostro parere, è proprio quest'ultima osservazione che, collegando il

quale 'meta-scienza' offre due *praesidia* al sovrano che cerca di realizzare la *beatitudo civilis*. Qualora sia filosofo, infatti, il re «riconosce con maggior certezza ciò che serve per un buon governo e vuole compiere solo le azioni che promuovono il bene dello Stato»⁵⁶.

Alla luce di tale principio, Wolff si avvicina al cuore della dissertazione passando in rassegna tre ipotesi, che a suo parere dimostrerebbero i vantaggi derivanti per lo Stato dal governo di un re-filosofo. Difatti, egli analizza il comportamento di un re-filosofo nel momento della nascita e del perfezionamento di uno stato politico, nell'amministrazione ordinaria della *Respublica* ed infine nella deliberazione di un'azione politica imposta dalla necessità.

Per quanto concerne la prima ipotesi, secondo cui la filosofia sarebbe indispensabile per fondare e perfezionare uno Stato, il giusnaturalista pone a fondamento della sua argomentazione la constatazione empirica, secondo cui tutte le operazioni della mente possono essere spiegate tramite l'utilizzo del sillogismo⁵⁷. Dato che «imperator, re e principi non camminano con leggi diverse, vale a dire muovono piedi ed arti come gli altri esseri umani, allo stesso modo questi pensano con le medesime leggi degli uomini comuni»⁵⁸. In altri termini, per razionare correttamente è necessario ricorrere al sillogismo, vale a dire ad una serie di giudizi dai quali trarre conclusioni. Paradigmatico al riguardo risulta ancora una volta l'esempio dei sovrani cinesi. Nel dare forma e nel perfezionare l'impero, non avendo questi una teoria generale dello Stato con cui formulare la premessa maggiore del sillogismo, ma soltanto una conoscenza

trascendentale al possibile, lo interpreta come ciò che può essere riferito all'ente in generale, in quanto fondato «sui primi principi che determinano quel che appartiene all'ente» (*ivi*, p. 117), vale a dire il principio di non contraddizione e quello di ragion sufficiente. Al riguardo, Marcolungo rileva come Wolff nell'*Ontologia* osservi: «Nihil adeo concipi potest in ente quocunque, quod non determinetur vel per principium contradictionis, vel per principium rationis sufficientis, et vi hujus determinationis unicuique praedicato, quod rei convenit, suus tribuitur locus»: C. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae 1736, § 497, p. 225.

⁵⁶ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 6, p. 577.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 578.

⁵⁸ *Ivi*, p. 579.

chiara e distinta del fine con cui elaborare la premessa minore, ricorsero con grande ingegnosità al principio di riduzione. Interessante è ripercorrere l'*iter* logico che, nell'elaborazione teorica del filosofo slesiano, avrebbero compiuto i sovrani cinesi.

Rilevando che il principio di riduzione consiste nel ricavare induttivamente una legge generale dall'osservazione della similitudine di casi particolari non riconducibili alla stessa specie, Wolff osserva che gli imperatori cinesi ridussero il governo della *domus* alla *directio sui ipsius* in forza della similitudine esistente tra la direzione del proprio corpo e l'amministrazione della famiglia. Successivamente, ridussero lo Stato alla famiglia, ed il sovrano al *pater familias*, grazie all'analogia esistente tra la *domus* e la *Respublica*. Alla luce di tali assonanze, riflettendo sul governo del corpo, si rappresentarono la *domus* in analogia ad esso, e, pensando il *pater familias* quale mente che dirige la facoltà motoria, ricavarono per induzione le leggi necessarie alla retta amministrazione della famiglia, che, a loro volta, furono verificate empiricamente. Allo stesso modo, rappresentandosi il regno sotto forma di famiglia ed il re quale *pater familias*, ricavarono per analogia le regole del buon governo. Grazie a tale processo logico, solo successivamente ad una attenta verifica empirica, il re-filosofo è in grado di formulare delle proposizioni determinate, che possono essere utilizzate come premesse maggiori nei sillogismi senza possibilità di incorrere in errori.

E proprio nei limiti della filosofia cinese, incapace di formulare razionalmente proposizioni determinate che, una volta dimostrate, abbiano valore universale, Wolff individua il fondamento del rilievo dato alla conoscenza storica nell'antica Cina. In sostanza, non potendo conseguire una perfetta conoscenza filosofica, gli antichi cinesi utilizzarono quella storica come verifica e conferma delle loro riflessioni. Confucio, ad esempio, osserva il giusnaturalista, studia gli *Annali* dall'età di quindici anni, proprio per ovviare all'imperfezione della filosofia con il ricorso alla prassi, in un percorso di costante verifica empirica del dato razionale.

Dimostrata l'efficacia della filosofia nel fondare e nel perfezionare lo Stato, Wolff, passando alla formulazione della seconda ipotesi,

si impegna poi a dimostrare la necessità e l'utilità della filosofia anche nel processo di ordinaria amministrazione della *Respublica*. Posto che per decidere ciò che deve essere fatto sia necessario ricorrere ad una serie di sillogismi, oltre alla definizione particolareggiata delle diverse circostanze relative al problema da affrontare, è necessario determinare il caso specifico in rapporto al fine del governo. La valutazione delle diverse circostanze può sfociare nell'osservazione di una *certa experientia* o nell'elaborazione di una *theoria* del *negotium*. Successivamente è necessario ricorrere ad un principio, da formulare tramite una proposizione determinata che, unitamente al giudizio sulle circostanze presenti, forma il sillogismo, da cui dedurre una conclusione sul da farsi. A riprova della necessità della filosofia nel governo dello Stato, Wolff chiosa che le proposizioni determinate possono essere ricavate *a priori* o *a posteriori* soltanto grazie alla filosofia.

Il filosofo slesiano passa, infine, ad esaminare la terza ipotesi nel tentativo di provare la tesi, secondo cui anche nell'azione deliberata secondo le leggi della probabilità, lungi dall'abbandonare la felicità civile *dubius fortunae fluctibus*⁵⁹, il re-filosofo agisce in base alla conoscenza della natura del fine che deve conseguire, giacché «philosophus et non philosophus dum faciunt idem, non est idem»⁶⁰. Più precisamente, giacché la politica non è una scienza certa ed infallibile⁶¹, i *Philosophiae verioris periti*⁶² avranno comunque due vantaggi su chi non filosofa. Il primo vantaggio è relativo al conseguimento del fine, perché nella prospettiva wolffiana il filosofo più facilmente garantirà alla *Respublica* il bene comune. Il secondo, invece, riguarda la coscienza del sovrano che agisce filosoficamente, poiché tranquillo è l'animo di chi ha deciso seguendo le leggi della saggezza e della prudenza⁶³. A tale riguardo, vale la pena soffermarsi su un esempio

⁵⁹ *Ivi*, § 9, p. 592.

⁶⁰ *Ivi*, § 11, p. 603.

⁶¹ Cfr. *ivi*, § 10, p. 598.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 601. Al riguardo, è opportuno rilevare che Wolff definisce la *prudentia* l'«abito del riflettere attentamente sulle circostanze aliene, che si presentano, affinché portiamo a termine sapientemente ed in modo appropriato i [nostri] decreti»

che Wolff formula a sostegno della propria teoria.

Questo si riferisce ad un problema legato alla vita accademica, perché il giusnaturalista pone l'interrogativo se lo Stato debba obbligare gli studenti a rimanere in patria oppure se esso possa permettere loro di studiare in Università straniere. Dall'analisi della riflessione elaborata dal filosofo rispetto alla decisione del non filosofo risalterà appieno che «aliter statuunt, qui philosophantur, aliter vero qui non philosophantur»⁶⁴. Considerando che per soddisfare le esigenze proprie della politica valutaria non si deve favorire l'esportazione del capitale, il non filosofo deciderà avventatamente di impedire in ogni caso agli studenti di recarsi a studiare all'estero. Al contrario, il filosofo deciderà soppesando sia le ragioni intrinseche, ossia quelle che si ricavano in relazione al fine da conseguire, sia le ragioni estrinseche, vale a dire quelle che, avendo a che fare con la scelta dei mezzi per

(*Philosophia moralis sive ethica, methodo scientifica pertractata. Pars prima*, § 463, p. 722). È dunque evidente che nella dinamica dell'azione morale, la prudenza presupponga la sapienza, quale scienza che ordina la vita morale determinandone il fine. Allo stesso tempo, però, il soggetto morale deve necessariamente essere prudente «ut sapienter decreta rite exequa[tur]» (cfr. *ibidem*), senza tuttavia poter mai attingere l'*omnimoda certitudo* (cfr. *ivi*, § 471, p. 731) del sicuro conseguimento del fine etico prescelto. Questo perché l'armonia tra *sapientia* e *prudentia* si costruisce fondandosi su una chiara diversità dei piani, gnoseologico e pratico, sui quali si trovano ad operare le due virtù intellettuali materiali. In effetti, la sapienza – nell'interpretazione wolffiana – è una *scientia*, mentre la *prudentia*, quale *habitus*, presenta un carattere meramente strumentale, trovando essa fondamento nell'*experientia*. Così, mentre la sapienza si fonda sulla *certitudo* delle proprie conclusioni, la prudenza si ferma sulla soglia della *probabilitas* e della *possibilitas*. In sostanza, anche qualora potessimo elaborare una teoria completa dei *negotia humana* non potremmo aspirare – secondo Wolff – alla loro *certitudo*. È, pertanto, possibile affermare che proprio nella diversa natura delle due virtù intellettuali materiali si concreti la necessaria interconnessione tra ambito gnoseologico ed ambito pratico. In tale cornice euristica, la sola sapienza, ossia la conoscenza del fine morale, non è sufficiente a porre in atto le azioni, che abbiamo riconosciuto essere doverose. Utilizzando una metafora musicale, è dunque possibile affermare che soltanto assieme sapienza e prudenza costituiscano l'impalcatura tonale del tessuto armonico e melodico, che sorregge e dà forma al significato più vero e profondo della vita morale di ogni uomo. D'altra parte, secondo il filosofo tedesco, la sapienza priva della prudenza si rivela sterile erudizione, mentre la prudenza sprovvista della sapienza sfocia nella *calliditas*, vale a dire in una *imitatio prudentiae in actionibus malis* (cfr. *ivi*, § 480, pp. 738-739). Le due virtù sono, insomma, *necessariamente* complementari.

⁶⁴ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 9, p. 593.

raggiungere il fine, sono condizionate dalle circostanze mutevoli delle diverse situazioni da affrontare. Come al solito, dall'esempio risalta la certissima attenzione, la solida perizia e l'armonica sistematicità del pensiero wolffiano. Difatti, osserva Wolff, il filosofo, qualora valuti che si possa conseguire la stessa preparazione accademica in patria, deve impedire, senza alcuna preoccupazione per l'impovertimento economico dello Stato, di recarsi a studiare all'estero. Solo successivamente, preoccupandosi per la spesa estera, ed avendo valutato che nelle Università straniere è possibile conseguire la medesima preparazione con una minore spesa, il filosofo conclude che si debba permettere ai più poveri di recarsi a studiare all'estero. Sinora la riflessione, osserva Wolff, ha valutato il fine, avendo riguardo alla ragione intrinseca del problema, rappresentato dalla qualità della preparazione culturale degli studenti, che deve costituire la preoccupazione maggiore del sovrano, «cum plurima in Remp. damna redundant, nisi erudiendi solida doctrina in Academiis imbuantur»⁶⁵. Passando poi all'esame delle ragioni estrinseche, ossia dei mezzi necessari al conseguimento del fine, il filosofo analizzerà pure il problema della spesa estera e del censo degli studenti, giacché «in rationum extrinsecarum censum quoque venit sollicitudo, ne pecunia in oras peregrinas exportetur»⁶⁶.

A tale proposito, il filosofo dovrà valutare accuratamente se il flusso di denaro proveniente dagli stranieri che studiano nelle accademie patrie sia superiore alla spesa degli studenti che, al contrario, si recano all'estero per formarsi. La preoccupazione maggiore dovrà essere quella di fare in modo che, grazie alla qualità della formazione impartita nelle accademie patrie, il flusso di denaro importato sia superiore a quello esportato. L'esempio dimostra che, mentre chi non filosofa decide in base a ragioni estrinseche, il filosofo si preoccupa anche e soprattutto delle ragioni intrinseche, le quali dipendono dalla natura del fine che l'agente si propone di realizzare⁶⁷. In altri termini, il filosofo è certo del corretto uso delle proprie facoltà

⁶⁵ *Ivi*, § 9, p. 594.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, § 11, p. 603.

razionali e, di conseguenza, in linea con la psicologia wolffiana, non può agire condizionato dalle passioni, giacché – come ha opportunamente notato Franz Hespe – «il bene, al quale la volontà tende, viene rappresentato grazie alla conoscenza razionale, la volontà ne è completamente determinata. La rappresentazione del bene per la volontà costituisce il movente sufficiente e senza questa non ci sarebbe alcun appetito»⁶⁸.

In tal modo, il re-filosofo, avendo riconosciuto razionalmente che cosa serva per la felicità civile, non può determinarsi al male. Difatti, l'anima umana che ha conosciuto il bene non può essere allontanata da esso da passione alcuna. «Philosophiae studio animo ingeneratur amor veritatis, qui indies majora capit incrementa, quo diutius in philosophia verseris. Amor hic appetitum agentis ex veritate fortiolem efficit, ut difficilius in partem contrariam flecti possit, simulque affectui sese opponit atque resistit, qui eum in contrariam partem abripere conatur. Atque ita philosophia affert auxilia ad affectus veritati contrarios superandos»⁶⁹.

Alla luce di quest'ultima citazione, è pertanto possibile affermare con Werner Schneiders, che «wahre Praxis ist daher nur aufgrund wahrer Theorie möglich, eine vollkommene Politik nur aufgrund einer vollkommenen Philosophie. (...)». Wolff bindet wahre Politik unmittelbar, sozusagen fundamentalistisch, an wahres Wissen, weil richtiges Handeln nur aus richtiger Prinzipienkenntnis folgen kann. Politik ist praktizierte Logik oder vielmehr praktizierte Metaphysik»⁷⁰. In sostanza, il re-filosofo wolffiano si caratterizza quale ente compiutamente razionale. Infatti, definito «razionale l'ente, che per sua essenza e natura è convenientemente predisposto a comprendere il nesso delle verità universal»⁷¹, il re-filosofo sarebbe colui il quale ha dato atto in se stesso alla ragione, vale a dire ha riconosciuto nella filosofia l'occasione

⁶⁸ F. Hespe, *Der Grund der Verpflichtung in Christian Wolffs Naturrecht*, in J. Stolzenberg-O.P. Rudolph (Hrsg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, cit., in G.W. [2007], III. 103, pp. 273-291.

⁶⁹ *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 12, p. 620.

⁷⁰ W. Schneiders, *Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus*, cit., p. 38 e p. 41.

⁷¹ *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, cit., § 451, pp. 369-370.

per elevare ad abito, quale *agendi promptitudo*, la *dispositio naturalis*, ossia il presupposto necessario per l'acquisizione dell'*habitus*. Più precisamente, poiché la ragione è una facoltà, ossia una *nuda potentia activa*⁷², essa inerisce all'uomo *per modum potentiae*⁷³. Da ciò deriva che l'uso della ragione, necessario per costituire in atto la *ratio*, si concreti «[nell] la capacità di destare (*potentia eliciendi*) gli atti necessari alla conoscenza del nesso delle verità universali»⁷⁴. In particolare, la possibilità con cui la ragione inerisce all'anima umana è "remota", cioè ha la sua ragione sufficiente in modi, che trovano, invece, la ragione sufficiente nell'essenza dell'anima stessa⁷⁵, vale a dire in tutte le operazioni della mente, che, grazie alla *vis repraesentandi*, danno vita al processo di purificazione della sensazione⁷⁶, la quale costituisce l'origine di ogni conoscenza. Di conseguenza, affinché la ragione sia in atto nell'anima, la filosofia diviene il mezzo che 'innesca' tutte le *animae modificationes*⁷⁷, che a loro volta danno vita ad ogni azione richiesta alla conoscenza delle verità universali⁷⁸. Questo perché, nella psicologia wolffiana, le facoltà razionali superiori, quindi anche la ragione, *quasi sepultae sunt* nell'anima. Affinché la filosofia operi il "disseppellimento" della *ratio* – osserva Wolff – è tuttavia indispensabile il *commercium cum hominibus*, giacché «l'uso della ragione (...) non può essere acquisito senza l'utilizzo del linguaggio, come è dimostrato dall'esempio

⁷² Cfr. *ibidem*. Nell'*Ontologia*, Wolff afferma: «possibilitas agendi dicitur *Potentia* simpliciter; subinde cum addito, *Potentia activa*. possibilitas vero patiendi *Potentia passiva* appellatur. Tribuitur nempe enti potentia, quatenus per ea, quae eidem insunt, actio concipitur possibilis; potentia autem patiendi, quatenus per ea, quae eidem insunt, pati potest. *Potentia activa* vocatur etiam *Facultas*»: *Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, cit., § 716, pp. 319-320.

⁷³ Cfr. *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, cit., § 451, pp. 369-370.

⁷⁴ *Ivi*, § 452, p. 370.

⁷⁵ «È detta *proxima* la possibilità di un modo, che ha la ragione sufficiente nell'essenza o negli attributi, *remota*, invece, che la riconosce in modi che precedono (...). La possibilità prossima di un modo è un attributo dell'ente, quella remota è un [suo] modo»: *Philosophia Prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, cit., §§ 249-250, p. 120.

⁷⁶ Cfr. *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, cit., § 456, pp. 372-373.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, § 452, p. 370.

dei bambini allevati tra gli animali»⁷⁹. In breve, «non è la natura, ma l'uomo a rendere razionale l'uomo»⁸⁰.

Forse anche per tale motivo, nel chiudere la dissertazione Wolff, citando l'esempio illustre del Conte di Beichling, ministro del re di Polonia con il quale intrattenne un intenso carteggio, prospetta la necessità di creare un *peculiare collegium*, che si sostituisca al sovrano nell'elaborazione di una *theoria negotiorum*⁸¹.

Sovrano e filosofo, così, si sciolgono dicotomicamente in due persone distinte nel tentativo di conseguire più facilmente il fine del buon governo, impegnandosi nel perfezionamento di solo una delle due facoltà dell'anima umana: la cognitiva il filosofo e la appetitiva il sovrano. In tale quadro teorico, il filosofo, quale *sapiens*, riconoscerebbe la verità, che il sovrano, dovrebbe poi concretizzare nella prassi, grazie ai consigli del filosofo. Tale conclusione sembra quasi costituire un'ancora, seppur effimera, cui aggrapparsi per fugare le secche di una sempre possibile deriva utopica connaturata nell'idea stessa di re-filosofo. Con la consueta lucidità, Werner Schneiders chiosa: «So ergibt sich im Endeffekt ein doppeltes Stellvertretermodell: der Herrscher handelt für das Volk, der Philosoph denkt für den Herrscher; indem er diesen berät, macht sich der Philosoph durch den Herrscher hindurch zum Agenten der von ihm erkannten Wahrheit. Beide sind auf das gleiche, Glück bewirkende Gute gerichtet. An die Stelle einer ursprünglichen Arbeitsteilung tritt wieder, neu durchdacht, die philosophische Politikberatung als Surrogat für den noch ausstehenden Philosophenkönig»⁸².

Tuttavia, se *il filosofo pensa per il sovrano*, «*nemo hominum in omnibus est philosophus*»⁸³. Solo Dio, infatti, quale essere perfettamente *sapiens*, nel quale ragione e volontà coincidono, è il filosofo sommo!

⁷⁹ J. École, *Introduction de l'éditeur alla Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, cit., p. XXI.

⁸⁰ *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, cit., § 461, p. 381.

⁸¹ Cfr. *De Rege philosophante et philosopho regnante*, cit., § 14, p. 629.

⁸² W. Schneiders, *Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus*, cit., p. 41.

⁸³ *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 48, p. 24.