

IL DESIDERIO E IL BENE
CHRISTIAN WOLFF E LE ORIGINI
DELLA MODERNA FILOSOFIA PRATICA IN GERMANIA*

Introduzione

Nonostante Christian Wolff abbia elaborato nella prima metà del 18° secolo un sistema di Etica che immediatamente ebbe una enorme diffusione e influenza, esso oggi viene, nella maggior parte dei casi, trascurato, sia nell'ambito della ricerca storica che in quello della ricerca sistematica¹. Le critiche di Kant, non certo tenere, alla filoso-

* Questo lavoro è stato eseguito durante un soggiorno di studio alla Freie Universität di Berlino finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft e dal Consiglio Nazionale delle Ricerche fra l'agosto e l'ottobre 1995.

Le opere di Wolff vengono citate secondo l'edizione: CH. WOLFF, *Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente*, edito da J. Ecole, M. Thomann, H.W. Arndt, Hildersheim, New York, 1965 sgg.

Alle singole opere si fa riferimento nel testo con l'indicazione del paragrafo e le seguenti abbreviazioni del titolo: DM. I: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Abt. I, *Deutsche Schriften*, Frankfurt und Leipzig, 1733; DM. II: *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch aller Dinge überhaupt*, Anderer Teil, Abt. I, *Deutsche Schriften*, Frankfurt, 1733; *KL Kontr. Kleine Kontroverschriften mit Joachim Lange und Johann Franz Budde*, Abt. I *Deutsche Schriften*, vol. XVII, p. 33; *Phil. pr. un. I e II: Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, II Abt. Lat. Schriften, Paris Prior Vol. X, Hildersheim-New York, 1971, Paris Posterior Vol. XI, Hildersheim-New York, 1979; *Dis. praek. Discursus praetorius de philosophia in genere*, in *Philosophia rationalis sive logica*, Paris prior, Hildersheim-New York, 1983; *PE: Psychologia Empirica, metodo scientifico pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur*, Hildersheim-New York, 1968; *PR: Psychologia Rationalis, metodo scientifico pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innoscunt, per essentiam et naturam animae explicantur*, Hildersheim-New York, 1972.

¹ Sulla filosofia pratica di Christian Wolff si vedano le classiche monografie di W. FRAUENDIENST, *Christian Wolff als Staatsdenker*, Berlin, 1927; K. JÖNSTEN, *Christian Wolff und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1931; G. NAMSLAU, *Rechtfertigung des Staats bei Christian Wolff*, Berlin, 1932; M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, 1939 (Nachdruck Hildersheim-New York, 1980). Più recenti i lavori di S.E. WUNNER, *Christian Wolff und die Epoche des Naturrechts*, Hamburg, 1969; H.M. BACHMANN, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlin, 1971; H.-M. GERLACH, G. SCHENE, B. THALER, *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*, *Hallerisches Wolff-Kolloquium 1979 anlässlich der 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, Halle, 1980; H. BÖCKERSTETTE, *Die teleologische Staatslehre Christian Wolffs, ihre Herkunft und praktische Bedeutung für die politische Philosophie der aufgeklärten Absolutismus*, in *Apriorien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 64-160; *Christian Wolff 1679-1754*, hrsg. v. W. Schneiders, Hamburg, 1986; CH. SCHÖRR, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch*

fia di Wolff e il significato attuale dell'opera di Kant per la discussione filosofica nel campo dell'Etica hanno giocato un ruolo determinante nella quasi dimenticanza in cui la filosofia pratica di Wolff è caduta. Nell'ambito di un forte rinnovato interesse nei confronti dell'Etica della *vita buona* ripensare filosoficamente l'Etica tedesca della prima età moderna è però un compito a cui certamente val la pena di accingersi. La riflessione filosofica sulla prassi, che per un periodo non breve, in particolare in Germania, ma in parte anche in America, ha concentrato il suo interesse in modo unilaterale sui problemi procedurali, parte oggi dal presupposto che la fondazione filosofica dei criteri della giustizia non può esaurire l'intero ambito di ricerca della filosofia pratica. Il problema del bene ridiventa filosoficamente attuale e il compito della sua definizione si colloca con uguale dignità accanto al compito di definire i criteri del giusto². Una ricerca sistematica che volesse porsi i problemi attuali cosciente della tradizione che ha preceduto il loro odierno configurarsi dovrebbe riservare una attenzione particolare al confronto con Christian Wolff, che nella prima età moderna ha elaborato una teoria dell'azione che sincreticamente riusciva a coniugare razionalismo e universalismo etico con le categorie filosofiche della antica Etica della *vita buona*³.

Immanuel Kant, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988; B. WINGER, *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs. Die Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs*, Berlin, 1992.

² Il recente volume di Clemens Schwüger, dedicato al tema della felicità nell'Etica di Wolff, mette in evidenza come la ricerca sembra oggi aver dimenticato la filosofia pratica di Wolff. Schwüger sottolinea l'attualità dell'Etica di Wolff, e in generale dell'Etica della prima età moderna, nell'ambito di un ritorno a una filosofia della *vita buona* (cfr. C. SCHWÜGER, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, Frommann-Holzboog, 1995).

³ Mi riferisco qui agli attuali diffusi interessi che in Germania, soprattutto in ambito filosofico kantiano, sono diretti nei confronti del comunitarismo americano che notoriamente è fortemente influenzato da Aristotele e Hegel. Alla deenfaticizzazione del problema della fondazione ultima delle norme si accompagna una attenzione sempre più forte nei confronti delle condizioni concrete in cui le scelte pratiche vengono compiute.

Fornire una esauriente bibliografia è qui impossibile per motivi di spazio. Basti far riferimento al convegno tenutosi a Francoforte nel 1992 sul problema della *Comunità e Giustizia* (si vedano gli atti editi da M. Brumlik e H. Brunkhorst, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., 1992). Al convegno erano presenti Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e i loro maturi allievi così come i più importanti teorici del comunitarismo. Risultato positivo del dibattito è stata l'indicazione per una strada comune nel tentativo di definire teoricamente una comunità democratica. Su questo convegno si veda V. GESSA-KUROTSCHKA, *Deontologi e comunitari in Germania: un convegno a Francoforte*, in «Parole Chieste», 1993, 1, pp. 67-83. Si vedano inoltre le miscellanee di testi *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrarini, Roma, 1992, e *Kommunitarismus*, hrsg. v. A. Honneth, Frankfurt/New York, 1993. Le introduzioni di Ferrara e Honneth forniscono fino al 1993 la migliore ricognizione bibliografica. Per una esauriente informazione sullo stato della ricerca etica e della riflessione sistematica in questo ambito problematico si veda la rivista «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» edita da Axel Honneth, Hans-Peter Krüger, Herta Nagl-Doehkal e Hans Julius Schneider. La rivista offre una dettagliata informazione sul dibattito all'interno dell'etica filosofica e un'aperta piattaforma alla discussione sistematica.

Il sistema della filosofia pratica di Christian Wolff persegue, ancora nella prima metà del Settecento, l'intento filosofico di salvare l'aristotelismo pratico tradizionale dalla crisi, apparentemente definitiva, in cui la riflessione etica seicentesca aveva costretto la filosofia della *vita buona*. Wolff trasforma le categorie filosofiche fondamentali ereditate dalla tradizione per adattare il loro contenuto alle nuove condizioni del pensiero create dal moderno⁴. Sia la razionalità che deve dedurre il bene a cui l'azione finalisticamente è diretta, sia il desiderio che, come per Aristotele, muove l'uomo all'azione, sono infatti per Christian Wolff definiti attraverso le categorie filosofiche elaborate dalla filosofia seicentesca. Hobbes e Cartesio, e non Aristotele solamente, sono gli autori che, accanto a Leibniz, determinano il quadro filosofico di riferimento della riflessione pratica di Wolff. La razionalità pratica, non più come per Aristotele *buon consiglio* in rapporto a un desiderio concepito come avente già in sé cognizioni sul bene, diviene per Wolff calcolo, deduzione razionale. Sulla base della conoscenza della natura umana la ragione pratica deve indicare al desiderio ciò che è atto a perfezionare l'essere dell'uomo. L'azione umana è per Wolff volta ad attuare il fine che Dio ha posto nella natura dell'anima in un cosmo creato per permettere la realizzazione di quel fine. Anche la facoltà appetitiva dell'anima non è più aristotelicamente concepita in quanto educata nella comunità politica buona a desiderare il bene. Il desiderio obbedisce per Wolff a una legge che domina il suo movimento incessante necessariamente volto al perfezionamento. Il sistema della filosofia pratica di Christian Wolff, trasformando le categorie filosofiche dell'Etica tradizionale in modo così radicale, inaugura un'Etica normativa che prepara la filosofia pratica di Kant⁵.

La profonda trasformazione della tradizionale filosofia della prassi intrapresa da Wolff, che qui ho brevemente schizzato, fa sorgere però la domanda se e in che misura ancora si possa parlare relativamente alla filosofia pratica di Wolff di una filosofia della *vita buona*.

⁴ In Germania l'aristotelismo pratico si è mantenuto in vita molto più a lungo che altrove in Europa. Sulla tradizione aristotelica in Germania si veda F. PAULSEN, *Geschichte des Gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zum Gegenwart*, Leipzig, 1896; P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantisches Deutschland*, Leipzig, 1921; H. MAIER, *Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in *Wissenschaftliche Politik*, hrsg. v. D. Oberndorfer, Opladen, 1962, pp. 99-117; e dello stesso autore, *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*, Tübingen, 1966.

⁵ In generale sul rapporto di Wolff e Kant si veda il non più recentissimo volume J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim am Glan, 1961. Sui rapporti fra Wolff e Kant - nonostante un approfondimento certamente sarebbe utile - non esiste una ricca letteratura critica. Si veda anche E.G. SCHULZ, *Wolffs Moralprinzip und Kants kategorischer Imperativ*, in *Neues Studi sul pensiero di Christian Wolff*, a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna, in CH. WOLFF, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Hildesheim-New York, 1992, pp. 217-237.

In un breve saggio Hans Poser, riassumendo i tratti generali della filosofia pratica di Christian Wolff, la collega alla situazione problematica che Thomasius gli aveva lasciato in eredità⁶. L'etica di Thomasius approdava in una aporia che Wolff cerca di risolvere. Per Thomasius solo il volere, determinato dall'amore razionale, può fornire alla ragione i motivi dell'azione buona. La ragione in questo modo viene condizionata dagli affetti senza, a sua volta, poterli influenzare. Nonostante Thomasius si proponesse di elaborare un'Etica indipendente dalla religione, nella sua *Sittenlehre*, tuttavia, solo la grazia divina può influire sugli affetti degli uomini e portarli all'amore razionale. Il compito che la *Sittenlehre* di Thomasius lascia in eredità alla filosofia pratica di Wolff è quello di trovare una via razionale per spiegare come gli uomini possano superare i sentimenti e gli affetti negativi e arrivare a possedere una volontà buona. Questo problema da cui l'Etica di Wolff prende le mosse è ancora dentro la tradizione filosofica dell'aristotelismo pratico. Come per Aristotele anche per Wolff, se la ricerca etica non vuole risolversi in una chimera, non può porsi il problema di definire cosa sia il bene senza contemporaneamente porsi il problema della possibilità della sua realizzazione.

«Se il bene – leggiamo in un importante passo dell'Etica Nicomachea – fosse uno e qualcosa di predicabile in comune e sussistente separato per sé, è evidente che non sarebbe realizzabile né acquistabile per l'uomo; ma è proprio ciò che invece noi cerchiamo»⁷.

Questa esigenza filosofica di Aristotele è condivisa da Wolff. La soluzione wolffiana del problema di concepire il bene in quanto realizzabile per l'uomo travalica però le categorie filosofiche che nella tradizione erano state elaborate per risolverlo. Per salvare i contenuti dell'Etica della *vita buona* Wolff elabora strumenti filosofici che a partire da Kant saranno utilizzati per combattere l'Etica tradizionale. Il compito di risolvere l'aporia ereditata da Thomasius viene così affidato da Wolff a una *teoria* della motivazione etica razionalmente fondata.

La rilevanza della filosofia pratica di Wolff per la attuale discussione sistematica consiste non tanto nel fatto che essa recupera e rende di nuovo attuali le categorie filosofiche di una tradizione che con il sorgere dell'età moderna sembravano dover scomparire. Essa

⁶ Si veda su tutta la problematica H. POSER, *Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung*, in *Theoria cum Praxis. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*, Akten des III. Internationalen Leibniz Kongresses, Hannover 12. bis 17. November 1977, Wiesbaden, 1980, pp. 206-217.

⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1096 b 33-36, tr. it. Bari, 1988 (d'ora in avanti citata come EN).

consiste piuttosto nel fatto che la filosofia pratica di Wolff unifica due epoche filosofiche che dopo di lui non potranno più così facilmente essere unificate in un unico filosofare coerente⁸. Attraverso il riferimento positivo a Hobbes, Cartesio e Leibniz, Wolff trova una soluzione, filosoficamente consistente e adeguata alle esigenze filosofiche moderne, al problema aristotelico di come il bene possa essere concepito in quanto realizzabile e acquistabile per l'uomo.

1. *La teoria dell'azione.* Il sistema della filosofia pratica di Christian Wolff si confronta con la riflessione seicentesca sulla prassi e ne acquisisce i problemi⁹. L'espansione alla conoscenza dell'azione umana dei criteri per definire il vero elaborati nell'ambito della moderna scienza della natura è anche per Wolff, che ha ereditato il problema da Cartesio, il compito che la riflessione filosofica deve assolvere. La soluzione di questo centrale problema deve però avvenire per Wolff nell'ambito delle categorie della tradizionale filosofia della prassi risalente ad Aristotele. Compito filosofico del sistema della filosofia

⁸ Per Kant la filosofia morale ha il compito di fondare i criteri universali a priori per la formulazione delle massime facendo astrazione dalle condizioni della loro realizzazione. In *Critica della Ragion Pratica* leggiamo ad esempio «Affinché la ragione possa dare leggi, si richiede che essa abbia bisogno di presupporre semplicemente se stessa, perché la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguano un essere razionale da un altro» (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 3, in *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe vol. V, Berlin, 1913, pp. 24-30; tr. it. a cura di V. Mathieu, Milano, 1962, pp. 27-31).

⁹ Nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* Wolff, dopo aver distinto tre tipi di conoscenza - quella storica, quella filosofica e quella matematica - e dopo aver definito l'essenza e i limiti della conoscenza storica (*Dis. prael.*, §§ 3-28), definisce la filosofia come «Scientia possibilium, quatenus esse possunt» (*Dis. prael.*, § 29). «Per scientiam - aggiunge - hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi» (*Dis. prael.*, § 30). Se la filosofia in generale viene definita come scienza dimostrativa, anche quella parte della filosofia che si occupa dell'azione è scienza dimostrativa. La filosofia pratica viene infatti definita come «scientia dirigendi facultatem appetitivam in eligendo bono et fugiendo malo» (*Dis. prael.*, § 62). Nella *Philosophia practica universalis* troviamo la stessa definizione. Al § 3 Wolff dice «*Philosophia practica universalis est scientia effectiva practica dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas*». Wolff non sembra conoscere le posizioni filosofiche di Giambattista Vico che, come si sa, esattamente negli stessi anni in cui Wolff si accinge a realizzare il programma cartesiano di costruire una morale scientifica, elabora invece una antropologia e una filosofia pratica che, facendo come Wolff tesoro della lezione proveniente dall'Aristotele pratico, è però decisamente anticartesiana e assume conseguentemente caratteri molto diversi da quella di Wolff. Nonostante Wolff fosse in Italia ampiamente diffuso e discusso - ha esercitato ad esempio un decisivo influsso sulla metafisica genovesiana (la storia della diffusione e influenza di Christian Wolff in Italia non è però ancora stata scritta) - Vico a sua volta non sembra conoscerlo. Mentre la filosofia di Vico è stata accostata a quella di Kant ancora il rapporto fra Wolff e Vico non è stato preso in esame dalla letteratura critica. Una ricerca comparata sui due pensatori, che contemporaneamente ponevano i capitali filosofici della moderna filosofia pratica in Italia e in Germania, sarebbe un compito importante da affrontare.

pratica di Wolff diviene così l'acquisizione dei risultati del pensiero moderno nella dimensione teleologica e normativa della tradizionale filosofia pratica. Affinché l'Etica non perdesse lo *status* di una disciplina normativa e si trasformasse in una hobbesiana fisica delle passioni, era necessario trovare per la normatività etica una scientificità che, anche se estranea alla tradizione filosofica antica, permettesse di riabilitare il significato filosofico della tradizione¹⁰. La filosofia pratica diviene così con Wolff una scienza, che deduce l'intera normatività della azione umana giusta con il metodo deduttivo-matematico. Come Joachim Ritter e Manfred Riedel già alla fine degli anni sessanta hanno sottolineato in numerosi e importanti saggi, l'azione ha per Wolff ancora una struttura teleologica: il fine della prassi non è però più concepito come qualcosa di dato nell'*Ethos*. Il fine dell'agire umano deve essere ricercato nella natura dell'uomo, nella sua tendenza a perfezionarsi. La prassi non si orienta più teleologicamente alla riproduzione della *vita buona* già realizzata nella comunità politica; la prassi deve ora orientarsi su una normatività che scaturisce da una corretta deduzione razionale delle regole giuste¹¹.

¹⁰ Machiavelli prima, Cartesio e Hobbes successivamente avevano profondamente innovato le categorie filosofiche attraverso le quali pensare la prassi e elaborato una antropologia profondamente contraddittoria rispetto all'immagine dell'uomo e del suo agire legata a modelli aristotelici. In particolare Cartesio e Hobbes, accanto naturalmente a Leibniz con il quale Wolff condivide gli intenti filosofici fondamentali, divengono gli autori con i quali Wolff si confronterà in positivo e in polemica nell'elaborazione del suo sistema della filosofia pratica. Sull'antropologia di Hobbes si vedano C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938; B. WILLMS, *Die Antwort des Leviathans*, Neuwied und Berlin, 1970; W. BARHUSCH, *Anthropologie und Politik bei Thomas Hobbes*, in *Anthropologie und Staatsphilosophie*, edito da O. Höffe, Freiburg, 1981, pp. 19-39. Sulla morale di Cartesio si vedano P. MESNARD, *Essai sur la Morale de Descartes*, Paris, 1936; A. ESPINAS, *Descartes et la Morale*, Paris, 1925; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des Raison*, Paris, 1953; G. RODIS-LEWIS, *La Morale de Descartes*, Paris, 1962; A. KLEMMT, *Descartes und die Moral*, Meisenheim a.G., 1971; L. VERGA, *L'etica di Cartesio*, Milano, 1974; J.J. BLOM, *Descartes bis moral Philosophy and Psychology*, New York, 1978; G. CANZIANI, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, 1980; G. HERBST, *Wissenschaft und Moral bei Descartes*, Heidelberg, 1985. Sull'etica e la filosofia pratica di Leibniz si vedano i volumi di: G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956; H.-P. SCHNEIDER, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des «Christlichen Naturrechts» bei G.W. Leibniz*, Frank. a.M., 1967; A. HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn, 1969; J. HOSTLER, *Leibniz's Moral Philosophy*, New York, 1975; H. SCHIEDERMAIR, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G.W. Leibniz*, Wiesbaden, 1969; R. SEVE, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, 1989.

¹¹ Cfr. J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., 1969; M. RIEDEL, *Emendation der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff*, in Id., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M., 1975, pp. 218-237. Appare qui evidente il riferimento a posizioni che riguardano, in modo più generale, gli aspetti del dibattito sviluppatosi negli ultimi decenni in Germania sulla filosofia pratica. Anche il rinnovato interesse che, in quest'ambito tematico, viene rivolto a Wolff, è

La distinzione metafisica fra scienze teoretiche e pratiche, che per la filosofia pratica di Aristotele aveva un significato centrale, nella semantica che Aristotele le aveva attribuito viene superata nel sistema wolffiano¹². Lo stretto legame instaurato fra metafisica e riflessione pratica permette a Wolff di dedurre una normatività che possiede uno statuto scientifico non diverso da quello delle scienze esatte e nella quale vero e giusto si equivalgono¹³. Il programma che Cartesio

da collegare alla ricerca di quei concetti e di quelle categorie filosofiche della prassi posta in essere dal pensiero moderno. Nei confronti tematici e sistematici che, nel dibattito contemporaneo sulla filosofia pratica si sono aperti tra le posizioni dei neoaristotelici (ad esempio Marquard) e quelle dei neokantiani della *Diskurse Ethik* (ad esempio di Apel), ritornano le questioni già sollevate nell'epoca di Wolff e di Kant, concernenti l'azione e il rapporto tra visioni del bene e della felicità e norme razionali pensabili come principi morali imperativi. Insomma, anche nel dibattito contemporaneo si ripresenta il classico dissidio tra l'ambivalenza di una visione teleologica del Sommo Bene affidata alla assolutezza formale di una metafisica dei principi da un lato, e il suo radicamento dall'altro, nella concreta effettività di un *ethos* storicamente realizzato.

¹² In Aristotele la saggezza, che permette a chi la possiede di trovare i mezzi per la realizzazione del bene, è ben distinta dalla accortezza, definita da Aristotele come quella facoltà «che consiste nel fatto di essere capaci ad eseguire e conseguire quelle cose che conducono allo scopo che ci siamo proposti se poi lo scopo è buono, essa è lodevole, se invece è cattivo, essa diviene malizia; perciò noi chiamiamo accorti tanto i saggi, quanto i maliziosi» (EN, VI, 12, 1144a 25-28). La saggezza, dunque, anche se per Aristotele è virtù intellettuale, non è un calcolo tecnico che tien conto solo della corrispondenza dei mezzi e dei fini. Saggio è chi trova i mezzi buoni per realizzare fini non neutrali rispetto al valore etico.

¹³ È forse qui utile richiamare l'impianto sistematico della filosofia pratica di Wolff così come egli lo presenta nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* che funge da introduzione alla logica latina. Nel Capitolo III intitolato *De partibus Philosophiae* Wolff distingue per prima cosa tre enti oggetto del nostro conoscere e corrispondentemente tre parti della filosofia o scienze: Dio, oggetto di studio della *Theologia naturalis*, l'anima, studiata dalla *Psychologia* e i corpi o cose materiali, di cui si occupa la *Physica* (*Disc. prael.*, §§ 55, 56, 57, 58, 59). Dalle tre scienze ontologiche Wolff distingue una *Ontologia* generale che si occupa delle caratteristiche comuni all'essere (*Disc. prael.*, § 73). Alla *Theologia*, alla *Psychologia*, a quella parte della fisica che si occupa del mondo in genere che Wolff chiama dunque *Cosmologia* e alla *Ontologia* generale spetta il nome comune di metafisica, definita da Wolff come «scientia entis, mundi in genere atque spirituum» (*Disc. prael.*, § 79). L'Ontologia dell'anima è il luogo sistematico in cui Wolff espone le idee basilari della sua antropologia; sulla sua concezione antropologica, scientificamente esposta, Wolff fonda il sistema della filosofia pratica. Nell'anima Wolff distingue due facoltà: la facoltà conoscitiva e la facoltà appetitiva (*Disc. prael.*, § 60). Mentre la *Logica* è definita come quella scienza che dirige la facoltà conoscitiva nel conoscere la verità (*Disc. prael.*, § 61), la *Philosophia practica universalis* è, corrispondentemente alla logica in rapporto alla facoltà conoscitiva, quella scienza che dirige l'appetizione a desiderare il bene e fuggire il male (*Disc. prael.*, § 62). Dopo aver presentato l'Etica, la Politica e l'Economia in quanto discipline speciali della filosofia pratica - l'Etica è la scienza «dirigendi actiones liberae in statu naturali, seu quatenus sui juris est homo, nulli alterius potestati subiectus» (*Disc. prael.*, § 64), la Politica deve dirigere le azioni degli uomini nello stato civile (*Disc. prael.*, § 65) e l'Economia fornisce invece le regole di vita nelle società minori, coniugale, paterna e servile (*Disc. prael.*, §§ 66, 67) - Wolff introduce il concetto di *Jus naturae*. Affermò che l'uomo desidera il bene e rifugge il male è necessario che li conosca (*Disc. prael.*, § 68). Lo *Jus naturae* è quella parte della filosofia che insegna quali azioni sono buone e quali sono cattive; lo *Jus naturae* è dunque la scienza delle azioni buone e cattive e rappresenta

aveva solo indicato come compito da realizzare, l'elaborazione di una morale la cui scientificità si modellasse sulla scientificità della moderna scienza della natura, viene così da Wolff portato a compimento attraverso la costruzione del suo monumentale sistema della filosofia pratica.

2. *La monade e l'anima.* L'elaborazione di una normatività attraverso l'utilizzazione del metodo deduttivo della matematica rappresenta nel sistema della filosofia pratica di Wolff solo una parte dei compiti che il filosofo deve assolvere per trovare una adeguata soluzione al problema dell'azione. La *Philosophia practica universalis* ha nel sistema la funzione di dedurre i criteri generalissimi a partire dai quali costruire le norme pratiche. Le norme pratiche devono però entrare in rapporto con il volere che decide la direzione della prassi. Come può la normatività pratica nella sua scientificità divenire motivo dell'agire individuale? Attraverso lo studio della ontologia dell'anima Wolff cerca di trovare una risposta a questa domanda. La conoscenza della struttura dell'anima è la base metafisica su cui fondare la possibilità che la facoltà di desiderare possa essere posta in movimento dalla norma razionale¹⁴.

nell'impianto sistematico della filosofia pratica la *teoria*, il luogo delegato alla conoscenza del bene («Facile patet, jus naturae esse theoria philosophiae practicae» dice Wolff) (*Disc. prael.*, § 68). Per la realizzazione del bene, di cui lo *jus naturae* elabora la scienza, nella *Philosophia practica universalis* vengono fornite alla facoltà appetitiva le regole generali seguendo le quali essa appetisce il bene, che specificamente viene perseguito dagli uomini o in quanto nello stato naturale, guidati dall'Etica, o nello stato civile, guidati dalla Politica o nelle società minori, guidati dalla Economia. Tutto l'impianto sistematico si regge su un complesso intreccio di materie che certamente non ha un significato solo formale, ma sta ad indicare un profondo legame fondativo. Wolff riassume il quadro generale di questo rapporto di fondazione al § 92 del *Discursus* da cui cito quella parte riguardante il legame della filosofia pratica con le altre scienze del sistema generale di Wolff. «Liquet ex demonstratis, philosophiam practicam ex *Ontologia, Psychologia et Theologia naturalis* principia petere. Sunt autem *Ontologia, Psychologia et Theologia naturalis* partes *Metaphysicae*. Palam igitur est, philosophiam practicam universam ex *Metaphysica* principia petere debere, si omnia accurate demonstranda». La metafisica è dunque per Wolff il fondamento su cui la filosofia pratica costruisce il suo impianto e che assicura Wolff della sua solidità scientifica.

¹⁴ Il rapporto della filosofia pratica di Wolff con la filosofia aristotelica della prassi è stato più volte trattato. Una attenzione particolare è stata dedicata al trasformarsi dello statuto disciplinare della filosofia pratica che, come già abbiamo sottolineato, diviene con Wolff una scienza deduttiva. Non è invece stata oggetto di altrettanta attenzione la trasformazione profonda a cui la filosofia pratica di Wolff sottopone la facoltà appetitiva dell'anima. In Aristotele l'appetizione possiede quello stesso carattere contingente che caratterizza tutta la filosofia pratica. Il situarsi della filosofia pratica e con essa del desiderio nell'ambito metafisico del 'per lo più' permette ad Aristotele di considerare quest'ultimo come atto ad assumere forme diverse a seconda delle abitudini che i singoli individui acquisiscono nelle concrete comunità di vita in cui sono inseriti (ARISTOTELE, *Metafisica*, VI 1026b27-1027a28). L'appetizione ha cioè per Aristotele un carattere etico. Il negare al desiderio una immodificabile struttura legale permette ad Aristotele quella

La psicologia di Christian Wolff è materia decisamente complessa. La sua complessità dipende dal fatto che Wolff ci costringe a penetrare nel difficile intreccio di aristotelismo, hobbesismo, cartesianesimo e leibnizianesimo che rappresentano le coordinate filosofiche da lui utilizzate in questo punto difficile della sua filosofia. Di genuinamente aristotelico la psicologia di Wolff conserva l'esigenza che la facoltà di desiderare dell'anima venga ancora interpretata come il motore dell'azione umana moralmente connotata. Perché ciò sia possibile l'appetizione non può essere hobbesianamente concepita come determinata dalla sensazione; deve al contrario poter essere pensata ancora aristotelicamente come facoltà in grado di lasciarsi guidare da cognizioni sul bene. Per soddisfare a questa esigenza filosofica, che ancora scaturisce dal carattere antico della sua etica, Wolff utilizza strumenti filosofici moderni. Leibniz, Cartesio e Hobbes vengono messi in gioco per risolvere il problema di concepire una filosofia pratica non solo in grado di fornire regole razionali per l'azione ma anche in grado di fondare razionalmente la loro possibilità di guidare l'azione buona degli uomini¹³.

importante distinzione fra virtù propriamente detta e continenza. La virtù etica consiste per Aristotele in un accordo fra desiderio e saggezza nella scelta del bene, mentre la continenza - una sorta di via di mezzo fra virtù e malvagità - consiste nell'opposizione di desiderio e fine buono trovato dalla saggezza e dunque in un presentarsi del fine buono come obbligo esterno al desiderio incontinentemente. In particolare sulla concezione aristotelica della facoltà di desiderare dell'anima si vedano H.G. INGEMAMP, *Die Seele nach Aristoteles EN 11*, in «Philologus» CXII (1968), pp. 126-129; W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle: Emotion and Moral Virtue*, in «Aethusa», 1969, 2, pp. 163-85; e dello stesso autore, *Zur Darstellung der Seele in der Nicomachischen Ethik I, 13*, in «Philologus» CXIV (1970), pp. 289-291. Riassuntivo di tutto il dibattito sull'etica di Aristotele il volume di C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, 1989. Wolff non poteva certo accettare la trasformazione operata da Hobbes della concezione aristotelica dell'anima, in particolare non poteva accettare che la trasformazione operata da Hobbes della concezione del desiderio divenisse la base sulla cui legalità dovesse costituirsi l'Etica ridotta a fisica delle passioni (TH. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastic and Civil*, in «The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury», edite da W. Molesworth, vol. III, London, MDCCCXXXIX, pp. 72-73, tr. it. a cura di A. Paschi, Bari, 1992, pp. 80-81. D'ora in avanti citato con *Levi*). Su questo si veda M. RINDLER, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, in partic. pp. 171-191, Frankfurt a.M., 1975.

¹³ Come è noto Wolff scrive una *Psychologia empirica* e una *Psychologia rationalis* e premette quella empirica a quella razionale. Mentre la prima ha il compito di descrivere ciò che empiricamente percepiamo dell'Anima e del suo movimento, nella seconda Wolff si pone il compito sistematico di dedurre a priori dal concetto dell'anima umana ciò che già era stato empiricamente descritto (*Disc. praef.*, §§ 111, 112). Sull'argomento si vedano i lavori specifici di: M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, ristampa dell'ed. Milano, 1939 presso Hildesheim-New York, 1980, pp. 308-322; J. ECOLE, *Introduction a PE*, pp. IV-XXXVII; C.A. CORR, *Christian Wolff: Distinction between Empirical and Rational Psychology*, in «*Studia Leibnitiana supplementa*» XIV (1975), pp. 195-217; L. CATALDI-MADONNA, *La metodologia empirica di Christian Wolff*, in «*Il Cannocchiale*», 1984, 1-2, pp. 59-93; C. BUSCHMANN, *Connubium rationis et experientiae. Das Problem von Erfahrung und Theorie in seiner Bedeutung für den Denkansatz der Philosophie Christian*

Nel § 49 della *Psychologia Rationalis* Wolff definisce l'anima come «ens simplex» e afferma che «Anima partibus caret, nec extensa est, nulla praedita est figura, nullum replet spatium, caret magnitudine, motusque intestino destituitur». Senza citare Leibniz Wolff fa diretto riferimento alla teoria monadologica utilizzando le categorie filosofiche in maniera quasi letterale. L'anima in quanto sostanza semplice, come la monade spirituale, non ha parti, non occupa spazio e si muove perché ha in sé una forza interna che la muove¹⁶. Wolff chiama *conatus* la forza che muove l'anima e la spiega come ciò che spinge l'anima a una continua attività. Dalla *vis* Wolff distingue le facoltà conoscitiva e appetitiva dell'anima definite come potenze attive dell'anima stessa¹⁷. La differenza e il rapporto fra forza e facoltà dell'anima si leggono nel § 55 della PR in cui Wolff dice «Vis animae actuatur, quae per facultates eiusdem in eadem possibilia intelliguntur». La forza dell'anima, il *conatus* che rappresenta la sua essenza più propria e la spinge ininterrottamente al cambiamento, permette alle potenzialità dell'anima di divenire atto. L'anima conosce attivamente e attivamente desidera in quanto è mossa da questa interna forza che la spinge a conoscere e a desiderare. Il *conatus*, in cui l'essenza dell'anima consiste e che permette l'attuarsi di ciò che è insito nelle facoltà dell'anima come sua possibilità, muove per Wolff l'anima seguendo leggi certe¹⁸. Wolff istituisce un confronto fra legalità fisica e spirituale che prioritariamente vuole sottolineare gli elementi di somiglianza fra l'ordine del corpo e l'ordine dello spirito. Come il corpo anche l'anima è caratterizzata da un movimento non casuale ma regolato da una legge. Vi è dunque una legge dell'appetito che necessariamente dobbiamo conoscere per poter dire se e

Wolffs, in *Gottfried Wilhelm Leibniz im philosophischen Diskurs über Geometrie und Erfahrung*, hrsg. v. H. Hecht, Berlin, 1991, pp. 186-207; H.-J. ENGFER, *Von der leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs*, in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, cit., pp. 193-215. Il problema del rapporto fra queste due scienze è da inserirsi nel più generale problema del rapporto fra empiria e ragione nella metodologia filosofica wolffiana. Sulla psicologia di Wolff si vedano: R. SOMMER, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzburg, 1892, pp. 1-24; M. DESSOIR, *Geschichte der neueren Psychologie*, Heidelberg, 1911, pp. 122-140. Si vedano anche i più recenti lavori di R.G. BLACKWELL, *Christian Wolff Doctrine of the Soul*, in «Journal of History of Ideas», 1961, 3, pp. 339-354; A.M. VITTADELLO, *Expérience et raison dans la psychologie de Christian Wolff*, in «Revue philosophique de Louvain» LXXI (1973), pp. 488-510; V. GESSA-KUROTSCHKA, *Imperatività della norma e desiderio nella filosofia pratica di Christian Wolff*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari» X (1989), pp. 363-396; ID., *Meccanica delle passioni: Christian Wolff tra Aristotele e Cartesio*, in *Teorie e Filosofie della Materia nel Settecento*, Roma, 1993, pp. 206-220.

¹⁶ M, §§ 1, 2, 3. PR, § 48-49.

¹⁷ PE, §§ 480, 481, 482; PR, § 54.

¹⁸ PE, §§ 902, 903, 904; PR, §§ 56, 57, 58, 520, 521.

come le norme razionali a cui l'azione deve attenersi possano divenire le regole dell'appetito e spingere l'uomo all'azione giusta. La legge che regola l'attuarsi della facoltà appetitiva dell'anima dice: «*Quidquid nobis representamus tamquam bonum quoad nos, id appetimus*» (PE § 904). Non allontanandosi da questa definizione della *Psychologia Empirica* Wolff dice nella *Psychologia Rationalis*: «*Anima per essentiam et naturam suam bonum appetit*» (PR, § 520). L'anima desidera dunque necessariamente il bene. La *vis* che muove il desiderio umano è una forza che finalisticamente guida il desiderio a compiere quelle azioni che il desiderio *conosce* come atte a realizzare il bene. La monadologia di Leibniz è da Wolff così positivamente messa a frutto per sottrarre terreno a una concezione materialistica del desiderio che voleva interpretare la appetizione come determinata dalla sensazione e dunque da un movimento solo meccanico che toglieva spazio alla libertà¹⁹. Per spiegare il movimento generale dell'appetito è dunque Leibniz che viene usato contro Hobbes.

3. *La trasformazione della metafisica di Leibniz*. Quell'interpretazione che individuava Wolff come il sistematizzatore poco originale del pensiero di Leibniz non rende giustizia al filosofo tedesco²⁰. Il legame fra la teoria monadologica di Leibniz e la metafisica di Wolff non può certo essere negato. Fra la metafisica leibniziana e quella wolffiana, che ne acquisisce i caratteri fondamentali, vi sono però profonde differenze che si riflettono sia sulla concezione antropologica dei due filosofi che sul significato filosofico della loro Etica. Nella ricostruzione del rapporto tormentato di Wolff con la metafisica di Leibniz è certamente utile tener conto dei lavori di Hans M. Wolff, Heinz Heimsoeth, Hans Poser e Hans-Jürgen Engfer che, facendosi promotori di una revisione della tradizionale interpretazione critica di Wolff, hanno sottolineato la autonomia della sua filosofia rispetto a Leibniz²¹. Wolff utilizza, certo, la teoria monadologica leibni-

¹⁹ «Le cause sia della sensazione che dell'appetito e della repulsione, del piacere e della molestia, sono - dice Hobbes - gli oggetti stessi dei sensi.» (TH. HOBBS, *De Homine*, in *Thomas Hobbes Mamelburienensis opera philosophica quae latina scripsit omnia*, edito da W. Molesworth, vol. II, Aalen, 1961, p. 99, tr. it. Bari, 1984, p. 118. D'ora in avanti citata con Ho).

²⁰ H.-J. ENGFER, *Teleologie und Kausalität bei Leibniz und Wolff. Die Umkehr der Begründungspflicht, in Beiträge zur Wirkungsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. A. Heinekamp, vol. XXVI degli «*Studia Leibnitiana Supplementa*», Stuttgart, 1986, pp. 97-109. Si veda anche G. FABIAN, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems (Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule)*, Hildersheim, 1974.

²¹ Si veda anche H.M. WOLFF, *Die Weltanschauung der Deutschen Aufklärung in geschichtliche Entwicklung*, München, 1949, pp. 107-131; H. HEIMSOETH, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Wies-

ziana; la trasforma però profondamente. Per Leibniz, come è noto, le sostanze semplici spirituali sono l'elemento metafisico alla base della realtà di tutto l'essere; la monade spirituale, e la teleologia che la muove, rappresenta l'unica e vera realtà. Il mondo dei corpi, e la causalità meccanica che ne regola il movimento, è per Leibniz privo di realtà ontologica autonoma, è apparenza del vero essere, della monade spirituale. Come hanno sottolineato Heimsoeth, per primo, ma poi anche Poser e, da ultimo, Engfer, per Wolff invece la realtà semplice (*ens simplex*) è il genere comune a cui ineriscono due diverse specie: la realtà semplice spirituale che è l'unità semplice del mondo dello spirito, la cui caratteristica è quella di muoversi teleologicamente spinta dalla propria forza rappresentativa del mondo, e la realtà semplice ontologicamente a fondamento del mondo dei corpi che, a differenza della monade spirituale, non possiede la forza di rappresentarsi il mondo autonomamente. Nella *Metafisica* tedesca Wolff introduce il termine *einfaches Ding* (*ens simplex*) che ritroviamo sia nel secondo capitolo in cui Wolff tratta i problemi dell'ontologia generale che nel quarto e quinto capitolo in cui Wolff affronta i problemi cosmologici e psicologici (*DM II*, §§ 81, 101, 104, 115, 118, 127). Nella *Cosmologia* l'unità semplice è anche detta *Einheit der Natur* e viene distinta dalla unità semplice spirituale in quanto non fornita di capacità percettiva (*DM II* § 599). Ancora più chiaramente rispondendo a Lange che gli rimproverava di utilizzare la teoria monadologica in maniera così ambivalente da confondere ancor più dello stesso Leibniz i giovani, Wolff afferma che «tutti i simplicia (...) hanno chiaramente caratteristiche comuni»; sottolinea però che i «simplicia rerum materialium» non possono essere scambiati per realtà spirituale (*Kl. Kontr.* p. 33). Il mondo dei corpi dunque per Wolff non ha più il carattere dell'apparenza; esso è composto di sostanze semplici particolari che gli conferiscono la dignità metafisica dell'essere.

Il significato più profondo di questa trasformazione della metafisica di Leibniz consiste nel fatto che Wolff assegna, conseguentemente alla nuova impostazione metafisica, al mondo dello spirito e al mondo dei corpi la stessa realtà ontologica, mettendo in crisi la soluzione leibniziana del problema del rapporto teleologia/causalità meccanica al suo fondamento. Giustamente Heimsoeth faceva notare che la concezione metafisica di Leibniz, che attribuisce dignità ontologica solo a tutto ciò che ha «Perzeptions- und Strebenscharakter», non corrispondeva più al dominante realismo del secolo di

baden, 1960, pp. 370-374; H. POSER, *Zum Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff*, in «*Studia Leibnitiana supplementa*», Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover 17.-22. Juli 1972, vol. III, Wiesbaden, 1975, pp. 383-395.

Wolff e che la distinzione operata da Wolff fra gli elementi-sostanza spirituale e materiale corrispondeva perfettamente a questo bisogno di realismo del secolo.

Conseguentemente a questa trasformazione della concezione leibniziana della struttura metafisica della realtà, Wolff sottopone a una profonda revisione la teoria dell'armonia prestabilita. Con la teoria monadologica Leibniz intendeva superare il dualismo metafisico cartesiano e riportare l'estensione a manifestazione dello spirito. La distinzione fra materia e spirito era legata al diverso grado di chiarezza con cui le monadi spirituali, di cui l'essere nella sua totalità si costituisce, attualizzano la loro essenza e dunque al diverso grado di chiarezza con cui percepiscono il mondo in maniera assolutamente autonoma e individuale. Le monadi non interagiscono. L'armonia che Dio all'atto della creazione realizza è necessaria alla coerenza dell'essere leibniziano. Il problema del rapporto fra anima e corpo è dunque in Leibniz solo un caso speciale del più generale problema del rapporto fra le monadi concepite come aventi ognuna una attività percettiva autonoma che ne qualifica l'essere nella sua identità. Per Leibniz la serie delle trasformazioni del corpo si sviluppa indipendentemente da quella dello spirito senza che l'una influenzi l'altra in un perfetto e armonico parallelismo che regola l'essere nella sua totalità e viene garantito dalla armonia che Dio ha messo in opera con la creazione.

Le cose stanno in Wolff diversamente. Corpo e spirito appartengono ontologicamente a due realtà diverse. La sostanza semplice spirituale è, come la monade leibniziana, caratterizzata da un movimento finalisticamente diretto al bene; le sostanze semplici di cui invece i corpi si compongono non hanno per Wolff capacità percettive. La legge che regola il movimento dei corpi è la *lex motrix*, da Wolff concepita come una legalità ben differenziata da quella che regola la realtà spirituale, autonoma e riferita a un essere diverso rispetto a quello spirituale e al suo finalismo. Le monadi rispecchiano l'universo in modo sempre e radicalmente soggettivo - l'universo leibniziano ha necessità di essere ricondotto all'unità dalla monade delle monadi e dalla sua attività creatrice-armonizzatrice. Wolff ha invece una concezione del mondo del corpo come composto di sostanze semplici che, collegate l'una all'altra, costituiscono un tutto nel quale ognuna è in rapporto costante con il tutto in modo tale che ogni trasformazione in un punto qualsiasi dell'essere è sentito in ogni punto (DM, II, § 596). Anche se questa posizione può ricordare la tesi leibniziana del rispecchiamento del mondo dal proprio singolare punto di vista da parte della monade, essa è in effetti molto diversa. La concezione wolffiana della materia che si compone di sostanze semplici collegate l'una all'altra non richiede più l'intervento dell'armonia prestabilita

per rendere consistente l'unità dell'essere, in quanto l'armonia è già, per così dire, realizzata nell'ordine obiettivo dell'essere. In ogni punto dell'essere ogni corpo apprende i cambiamenti che avvengono in qualsiasi parte dell'essere. Per questo Wolff non ha bisogno di utilizzare la teoria leibniziana dell'armonia prestabilita per armonizzare tutto l'universo delle sostanze semplici. Le ragioni metafisiche che avevano spinto Leibniz a elaborare la teoria dell'armonia prestabilita non sussistono più per Wolff.

Se si tien conto di quanto abbiamo fin qui detto si comprende come Wolff non possa più far ricorso semplicemente alla soluzione leibniziana del problema anima/corpo. Il problema del rapporto dell'anima col corpo non è più per Wolff risolvibile all'interno dell'armonia universale che regna fra le monadi spirituali. La armonia prestabilita in quanto teoria che serve a stabilire l'universale armonia dell'essere non è più necessaria al sistema wolffiano e viene introdotta da Wolff nella *Metafisica* tedesca come ipotesi che, sia nell'ambito della psicologia empirica che in quello della psicologia razionale, è utile solamente per risolvere il problema del rapporto fra anima e corpo di nuovo divenuto estremamente problematico a causa del fatto che Wolff, trasformando la metafisica di Leibniz, ha ricostituito il dualismo metafisico fra sostanza spirituale e materiale. Wolff acquisisce dunque la teoria dell'armonia prestabilita, che in Leibniz presuppone la coerente metafisica della monade, solamente per evitare che la realtà sostanziale del corpo possa essere pensata come capace di influire sulle rappresentazioni dell'anima. La teoria della armonia prestabilita assolve dunque alla funzione di una ipotesi filosofica che permette di pensare il rapporto fra l'ordine sostanziale dell'anima e l'ordine sostanziale del corpo senza incorrere in contraddizioni che mostrerebbero una profonda incongruenza di tutto l'impianto della filosofia pratica di Wolff.

Sulle profonde conseguenze di questa trasformazione della filosofia di Leibniz sulla filosofia pratica si dovrà tornare più avanti.

4. *La differenza fra anima e corpo: teleologia e meccanicismo.* Wolff riabilita dunque il finalismo per spiegare il movimento del desiderio, di nuovo volto alla realizzazione del *sommo bene*, acquisendo e trasformando la teoria monadologica leibniziana e applicandola alla definizione del concetto dell'anima. Ricordiamo che Wolff, in polemica con la filosofia seicentesca che interpretava la volontà come determinata dalla sensazione, definisce nel § 12 della *Philosophia practica universalis* come azioni libere quelle che «per essentialiam et naturam animae ac corporis non determinantur, sed a libertate animae pendent»; e non si stanca di ripetere che «anima libera est in volendo ac nolendo» (*Phil. pr. un. I, § 13*). La affermazione decisa della liber-

tà della volontà nel desiderare il bene non doveva portare però per Wolff a cancellare i risultati a cui la riflessione moderna sulla prassi era giunta e a negare loro ogni valore filosofico. Per Wolff il *sommo bene*, a cui il desiderio necessariamente tende, già ha assunto i caratteri che l'antropologia moderna gli forniva; metafora del bene non è la quiete ma il movimento, interpretato, però, non hobbesianamente ma leibnizianamente, come *conatus* che muove tramite una causa finale²². La soluzione filosofica che Wolff elabora per risolvere i problemi che Hobbes e Cartesio, e in termini diversi anche Spinoza, avevano posto all'Etica tradizionale vuole riuscire a trovare una via che gli permetta di coniugare in un unico sistema il finalismo antico, reinterpretato da Leibniz, e la causalità meccanica che aveva esteso il suo ambito di validità al campo dell'Etica. Wolff vuole salvare il finalismo dell'Etica antica e la antropologia che stava a suo fondamento - centro della speculazione etica era un uomo concepito come volto alla realizzazione del bene - senza dover negare realtà e conoscibilità al mondo del desiderio e della passionalità umana. Pur non negando realtà ontologica al mondo dei desideri e delle passioni Wolff vuole, però, rifiutare sia la moderna concezione antropologica, che poneva al centro della concezione dell'uomo il mondo delle passioni e dei desideri, concepito come sistema meccanicamente interpretabile, sia la moderna filosofia pratica, che si costituiva filosoficamente a partire da quella antropologia. Il dualismo psicologico, che Wolff pone al centro della sua interpretazione dell'anima, sia trasformando e ulteriormente approfondendo una dicotomia già presente nella tradizionale concezione della appetizione fra *appetitus sensitivus* e *appetitus rationalis* sia ripensando filosoficamente la distinzione leibniziana di *attività* e *passività* della monade, assolve alla funzione di unificare nella interpretazione del desiderio causalità meccanica e teleologica.

Quando Wolff nella *Psychologia Rationalis* afferma che la facoltà appetitiva segue nell'appetire leggi certe afferma che in questo «convenit vis animae cum vi corporum» (§ 76). E di nuovo nel § 480 della *Psychologia Rationalis* Wolff, per spiegare in che cosa consista quella *vis* dell'anima (la *percepturatio*), che esprime l'essenza più propria dell'anima, ne afferma l'analogia con la forza motrice nei corpi fisici. Forza motrice e percettiva sono analoghe in quanto entrambe attualizzano la possibilità di movimento insita nel corpo e nell'anima e in quanto nel porre in atto la possibilità di movimento del corpo e dell'anima seguono *leggi certe* (PR, § 76). Fra *vis* dell'anima e del

²² In questo certamente Wolff fu influenzato da Leibniz. Si veda C. SCHWAIGER, *op. cit.*, 1993, in part. pp. 98-101, in cui viene messo in luce come già dal 1705 Wolff si avvicina a un concetto di *sommo bene* influenzato direttamente da Leibniz.

corpo sussiste però solamente analogia e non identità (PR, § 77). Espressamente Wolff si rifà alla lezione di Cartesio rivendicando al filosofo il merito di aver tracciato nella maniera più chiara una distinzione fra anima e corpo che Aristotele e gli aristotelici invece avevano confusamente operato. «Nostra de anima philosophia – dice Wolff – Cartesianam non subvertat, sed eadem illustrat et corroboret» (PR, § 51). E ancora aggiunge: «Differentiam animae a corpore Aristotelici non satis distinctae exposuerunt; accuratius illam ad hoc distinxit Cartesius» (PR, § 51). La forza motrice è infatti qualcosa di diverso rispetto al *conatus* che muove l'anima. Wolff mostra ciò in cui esse si differenziano (PR, § 79). Basterà qui far riferimento a quella che per Wolff è la differenza essenziale fra le due forze. La prima legge del moto dice che un corpo persevera nello stato di quiete o di moto a meno che non intervenga una causa esterna (PR, § 79). Nell'esplicarsi della forza percettiva dell'anima questa legge non si verifica. «(...) Status animae – dice Wolff infatti – mutatur propria ipsius vi nulla requisita causa externa» (ivi). E conclude affermando che: «Atque adeo patet animam non perseverare in eodem statu percipiendi et appetendi (...) donec a causa externa eundem mutare cogatur, quemadmodum in corporibus accidit, consequenter legem primam motus corporum (...) non inservire mutationibus animae, quemadmodum corporum explicandis» (ivi). La forza percettiva dell'anima si differenzia essenzialmente dalla forza motrice in quanto il conato dell'anima a mutare percezione non abbisogna di una spinta esterna per mettersi in movimento ma si muove *propria ipsius vi*. L'anima, nel mutare percezione e conseguentemente sensazione, seguendo la legge dell'appetito è mossa dalla rappresentazione del bene. La ragione sufficiente della sua attività è una sua propria rappresentazione e non qualcosa di esterno. La necessità del riprodursi all'infinito del movimento spinto dal desiderio è per Wolff dovuta non all'azione degli oggetti esterni sull'anima ma al *conatus (percepturatio)* presente nell'anima come forza interna che la spinge a ricercare sempre nuove percezioni. Secondo Wolff dunque l'anima è mossa da un movimento infinito guidato dalle sue proprie cognizioni sul bene; come per Leibniz anche per Wolff si deve affermare che «le naturali trasformazioni della monade dipendono da un principio interno, poiché cause (*Ursache*) esterne non possono avere alcun influsso sulla sua interiorità» (Mon., § 11).

5. *La legge unica dell'appetire e il suo specificarsi dicotomico.* Le cognizioni sul bene, su ciò che determina un perfezionamento dell'anima, sono la forza autonoma che interiormente muove l'anima e la spinge a cercare sempre nuove sensazioni e dunque nuove percezioni. Rispetto alla concezione del desiderio di Hobbes, Cartesio e

Spinoza il problema si sposta dunque in Wolff e l'attenzione si concentra leibnizianamente sull'interiorità dell'anima e sulle sue spontanee rappresentazioni e appetiti. Se però ciò che muove l'anima è una cognizione intorno a ciò che la rende più perfetta, ci si deve chiedere quale sia la *fonte* alla quale l'appetito attinge le cognizioni che gli sono necessarie per muovere l'uomo ad agire. Wolff infatti ci ha parlato del *conatus* inerente all'anima come una forza che spinge al continuo movimento e ha definito una legge che regola questo movimento; non ha però ancora chiarito come nell'anima si formino le cognizioni sul bene che muovono il desiderio verso determinate rappresentazioni e non verso altre. È qui che Wolff, per trovare la risposta adeguata a questa domanda, mette a frutto in maniera originale quella importante distinzione fra bene vero e apparente legata a cognizioni chiare ed oscure su ciò che perfeziona lo stato dell'anima che, parallelamente alla dicotomia scoperta nel desiderio fra una parte inferiore di esso e una superiore, gli permetterà, attraverso l'applicazione della distinzione leibniziana fra attività e passività della monade, di risolvere il problema di come unificare nella sua concezione dell'appetito causalità meccanica e teleologia.

Procediamo però con ordine. L'anima in quanto ente semplice non ha parti e segue tutta intera la unica legge che la muove e che la guida finalisticamente a compiere quelle azioni che giudica atte a perfezionarla. Le cognizioni sul bene che spingono l'anima in una direzione anziché in un'altra possono essere però per Wolff chiare o confuse. L'uomo agisce liberamente solo quando l'anima desiderante è mossa da cognizioni sul bene (su ciò che la perfeziona) chiare. Quando invece l'anima persegue un bene che ritiene tale in quanto è guidata da una cognizione oscura il suo agire non può propriamente essere detto libero. Abbiamo già citato il § 13 della *Philosophia practica universalis* in cui Wolff dice che l'anima è libera *in volendo ac nolendo*. Nel successivo § 14 si affretta a precisare «*Voluptate ac tedia sensuum a libera nostra voluntate minime dependent*». E ancora più chiaramente nel § 15 si legge «*Appetitiones et adversationes sensitivae in se spectatae non sunt actiones liberae, sed naturales*». Wolff utilizza qui quella concezione diotomica dell'appetito a cui già ho accennato. Nonostante il movimento del desiderio sia *in toto* spiegabile attraverso quell'unica legge che abbiamo appena esposto, la distinzione nell'appetito di una parte inferiore da una superiore permette di interpretarlo come l'origine di due modi di agire profondamente diversi; uno libero e l'altro determinato. Ciò che dobbiamo comprendere è il modo in cui la teleologia dell'anima si trasforma in un agire mosso meccanicamente. La più grossa difficoltà deriva dal fatto che Wolff, per interpretare il rapporto fra anima e corpo, applica, come abbiamo detto, trasformandola, la teoria leibniziana del-

l'armonia prestabilita. La serie dei movimenti del corpo, determinati dalla forza motrice in essi agente, sono per Wolff in accordo armonico con le azioni dell'anima, finalisticamente guidate al bene (PR, §§ 612-642). Per spiegare il rapporto fra anima e corpo Wolff rigetta sia l'ipotesi occasionalista che quella dell'influsso fisico in quanto entrambe presupposto di conseguenze profondamente contraddittorie (PR, §§ 558-612). Non è dunque contraddittorio pensare di trovare in Wolff una sfera di azioni dell'anima il cui movimento segue invece che una logica finalistica una logica che, riproducendo i modi delle connessioni del corpo, non può se non essere meccanica?

Il primo capitolo della seconda *Sectio* della *Psychologia Rationalis*, dedicato a «De Appetitu sensitivo et Affectibus», che qui possiamo ovviamente solo brevemente riassumere, vuole risolvere questo problema. In ogni percezione, dice Wolff, è presente un *conatus* che induce a mutarla (PR, § 480); questo *conatus* è detto, come sappiamo, *percepturitus* (PR, § 481). Dal momento che le percezioni sono sensazioni, anche in ogni sensazione è presente un *conatus* che induce a mutare sensazione (PR, § 482). L'anima è conscia del fatto che l'azione dei sensibili sugli organi di senso dipende dalla posizione del nostro corpo e che senza mutare la posizione del corpo relativamente a un oggetto non muta la sensazione che ha dell'oggetto (PR, §§ 484, 485). Se l'anima vuole mutare percezione il suo corpo deve dunque porsi in movimento e disporsi in modo diverso rispetto a un oggetto. «Si anima sensationes praevisam producere conatur, corpus successive eos obtinere debet situs, (...) sine quibus ad illam pervenire nequit» (PR, § 492). E Wolff ancora più chiaramente aggiunge «(...) anima corpus quoque organicum suum percipit, adeoque sibi representat, sibi que conscia est dependentia actionis sensibilibum in organa sua sensoria a situ corporis sui in universo» (PR, § 494).

Quando l'anima, che percepisce il suo corpo e se lo rappresenta come il veicolo di sensazioni e percezioni che vuole produrre, unisce all'idea delle sensazioni e delle percezioni future l'idea di piacere è spinta, per la legge generale che regola l'attività dell'anima, a produrre le sensazioni/percezioni atte a procurarle piacere. L'appetito sensitivo è dunque ciò che fornisce la direzione del movimento in cui la *percepturitus* consiste (PR, § 495). Quando l'anima si muove guidata da un appetito determinato da una cognizione confusa di bene, da indicazioni su ciò che è bene che gli giungono dai sensi, il suo desiderio è diretto da niente altro che dalla sensazione. «Appetitus sensitivus est conatus producendi perceptionem praevisam, quatenus determinatur per ideam boni confusam isti adhaerentem» (PR, § 515). Nella psicologia wolffiana troviamo così una interpretazione dell'*appetitus sensitivus* che si rapporta positivamente alla antropologia meccanicistica seicentesca e la riproduce. Nonostante lo sforzo com-

piùto per distinguere forza motrice e *percepturatio*, quando la *percepturatio* è guidata da una idea confusa di bene sono le rappresentazioni sensibili (che all'anima giungono attraverso gli organi dei sensi e che producono in lei sensazioni legate alla posizione del corpo relativamente a un oggetto) a essere la causa che mette in moto (il movente) il desiderio.

6. *Attività e appetito rationale versus passività e appetito sensitivo.* Sembra qui che Wolff approdi in una aporia difficilmente risolvibile. Da una parte l'anima viene caratterizzata nella sua essenza come mossa da una forza spontanea e autonoma, dall'altra, nell'esplicarsi di questa forza nell'ambito della facoltà inferiore di desiderare, compare una sorta di passività dell'anima che consiste nel fatto che essa si muove seguendo una legalità che sembra riprodurre quella del corpo. Per risolvere quella che pare una contraddizione irrisolvibile nel testo di Wolff, il riferimento a Leibniz e alla distinzione leibniziana fra *attività* e *passività* della monade spirituale può portare elementi chiarificanti.

Nel § 18 della *Monadologia* Leibniz afferma che tutte le sostanze semplici sono *Entelechie*. Con questo termine egli intende indicare la autoreferenza della Monade e la sua spontaneità; la monade, sia nel percepire che nell'appetire, ha in sé la ragione della sua attività. Le monadi non sono però per Leibniz tutte uguali. Esse si distinguono qualitativamente l'una dall'altra attraverso il grado di conoscenza che arrivano a conseguire. Una conoscenza è secondo Leibniz chiara o oscura; a sua volta una conoscenza chiara può essere distinta o confusa e una distinta può essere o adeguata o intuitiva. Poser fa notare che «questa forma più alta di conoscenza (quella intuitiva) è da attribuirsi solamente alla monade divina che è solo attiva e mai passiva»²³. Solamente attiva e mai passiva è dunque per Leibniz solo la monade divina in quanto ha una conoscenza intuitiva del tutto; ha presente in ogni momento la totalità di tutti i punti di vista di tutto l'universo spirituale. Le altre monadi che si dispiegano nell'universo spirituale secondo gradazioni di livelli di conoscenza inferiori sono sempre in parte attive e in parte passive (M, § 49). A partire dal grado di conoscenza a cui la monade ascende Leibniz distingue *attività* e *passività*.

In che cosa consistono però per Leibniz l'*attività* e la *passività* della monade? Nel § 52 della *Monadologia* si legge: «Tätig ist es insofern, als das, was man deutlich in ihm erkennt, zur Begründung des Vorgangs in einem anderen dient. Leidend ist es insofern, als der Grund des Vorganges in ihm sich in demjenigen findet, was in einem anderen deutlich erkannt wird». La monade è dunque attiva quando

²³ H. POSER, *Zum Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff*, cit., p. 385.

il principio della propria attività è riconducibile a un suo concetto e non al concetto di un'altra monade. Nel § 66 della *Teodicea* leggiamo ancora più chiaramente spiegato questa idea di una *passività* della monade relativamente al rapporto anima/corpo. «Insofern die Seele vollkommen ist und klare Gedanken besitzt, hat Gott den Körper von vornherein zur Ausführung ihrer Befehle eingerichtet. Insofern aber die Seele unvollkommen ist und ihre Perzeptionen verworren sind, hat Gott die Seele dem Körper angepaßt, so daß die Seele sich von den aus den körperlichen Vorstellungen stammenden Passionen leiten läßt». Nelle anime dunque che hanno percezioni confuse continua a funzionare l'armonia che Dio prestabilisce fra anima e corpo; essa però è regolata in modo tale che l'anima riproduca le connessioni meccaniche del corpo e si lasci guidare dalle passioni che derivano dalle rappresentazioni che hanno origine nel corpo. Considerando il fatto che per Leibniz il corpo con le sue connessioni meccaniche altro non è che un composto fenomenico il cui essere reale è la monade spirituale non meraviglia che egli in maniera del tutto conseguente rispetto alla sua concezione metafisica nella *Teodicea* affermi: «(...) la nostra conoscenza è di due tipi, distinta o confusa. La conoscenza distinta deriva dall'uso corretto della ragione; i sensi ci forniscono invece i pensieri confusi. Possiamo dire che non agiamo da schiavi se agiamo con una conoscenza distinta, ma che siamo asserviti alle passioni quando le nostre percezioni sono confuse» (§ 289).

Leibniz non sviluppa questa distinzione in tutte le sue conseguenze per l'interpretazione della prassi in quanto, come si sa, non ha mai elaborato un compiuto sistema etico. L'interesse filosofico centrale di Wolff è invece proprio l'elaborazione di un sistema di Etica. Non meraviglia dunque che Wolff acquisendo la metafisica leibniziana rifletta a tutte le conseguenze che sul piano della filosofia della prassi ne derivavano. Quando Wolff distingue nell'appetito una parte razionale e una parte sensibile pur non seguendo più la lettera del testo leibniziano, rielabora, traendone le conseguenze filosofiche, la distinzione leibniziana fra monade attiva, le cui percezioni sono chiare, e monade passiva, le cui percezioni sono confuse. Seguiamo di nuovo il testo della *Psychologia Rationalis*. Sappiamo come per Wolff l'anima si rappresenti il mondo a partire dalla posizione del suo corpo nell'universo. «Anima sibi repraesentat hoc universum prositu corporis organici in universo, convenienter mutationibus, quae in organis sensoriis contingunt» (PR, § 62). Sappiamo anche che perché l'anima possa avere sensazioni e dunque percezioni diverse dell'universo il suo corpo deve cambiare posizione rispetto all'universo (PR, § 485 e 486). La *vis* che mette in atto l'appetito agisce facendo sì che l'anima volendo produrre determinate percezioni a cui unisce l'idea di piace-

re le ottenga attraverso il fatto che il suo corpo, in conformità ai suoi desideri, muta posizione rispetto agli oggetti e si disponga in modo tale che l'anima possa avere la percezione desiderata (PR, §§ 492, 493, 494). Questo non vuol dire che Wolff pensi che l'anima determini il movimento del corpo²⁴. Egli ritiene infatti che con certezza si possa affermare solo che fra anima e corpo vi sia armonia.

«Per harmoniam mentis et corporis intelligimus explicabilitatem perceptionum animae per mutationes in corpore contingentes et motuum voluntariorum in corpore per volitiones ac nolitiones animae, vel etiam appetitiones atque aversiones sensitivas eiusdem» (PR, § 539).

Se dunque è certo che fra anima e corpo vi sia armonia, più difficile è per la filosofia trovare la ragione del suo realizzarsi. Non si può qui seguire la lettera del testo wolffiano - a questo problema Wolff dedica infatti largo spazio. Basti ricordare che Wolff prospetta le tre ipotesi filosofiche di spiegazione del rapporto anima e corpo su cui in quel momento si discuteva. L'ipotesi dell'influenza fisica, quella delle cause occasionali e l'ipotesi dell'armonia prestabilita. Wolff le presenta una dopo l'altra discutendole, mettendo cioè alla prova la

²⁴ Hans M. Wolff fa notare come senza il ricorso a una netta separazione fra l'ordine del corpo e l'ordine dell'anima, che non possono più reciprocamente influenzarsi, e alla teoria dell'armonia prestabilita, che di nuovo ne assicura il parallelismo, Wolff sarebbe pienamente ricaduto in una posizione deterministica. Nonostante infatti Wolff sempre di nuovo affermi che per natura l'anima appetisce e trae piacere da ciò che conosce come atto al perfezionamento del suo essere, non può però fare a meno di constatare che «unser Wille niemals ohne sinnliche Begierde ist» (H.M. WOLFF, *op. cit.*, p. 115). In altre parole secondo Hans M. Wolff Christian Wolff utilizzerrebbe la teoria della armonia prestabilita per risolvere una profonda contraddizione della concezione del desiderio. Da una parte infatti Wolff avrebbe introdotto una concezione del desiderio per cui esso è volto a desiderare e trarre piacere da ciò che sa essere vero bene, dall'altra avrebbe però notato come la volontà difficilmente vuole senza essere spinta dal desiderio sensibile. Sarebbe qui troppo lungo rincorrere il testo wolffiano alla ricerca di sottili contraddizioni e del succedersi di momenti in cui compare la diffidenza di Wolff, senza dubbio esistente, nei confronti della personalità umana. Si deve qui distinguere un piano empirico di analisi, in cui Wolff nota come difficilmente il volere degli uomini si manifesta puro rispetto agli affetti sensibili, e un piano metafisico, in cui Wolff definisce l'essenza dell'anima a partire da ciò che di essa la ragione può dimostrare. I due piani di analisi poi non sono in contraddizione. L'appetizione - questo è il nucleo teorico della posizione di Wolff - desidera e trae piacere da ciò che sa essere bene. Wolff individua come movente del volere sia un motivo fornito dalla ragione che un motivo fornito, tramite la percezione che armonicamente riproduce la sensazione, dai sensi. Interessante filosoficamente è proprio il fatto che abbia individuato questo doppio binario che l'azione umana può seguire. La distinzione fra i due modi dell'agire poi non si identifica per Christian Wolff con la distinzione ragione/senso tradizionale. Wolff non critica il piacere sensuale di per se stesso e non lo contrappone a quello razionale considerato superiore. La distinzione che interessa Wolff è un'altra. Sia nella scelta fra i piaceri sensuali da perseguire che in quella dei piaceri razionali è un motivo razionale quello che deve spingere all'azione affinché si possa essere certi che il bene/piacere che con essa si vuole perseguire sia vero e non apparente.

loro accettabilità attraverso l'esame delle possibili conseguenze derivanti da ognuna. Mentre l'ipotesi dell'influenza fisica e quella delle cause occasionali portano a conseguenze contraddittorie o rispetto alla certa esperienza che abbiamo dell'anima e del corpo o al loro concetto, la terza sembra a Wolff l'ipotesi filosofica più accettabile²³.

Torniamo dunque con questa ipotesi dell'armonia prestabilita a riflettere sui due ordini dell'essere, quello spirituale e quello materiale, sulle causalità diverse che costituiscono il loro movimento e sul loro rapporto. Mi pare di poter così ricostruire il pensiero di Wolff. Quando le percezioni su ciò che condurrà l'anima a un perfezionamento sono chiare – qui l'appetito riceve informazioni sul bene dalla ragione pratico-deduttiva – essa agisce come *entelechia*, ha cioè in sé il principio che spontaneamente la muove ad agire, l'appetito da cui è mossa è l'appetito razionale e la sua azione è finalisticamente diretta a un bene vero. Quando invece le percezioni sul bene sono oscure l'appetito che muove l'anima è l'appetito sensibile volto a un bene solo apparente che viene concupito in quanto l'anima è mossa da un principio che, pur non essendo a lei esterno (ciò che muove l'anima è pur sempre una rappresentazione), segue connessioni che non appartengono alla legalità teleologica dell'anima guidata dalla ragione pratica. Anche se il corpo e le sue connessioni meccaniche non possono influenzare direttamente l'anima quando l'anima è mossa dalla parte inferiore del desiderio non ulteriormente illuminato dalla ragione, il succedersi delle connessioni delle sue percezioni riproduce nell'anima, intellettualmente passiva, connessioni estranee alla legalità finalistica e autonoma che caratterizza l'anima nella sua essenza più propria. L'anima, a causa dell'armonia prestabilita fra i due ordini dell'essere, riproduce le connessioni meccaniche che contraddistinguono il movimento dei corpi fisici. Se ritorniamo per un attimo a quei paragrafi della *Psychologia Rationalis* ora citati, in cui Wolff introduce la definizione di appetito, ciò che Wolff vuol dire risulterà più chiaro. Sappiamo che affinché l'anima provi piacere il corpo deve dirigersi in direzione di un oggetto che procurerà il piacere che l'anima desidera soddisfare. Quando l'anima ha idee chiare non abbiamo problemi; certamente, a causa dell'armonia fra i due ordini dell'essere, all'*esigenza*, che l'anima sente autonomamente e spontaneamente, il corpo *risponderà* in modo adeguato muovendosi affinché l'anima possa avere le percezioni giuste. Quando invece le sue idee sono confuse, quando in altri termini l'anima non sceglie guidata dalla

²³ PR, §§ 530-642, pp. 451-587. Wolff dedica al problema del rapporto anima/corpo tutta la *sectio* terza della *Psychologia Rationalis* divisa in quattro capitoli. Il primo dedicato a *De systematis explicandi commercium inter mentem et corpus in genere*. Il secondo, terzo e quarto dedicati rispettivamente al sistema dell'influsso fisico, a quello delle cause occasionali e a quello dell'armonia prestabilita.

ragione, è la direzione assunta dalla *percepturatio* che si armonizza con i movimenti e le connessioni del corpo. In altre parole l'agire dell'uomo è spiegabile attraverso le connessioni causali che valgono nell'ambito dell'essere materiale che la parte inferiore dell'anima parallelamente al corpo riproduce. Nell'annotazione al § 495 della *Psychologia Rationalis* Wolff fa un esempio che citiamo qui per esteso in quanto esprime nella maniera più chiara quanto andiamo dicendo.

«Atque adeo intelligitur, quo sensu appetitus dicatur inclinatio animae ad obiectum sensibile. Etenim dum conatus mutandi perceptionem praesentem, adeoque determinandi intuitum ideae hujus universi, dirigitur in praeviam, ut ad eam tendat; anima ad obiectum inclinatur. Ita si vinum degustantes sapor, quem percipimus, delectamur; ipsum appetimus. Perceptio praevisa est sapor, ex quo voluptatem percipimus. Perceptionem adeo saporis in nobis producere conamur: quod cum fieri non possit, nisi idem bibamus, actus bibitionis ad perceptionum intermediarum numerum pertinet, quae singulae cum praevideantur, quatenus earundem nobis consci sumus, in easdem quoque dirigitur percepturatio, atque ideo recte bibitionem appetere dicimur».

Le connessioni che dominano il susseguirsi delle percezioni dell'anima nell'esempio appena citato sono alla base di una prassi che in niente si differenzia da quella che Hobbes descrive quando ci presenta l'azione dell'uomo mossa da un inquieto e insaziabile desiderio di ottenere piacere²⁶.

La domanda che a questo punto dobbiamo porci è perché mai Wolff, certamente più attento a ricondurre le sue posizioni filosofiche a quelle di Leibniz piuttosto che a nascondere il legame di dipendenza con Leibniz, non usi i termini leibniziani di *attività* e *passività* applicandoli alla distinzione fra parte superiore e inferiore dell'appetizione. Tenendo conto di ciò che finora abbiamo detto si può ipotizzare che Wolff non intendesse sottolineare la sua distanza da Leibniz per motivi ben precisi. Poiché per Leibniz il presupposto metafisico della *passività* imputata alla monade era l'unità spirituale dell'essere del tutto, reso armonico all'origine attraverso la creazione divina, parlare di *passività* della monade rispetto alle connessioni causali che regolano il movimento del corpo non era problematico. All'interno del sistema filosofico di Wolff imputare all'anima *passività* rispetto alle connessioni del corpo riprodotte nell'anima significava, invece, considerare la spiritualità dell'anima in un rapporto di dipendenza e *passività* dal corpo ontologicamente da lei distinto in quanto composto di sostanze semplici prive di capacità percettive. Wolff, come spesso in rapporto a Leibniz, piuttosto che sottolineare la sua distan-

²⁶ *Leu*, p. 428 (tr. it., p. 44).

za, preferisce esporre tacitamente la sua teoria che, in questo caso, utilizza una distinzione fra *attività* e *passività* della monade, introdotta da Leibniz, in un contesto metafisico diverso per giungere a conclusioni profondamente diverse da quelle che Leibniz avrebbe mai potuto accettare²⁷.

7. *Filosofia pratica e antropologia seicentesca*. È dunque sulla base e di una profonda trasformazione della metafisica leibniziana e della acquisizione della distinzione compiuta da Leibniz fra *attività* e *passività* nella monade che Wolff riesce a risolvere autonomamente e in maniera originale, rispetto a Leibniz, il problema del rapporto della sua filosofia pratica, che riabilitava il finalismo e il normativismo, con quell'Etica moderna che poneva al centro della sua riflessione una antropologia per la quale l'essere dell'uomo si identificava con le sue passioni meccanicisticamente interpretate. La ragione profonda che ha spinto Wolff a trasformare la concezione leibniziana della struttura metafisica della realtà è da cercarsi nella esigenza, sentita da Wolff fortemente, di elaborare una filosofia che gli permettesse l'acquisizione critica della antropologia seicentesca senza doverne accettare le conseguenze distruttive sul piano del finalismo e normativismo della concezione generale della prassi.

Fra i due ambiti dell'essere, quello spirituale e quello dei corpi,

²⁷ Voglio qui indicare, anche se solo marginalmente, che in Leibniz oltre che la giustificazione filosofica dell'esistenza di questi due ambiti di azione, di cui abbiamo ora parlato, e che descrivono l'agire attivo o passivo della Monade, esiste un altro ambito che si colloca fra l'azione che si lascia guidare da principi razionali chiari e l'azione passiva mossa dalle connessioni meccaniche del corpo che l'anima riproduce per mezzo dell'armonia prestabilita. Leibniz chiama questo ambito dell'azione empirico e per spiegarne i caratteri peculiari fa ricorso alla descrizione del modo di agire degli animali. Notoriamente per Leibniz gli animali hanno una anima e in quanto tali la loro azione non può essere spiegata, come per Cartesio, meccanicamente. Si veda il § 26 della *Monadologia* e il 65 della *Teodicea*. Leibniz afferma che tramite la memoria le anime riescono a costruire una sorta di collegamento fra le percezioni che imita quello razionale ma deve essere da questo distinto. «So sehen wir – dice Leibniz – daß die Tiere wenn sie irgendetwas perzipieren, (...) in Folge der Vorstellung ihres Gedächtnisses dasjenige erwarten, was bei jener früheren Perception damit verbunden war (...)» (*Mon.*, § 26). Anche gli uomini secondo Leibniz agiscono come gli animali irrazionali quando le connessioni delle loro percezioni seguono il principio della memoria. Leggiamo l'esempio di Leibniz per capire meglio le sue posizioni e le loro importanti conseguenze sul piano dell'azione umana che da queste possono trarsi. «Erwartet man zum Beispiel, daß es morgen wieder Tag werden wird, so verhält man bei dieser Annahme empirisch: es ist eben bis jetzt immer so geschehen. Nur der Astronom urteilt darüber nach Vernunftgründen» (*Mon.*, § 28). Esiste per Leibniz accanto ad un agire attivo, guidato dalla ragione che pone connessioni come quelle che l'astronomo istituisce per affermare che domani sarà giorno, e un agire passivo, che riproduce le connessioni meccaniche fra le rappresentazioni, un agire empirico che si lascia guidare dalla memoria delle cose già sperimentate e dalla fiducia nel loro ripetersi. Vengono in mente qui termini appartenenti alla filosofia pratica tradizionale quali *abitudine* e *sensu comune* che in Wolff sono decisamente andati perduti.

non vi è più per Wolff, lo abbiamo già detto, il rapporto che Leibniz aveva definito con i termini di realtà e apparenza. La legalità che regola il mondo fisico ha ontologicamente la stessa realtà della legalità con cui il *conatus* spinge la sostanza semplice spirituale al movimento. L'attribuzione di una realtà ontologica al mondo dei corpi, la cui realtà in questo modo acquista la stessa dignità della realtà del mondo dello spirito, è il presupposto filosofico che determina il rapporto di Wolff, profondamente diverso rispetto a quello instaurato da Leibniz, con la riflessione moderna sulla prassi e con le conseguenze per l'Etica derivanti dall'antropologia meccanicistica. La risposta che Wolff voleva trovare per salvare il finalismo e la normatività dell'etica tradizionale non poteva accontentarsi di una soluzione quale quella che poteva conseguire per la filosofia pratica dalla visione metafisica di Leibniz. La conseguenza sul piano della riflessione pratica di una metafisica che assegnava realtà solo al movimento spontaneo dello spirito e negava realtà metafisica al mondo del corpo era l'incapacità di tematizzare il desiderio e la passionalità come alla base di un ambito dell'azione che dal Seicento in poi era stato al centro delle riflessioni morali moderne e che, a partire da questo momento, vi sarebbe rimasto ancora a lungo giocando un ruolo importante nel contesto filosofico della trasformazione della filosofia della prassi. Accettare la soluzione leibniziana portava dunque sul piano dell'Etica, secondo Wolff, a non tenere abbastanza conto delle conseguenze del dibattito filosofico dell'ultimo secolo sull'azione. Ciò che spinge Wolff a trasformare la metafisica di Leibniz è il tentativo di creare le condizioni filosofiche che rendessero possibile l'acquisizione dei risultati positivi della speculazione moderna sull'azione salvando la dimensione finalistica e normativa dell'Etica antica. Pur condividendo le finalità che avevano portato Leibniz alla elaborazione della sua metafisica, e cioè l'esigenza di ridurre la sfera di influenza di una filosofia che estendeva a tutto l'ambito dell'essere il modello di interpretazione meccanicistico tratto dalla scienza della natura, Wolff non poteva né voleva accettare le radicali conseguenze che da essa derivavano per la filosofia pratica.

Importante conseguenza sul piano della concezione della prassi della trasformazione della metafisica leibniziana da parte di Wolff è dunque la scoperta di una sfera della prassi in cui l'agire umano è guidato da una connessione delle azioni non più interpretabile attraverso le categorie della finalità libera. Proprio per il fatto che la sfera dell'essere dominata dalle concatenazioni causali-meccaniche ha pari realtà di quella dello spirito regolata dal finalismo, Wolff può pensare filosoficamente un ambito delle azioni regolato dalla connessione causale, che nella speculazione pratica della modernità aveva occupato tutto lo spazio della riflessione sull'azione umana, collocandola accanto all'agire finalistico con piena dignità di esistenza.

La dicotomia scoperta nel desiderio tra una parte inferiore e una superiore, che non solo riprende la distinzione operata da Leibniz fra monade *attiva e passiva* ma rispecchia dentro l'anima anche la distinzione netta operata da Cartesio fra anima e corpo, permette a Wolff di elaborare categorie filosofiche che portano a definire una concezione della prassi umana estremamente differenziata. Vi è per Wolff un modo dell'agire umano concernente le azioni, che si dirigono al piacere e presuppongono un desiderio informato sulla direzione del suo movimento dalle percezioni dipendenti dalla posizione del corpo rispetto agli oggetti. Accanto a questo modo dell'agire ve ne è un altro fondato su un desiderio che segue la sua propria legge e, indipendentemente dalle rappresentazioni sensibili, si lascia determinare dalla norma razionale.

«*Libertas animae - dice Wolff - independens est a modo, quo ad sensationes suas pervenit, seu a dependentia sensationum a corpore*» (PR, § 526)

Le sensazioni dipendono dal corpo e, poiché l'anima armonicamente le riproduce nelle sue percezioni, possono essere assunte dall'anima come guida della prassi. Se ciò avviene l'azione dell'uomo segue una connessione non libera. Oltre che dalle sensazioni l'anima può farsi guidare dalla ragione; la sua prassi è in questo caso libera. Sulle azioni che, nel modo che abbiamo precisato, sono guidate dalla sensazione e si articolano secondo una logica che riproduce la logica del movimento dei corpi che l'anima armonicamente riproduce, si eleva l'azione libera, che presuppone la facoltà di desiderare superiore, la cui libertà consiste nel fatto che la direzione della *percepturatio* è fornita dalla ragione che la guida al raggiungimento del vero bene. Il desiderio si dirige sempre al bene; questo bene può però essere vero o apparenza. Se il desiderio è guidato dalle informazioni che riproducono nella percezione dell'anima la sensazione, il movente determinante l'azione è il bene apparente. Il vero bene viene desiderato se l'appetito viene guidato da quelle norme formulate attraverso l'applicazione dei criteri che la *philosophia practica universalis* ci fornisce.

Osservazioni conclusive. Alle origini della filosofia pratica in Germania troviamo Lutero e, accanto a Lutero, Melantone che con la sua riforma dell'ordinamento degli studi universitari si fece promotore di un rinnovato interesse per l'Aristotele pratico²⁸. Alle origini della moderna filosofia pratica in Germania, circa due secoli dopo

²⁸ Su questo si vedano F. PAULSEN, *op. cit.*, e P. PETERSEN, *op. cit.*

Melantone, troviamo ancora una forma di aristotelismo, quella di cui si è fatto promotore Christian Wolff. Trasformando la metafisica leibniziana Wolff trova una via autonoma per mettersi in rapporto con la antropologia e con l'Etica moderne acquisendone criticamente i problemi e trovando per quei problemi soluzioni che rispondevano alla esigenza filosofica di riabilitare il finalismo e il normativismo nell'ambito della filosofia pratica. La trasformazione della metafisica di Leibniz permette a Wolff di elaborare una posizione filosofica che lo pone in grado di acquisire dalla speculazione seicentesca la coscienza dell'importanza filosofica di un ambito dell'agire regolato da una logica che riproduce connessioni non diverse da quelle che la scienza della natura riscontrava nell'ambito dei fenomeni naturali.

Il senso di queste osservazioni conclusive non vuole essere però quello di ripetere ciò che già è stato detto nel corso del lavoro e che, riproposto riassuntivamente, risulterebbe solo semplificato ma non diverso. Ciò a cui, invece, voglio qui cercare di trovare una risposta è il problema, formulato nella introduzione, se e in quale misura la filosofia pratica di Wolff possa essere ancora definita una filosofia della *vita buona*. Nella introduzione proponevo una risposta a questa domanda: Wolff, pur muovendo da una *Fragestellung* ancora aristotelica, si chiedeva cosa fosse il bene non *in quanto uno e separato per sé* ma *in quanto realizzabile e acquistabile dall'uomo*, trovava una soluzione coerente e originale che, trasformando profondamente le categorie che Aristotele per risolvere questo problema aveva elaborato, anticipava in molti punti l'etica kantiana. Su questo voglio adesso tornare a riflettere.

Molto in effetti già è stato detto. Non tornerò sulla trasformazione wolffiana del concetto di norma rispetto a quello genuinamente aristotelico, né sulla deduzione razionale delle regole pratiche, che permette a Wolff di fondare la scientificità della filosofia pratica con gli stessi procedimenti di quelli adottati dalla moderna scienza matematizzante della natura e di sostituire dunque la funzione filosofica che l'*ethos* aveva in Aristotele per la individuazione di ciò che è bene con la deduzione razionale della norma. Questo aspetto della filosofia pratica di Wolff non è stato specificamente problematizzato. Il problema su cui voglio soffermarmi è quello relativo alla tesi centrale esposta in questo lavoro, vale a dire il tentativo di capire in quale misura, riabilitando nell'ambito disciplinare dell'Etica il finalismo che aveva caratterizzato l'antropologia e l'Etica antiche, Wolff riesca, trasformando la metafisica di Leibniz, ad acquisire criticamente nel suo sistema della filosofia pratica i risultati della riflessione antropologica e etica della modernità. È su questo risultato della ricostruzione che ho proposto del pensiero di Wolff che deve adesso misurarsi

la distanza che separa l'Etica di Wolff dalla filosofia della *vita buona* di Aristotele.

Wolff, come abbiamo visto, prende a prestito da Leibniz le categorie filosofiche fondamentali che utilizza, trasformandole, per definire l'anima. Sarà utile chiedersi preventivamente se i concetti centrali della metafisica leibniziana della monade spirituale ancora mantengono un qualche legame con Aristotele. Terrò conto su questo problema di un significativo saggio di Francesco Piro pubblicato negli «Studia Leibniziana» del 1994 e dedicato alla ricostruzione del rapporto di Leibniz con l'Etica Nicomachea²⁹. Particolarmente importante per la mia tesi in questo lavoro è l'analisi di Piro sul concetto leibniziano di libertà che voglio qui brevemente riassumere. Nell'esporre il suo concetto di libertà Leibniz fa diretto riferimento alla nozione aristotelica di azione volontaria, esposta nel III libro dell'Etica Nicomachea, dichiarando la sua fedeltà nei confronti di Aristotele³⁰. Riportiamo le definizioni di libertà che Leibniz formula riferendosi ad Aristotele. «...Aristotele spontaneum definivit cum principio agendi in agente est, et liberum spontaneum cum electione»; «Apud Veteres liberum a spontaneo differet, ut species a genere, nimirum libertas est spontaneitas rationalis»; «les deux conditions de la liberté dont Aristotele a parlé: c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération...»³¹. Piro fa notare come la fedeltà al testo aristotelico da parte di Leibniz è in realtà molto relativa. Leibniz rielabora la posizione aristotelica e riformula in maniera nuova e autonoma il concetto di spontaneità della monade spirituale. Quando infatti ci si chiede cosa per Leibniz in effetti significhi che il principio dell'agire è un principio interno all'agente la risposta non può essere se non formulata relativamente a quella concezione per la quale l'agire spontaneo della monade è identificato con la immanente teleologia che caratterizza l'essere della monade spirituale in opposizione alla causalità meccanica che connette gli stati dell'essere in quanto composto. Se riflettiamo sul fatto che per Aristotele l'atto volontario definito come atto nel quale il principio dell'azione è interno all'agente è imputabile anche agli animali e ai bambini ci accorgiamo immediatamente della trasformazione in senso intellettualistico che il concetto esperisce nella reinterpretazione di Leibniz³².

²⁹ F. PIRO, *Leibniz et l'Étique a Nicomaque*, in *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, hrsg. v. R. Cristin, Leibniz-Tagung Triest 11. bis 14. 5. 1992, in «Studia Leibniziana» Sonderheft 22, Stuttgart, 1994, pp. 179-196. Su questo si veda anche E. RUDOLPH, *Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz*, in «Studia Leibniziana» Sonderheft 13, Wiesbaden, 1984, pp. 49-54.

³⁰ EN, III, 1, 1111a 20-24; F. PIRO, *op. cit.*, pp. 187-89.

³¹ *Ibid.*, pp. 186-187.

³² EN, III, 2, 1111b 8-12.

La spontaneità della monade, lo sappiamo, è infatti misurata per Leibniz attraverso la sua capacità di conoscere con chiarezza e dunque di essere la causa attiva cosciente della serie delle sue percezioni finalisticamente volte al perfezionamento. Ancora più netta è la distanza da Aristotele quando Leibniz fa riferimento alla deliberazione. Ciò che in Aristotele ancora è una ricerca dei mezzi adeguati per realizzare un fine buono dato nell'*ethos*, in Leibniz si trasforma nella radicalizzazione della concezione scolastica della volontà in termini di appetito razionale. Il momento del soppesare le diverse possibili vie per ottenere uno scopo voluto si trasforma così nell'esercizio della *mathesis universalis* e la scelta pratica si trasforma dunque nella messa in atto della funzione pratica della intelligenza. Il fatto che ancora Leibniz chiami appetito ciò che il *conatus* della monade muove verso rappresentazioni nuove non deve ingannare sul suo significato. L'*appetitus* di cui qui si tratta non ha più niente a che fare con elementi affettivi o passionali, per Leibniz, come abbiamo visto, tutti relegati in un ambito della passività in cui la monade agisce assoggettata al modello del meccanismo della causalità fenomenica. L'*appetitus* che diviene attivo teleologicamente e spontaneamente è invece la tendenza ad agire a servizio della serie determinata dei pensieri chiari e distinti della monade.

Wolff, sappiamo, fa della dicotomia *appetitus sensitivus/appetitus rationalis* il centro della sua teoria dell'azione. Abbiamo visto come l'elaborazione di questa distinzione gli permetta di individuare due modi dell'azione, di cui uno riproduce la causalità meccanica delle connessioni fenomeniche mentre l'altro è teleologicamente volto al bene che la ragion pratica ha il compito di conoscere. Entrambi i modelli dell'agire pratico tematizzati da Wolff non possono essere ricondotti a modelli aristotelici. L'agire spontaneo dell'anima che segue le indicazioni della ragione nella ricerca di ciò che è vero bene è non più vicino al modello aristotelico di quanto non fosse riconducibile a modelli aristotelici l'agire che Leibniz descriveva come *attività* della monade spirituale. L'agire dell'anima che riproduce le connessioni causali che caratterizzano il susseguirsi degli stati del corpo ancora meno è riconducibile a modelli aristotelici. In questa sede sistematica Wolff, lo sappiamo bene, ha tematizzato il moderno dibattito sull'azione. Hobbes e Cartesio e non certo Aristotele sono gli autori a cui Wolff fa diretto riferimento.

Alla domanda che ci siamo posti dobbiamo allora dare una risposta negativa? La filosofia pratica di Wolff si è talmente allontanata dai modelli aristotelici che voleva invece contribuire a conservare in vita da non poter più essere definita come filosofia della *vita buona*? La risposta a questa domanda dipende sicuramente anche dalla interpretazione che si vuole dare dell'*etica* aristotelica della *vita buona*. Se

in essa si accentua quell'aspetto per cui è in grado di fornire una topica della scelta pratica ma non un criterio, né razionale né metafisico, che dia indicazioni su come si possa attuare una disamina dei fini dell'agire umano, se dunque si interpreta la *fronesis* come prudenza e non come saggezza, certamente si deve dire che la filosofia di Wolff ha attuato un completo rivolgimento della filosofia della *vita buona*. Se invece si dà una interpretazione dell'Etica di Aristotele che mette in luce gli stretti legami che intercorrono fra la filosofia pratica e la metafisica, allora la filosofia pratica di Christian Wolff potrà apparire come una profonda rielaborazione, adeguata ai tempi, della filosofia aristotelica della *vita buona*. Nella filosofia pratica di Wolff incontriamo infatti una trasformazione della aristotelica filosofia della prassi che, pur elaborando un concetto di norma oramai più vicino a quello che formulerà Kant piuttosto che a quello che opera nell'Etica di Aristotele, ancora risponde al problema filosofico di come sia possibile pensare il bene in quanto realizzabile per gli uomini attraverso il ricorso a una antropologia il cui elemento caratterizzante è il rapporto alla metafisica. *Anima per naturam et essentiam suam bonum appetit*. Il pensare che l'anima desideri e possa solo, per l'essenza della sua natura, desiderare e trarre piacere dal bene, una decisa convinzione metafisica dunque, è ciò che permette a Wolff di concepire la possibilità che l'*appetitus* sia in grado di desiderare ciò che la ragione indica come bene anche se è qualcosa di diverso da ciò che la percezione, riproducendo la sensazione, immediatamente aveva individuato come fonte di piacere. Il sistema della filosofia pratica di Wolff rappresenta dunque un momento di trapasso fra la tradizione e la modernità. Nella sua filosofia della prassi, che inaugura una concezione moderna della norma, gli elementi ancora aristotelici conferiscono alle soluzioni che Wolff trova ai problemi, acquisiti dal dibattito filosofico seicentesco, la capacità di tematizzare filosoficamente ancora, come la filosofia della *vita buona*, aspetti dell'esperienza umana, dai quali, invece, Kant ci ha insegnato a fare astrazione quando riflettiamo filosoficamente sui moventi dell'agire morale. Con ciò ancora non si può dire che la filosofia pratica di Wolff sia riuscita a mantenere ciò che con la sua impostazione filosofica promette. La ricostruzione del modo in cui *appetitus sensitivus* e *rationalis* verranno da Wolff coniugati nella elaborazione delle norme pratiche rappresenta infatti un altro capitolo della sua filosofia pratica che ancora non è stato scritto. L'Etica, la Politica e l'Economia, le discipline speciali del sistema della filosofia pratica di Wolff, sono la sede in cui Wolff ha affrontato il problema di trovare per il soggetto della azione morale, per il cittadino e per i membri della famiglia le norme pratiche che permettano il realizzarsi di una prassi guidata dalla ragione. Solo una ricerca che intraprenda una disamina approfondita delle

discipline pratiche speciali potrà permettere di capire il modo particolare in cui la filosofia pratica di Wolff ha coniugato le due epoche che si incontrano sua filosofia della azione, il modo in cui cioè egli ha pensato assieme il bene e il giusto.

VANNA GESSA-KUROTSCHKA