

SPIRITUS NELLA PSYCHOLOGIA RATIONALIS DI
CHRISTIAN WOLFF

PIETRO PIMPINELLA

Il capitolo « De Spiritu in genere et spiritualitate animae in specie », il primo dell'ultima sezione della *Psychologia rationalis*¹, comincia con una definizione: « Per Spiritum intelligimus substantiam intellectu et voluntate libera praeditam »².

Wolff aggiunge nella nota: « Sumimus vocabulum spiritus in significatu recepto: nemo enim ignorat, Deum, angelos et animam ideo spiritus appellari, quod ipsis intellectus et voluntas libera tribuatur »³.

In questo capitolo non si dà una deduzione del concetto di *spiritus*. Ci viene però in soccorso un passo della *Psychologia empirica*⁴, dove è detto che dai concetti distinti, che la psicologia offre dell'anima umana, è possibile ricavare per astrazione una nozione di genere applicabile anche a Dio: « [...] ab iis principia generalia abstrahere licet de omni ente, quod similitudinem quandam cum anima habet, quanta scilicet ad genus quoddam constituendum sufficit (§ 710. Log.), hoc est, de

¹ C. WOLFF, *Psychologia rationalis*, édition critique avec introduction, notes et index par Jean Ecole, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1972. D'ora in poi useremo la sigla PR.

² PR, § 643, p. 588.

³ Ibid.

⁴ C. WOLFF, *Psychologia empirica*, edidit et curavit Joannes Ecole, Hildesheim, Georg Olms, 1968. D'ora in poi useremo la sigla PE.

Spiritu in genere. Quare cum etiam Deus Spiritus sit, [...] »⁵. Per comprendere il concetto di *spiritus*, dobbiamo dunque esaminare quello di anima.

Alla scienza dell'anima e delle sue facoltà Wolff dedica i due tomi della *Psychologia empirica* e della *Psychologia rationalis*. Nella prima delle due psicologie l'anima è così definita: « Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscius est, *Anima* dicitur. Vocatur etiam subinde *Anima humana*, item *Mens* vel *Mens humana* »⁶. A questa definizione Wolff giunge attraverso una ripresa del processo del dubbio cartesiano⁷; della nostra esistenza in quanto esseri consapevoli e dunque in quanto anime, siamo certi proprio nel momento in cui ne dubitiamo: « Cognitio existentiae nostrae ipsa dubitatione confirmatur seu, ex eo, quod dubitavimus, utrum existemus nec ne, colligitur, nos existere »⁸. La conoscenza dell'anima precede quella del corpo: « Animae existentiam ante cognoscimus quam corporis »⁹. Il richiamo a Cartesio, nella nota di commento che illustra questa tesi, è esplicito¹⁰; Wolff identifica la definizione cartesiana di *res cogitans* con la propria definizione

⁵ *PE*, p. 6.

⁶ *Ivi*, § 20, p. 15.

⁷ « Nos esse nostri conscios ipsa dubitatione confirmatur. Pone enim te dubitare, utrum tui rerumque aliarum extra te conscius sis, nec ne. Non negare potes, te dubitare, cum ipsemet hoc affirmes (§ 28. *Ontol.* et § 205. *Log.*). Unde vero nosti te dubitare, nisi ex eo, quod dubitationis tuae tibi conscius sis? Hoc ipso igitur te tui conscius esse affirmas, cum te de eo dubitare asseveras. Te igitur tui esse conscium ipsa dubitatione confirmatur ». *Ivi*, § 12, p. 10.

⁸ *Ivi*, § 14, p. 11.

⁹ *Ivi*, § 22, p. 15.

¹⁰ « Respexit huc Cartesius *Meditat.* 2. de prima philosophia, dum adstruere conatur mentem humanam esse notioem corpore. Etenim assertum suum inde probat, quod de rebus omnibus dubitans ex ipsa hac dubitatione cognoscere se esse, quatenus scilicet cogitat, id est quatenus est *res cogitans* », *ivi*, p. 16.

di *anima sive mens*¹¹ e menziona con approvazione la seconda meditazione di Cartesio: « Satis vero accurate in ista secunda meditatione philosophatur Cartesius, quemadmodum decet philosophum acutum, qui mentis acie distinguit a se invicem separanda, quatenus scilicet de existentia nostra sermo est »¹². Ciò che dunque Wolff vuol stabilire attraverso il procedimento del dubbio è l'esistenza indubitabile dell'anima. Per quanto riguarda invece la natura dell'anima e la definizione della sua essenza, giudica insufficiente la deduzione cartesiana: « Etenim quod naturam et essentiam mentis attinet, in eo deproperavit iudicium suum, quemadmodum suo loco ostenderetur »¹³, mostrando di condividere su questo punto la posizione di Leibniz¹⁴. Inoltre, a giudizio di Wolff, Cartesio non avrebbe provato a sufficienza che le modificazioni dell'anima non si spiegano con gli stessi principi di quelle del corpo¹⁵ e che l'anima è dotata di una *vis*¹⁶.

¹¹ « Nihil autem aliud intelligit per rem cogitantem, quemadmodum paulo post videbimus, nisi ens, quod sibi sui ipsius rerumque aliarum tanquam extra se conscius est », *ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von Gerhardt, Bd. IV, Hildesheim, Georg Olms, 1965, p. 357: « Ad art. (8). Non procedit: possum assumere vel fingere corporea nulla existere, sed non possum fingere me non existere, aut non cogitare, ergo ego non sum corporeus, nec cogitatio est modus corporis. Et miror virum egregium tam levi sofismati tantum tribuere potuisse [...] »; p. 365: « Ad art. (63). Cogitationem et extensionem concipere ut ipsam substantiam cogitantem et extensam, mihi nec rectum videtur nec possibile ».

¹⁵ « Recte omnia sese habent, sed ostendendum erat, modificationes animae non esse explicabiles per eadem principia, per quae explicantur modificationes corporis: quod magis sumere, quam probare videtur Cartesius, nos vero in superioribus evicimus (§ 44.46), ut adeo nostra de anima philosophia Cartesianam non subvertat, sed eandem illustret et corroboret », *PR*, p. 34.

¹⁶ « Vim enim animae nec satis agnovere Scholastici cum facultatibus

Alla soluzione di questi problemi, lasciati aperti dalla filosofia cartesiana, Wolff dedicherà il primo capitolo della sezione prima della *Psychologia rationalis*, seguendo sì l'insegnamento di Leibniz, ma nella prospettiva di una integrazione dei fondamenti cartesiani, « ut adeo nostra de anima philosophia Cartesianam non subvertat, sed eandem illustret et corroboret »¹⁷. In questo capitolo si dimostra che il corpo non può pensare¹⁸, che il soggetto delle *cogitationes* non può essere qualcosa di corporeo, neppure una sostanza sottile presente nel cervello¹⁹, ma è una sostanza semplice²⁰ dotata di *vis representativa*²¹. Non bisogna confondere questa *vis*, che costituisce la natura ed essenza²² dell'anima, con le sue facoltà, che sono « nudaе agendi possibilitates »²³. La teoria delle facoltà è al centro della psicologia wolffiana e alla sua trattazione è dedicata gran parte delle due psicologie. Per i nostri fini basti dire

animae eandem confundentes; nec Cartesius satis distincte exposuit, etsi tacite eam admiserit, dum essentiam animae in cogitatione consistere docuit, quam sine vi concipi non posse constat », *ivi*, p. 35.

¹⁷ Cfr. nota 15.

¹⁸ « Corpus cogitare nequit », *ivi*, § 44, p. 29.

¹⁹ « Anima materialis, seu corpus non est. [...] Quando anima corpus seu materia esse negatur, patet eam sumi pro subjecto cogitationum, ut adeo perinde sit ac si negaretur cogitationes esse modificationes alicuius materiae, veluti materiae cujusdam subtilis in cerebro vi structurae ejusdem hoc modo modificabilis », *ivi*, § 47, p. 32.

²⁰ « Anima est substantia simplex », *ivi*, § 48, p. 32.

²¹ « Anima habet vim sibi representandi hoc universum [...] », *ivi*, § 63, p. 42.

²² « Essentia animae consistit in vi representativa universi situ corporis organici in universo materialiter et constitutione organorum sensorum formaliter limitata », *ivi*, § 66, p. 45. « Natura animae in eodem vi representativa consistit », *ibid.*

²³ « Vis et facultas animae a se invicem differunt. Vis enim consistit in continuo agendi conatu (§ 724. *Ontol.*); facultates tantummodo sunt potentiae activae animae (§ 29. *Psych. empir.*) adeoque nudaе agendi possibilitates (§ 716. *Ontol.*) », *ivi*, § 54, p. 35.

che Wolff distingue le facoltà in due classi: facoltà conoscitive e facoltà appetitive; semplificando ed in tutta brevità possiamo dire che quelle conoscitive comprendono il senso, l'immaginazione, la memoria, l'intelletto e la ragione e quelle appetitive comprendono l'appetito sensibile e la volontà. Senso, immaginazione e memoria costituiscono la « pars inferior facultatis cognoscendi »²⁴; l'intelletto e la ragione a loro volta la « pars superior »²⁵. Si noti che la definizione di intelletto, cui più spesso Wolff si richiama, è quella di « facultas distincte cognoscendi »²⁶; ma questa è una definizione che chiamerei debole e può creare difficoltà, se non si tiene presente che l'intelletto vero e proprio è da intendere come la facoltà delle tre operazioni: *notio*, *judicium*, *ratiocinatio*²⁷. Analogamente l'appetito sensibile è la *pars inferior* della facoltà appetitiva e la volontà la *pars superior*²⁸. Distinguere la parte inferiore e la parte superiore dell'anima è *maximi momenti*.

Questa breve premessa sulla natura dell'anima e sulle sue facoltà è indispensabile per capire come Wolff giunga alla definizione di *spiritus*. Ora possiamo infatti comprendere come opera l'astrazione²⁹ dalla specie anima al genere spirito: se

²⁴ Cfr. *PE*, § 54, p. 33. e i capitoli II e seguenti della Part. I. Sect. II.

²⁵ Cfr. *PE*, § 55, p. 33 e la Part. I. Sect. III.

²⁶ « Facultas distincte representandi dicitur intellectus », *ivi*, § 275, p. 197.

²⁷ « Intellectus enim operationes tres sunt, notio, judicium, atque discursus sive ratiocinatio », *ivi*, § 439, pp. 346-7.

²⁸ « Appetitus sensitivus cum aversatione sensitiva dicitur Facultatis appetitivae pars inferior... Denominatio haec fit ad imitationem alterius, qua facultatem cognoscendi in partem inferiorem ac superiorem dividimus: respondet autem pars facultatis appetitivae inferior parti cognoscitivae facultatis inferiori, a qua pendet », *ivi*, § 584, p. 443.

²⁹ Per la nozione di astrazione cfr. *Philosophiae rationalis sive Logicae Pars II., Practica* § 710: « Datis notionibus specierum formatur notio generis, si 1. specierum notiones inter se conferantur, ut appareat, quanam ceteris existentibus iisdem diversa sint. [...] 2. omittantur ea, quae in

escludiamo dall'anima la *pars inferior*, la sua *pars superior*, formata da intelletto e volontà libera, costituirà ciò che Wolff intende per *spiritus*.

Abbiamo visto che Wolff sottolinea la continuità della sua dottrina rispetto a quella tradizionale: « Sumimus vocabulum spiritus in significatu recepto ... ». Nella nota a questo passo Ecole, l'eccellente editore delle due *Psicologie*, rinvia a una definizione leibniziana di *esprit*: « On n'accorde pas pour cela que l'ame des bêtes soit spirituelle, ou qu'elle mérite d'être appelée un Esprit, car quoyqu'elle ait du sentiment, elle n'a pas de l'entendement, qui renferme la connoissance des raisons. Et c'est pour cela aussi que les bêtes n'ont point de liberté »²⁰. Tra i molti rinvii possibili questo è indubbiamente ben scelto, fatta eccezione forse per quella definizione dei *Nouveaux Essais*: « esprits, c'est à dire, des substances qui ont de l'entendement et de la volonté »²¹, che Wolff quasi certamente non poteva conoscere.

Wolff dunque, sulla scia di Leibniz, sostiene che intelletto e volontà libera caratterizzano propriamente lo spirito e entra in polemica contro quanti identificano lo spirito o con la sostanza immateriale o con gli elementi semplici delle cose immateriali: « Quamvis vero spiritus et substantia immaterialis pro synonymis vulgo habeantur ab iis, qui definitiones insuper habentes loquendi inconstantiam amant, in foro tamen philo-

pluribus notionibus actu diversa deprehenduntur, vel in una diversa ratione ceteris iisdem manentibus determinari posse intelliguntur. Etenim quae remanent, notionem generis absolvunt ».

²⁰ *PR*, p. 778. Il passo, riferito in nota da Ecole, si trova in LEIBNIZ, *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle ...* (GERHARDT, *Phil. Scr.*, IV, p. 527); cfr. anche *Principes de la nature et de la Grâce*, § 14 (*ivi*, VI, p. 604).

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923 e sgg., Sechste Reihe, Bd. 6, Berlin 1962, p. 522.

sophico definitionibus accuratis stricte inhaerendum »³². L'identificazione di spirito e sostanza immateriale riposa dunque su una definizione poco accurata, che non coglie la specificità del concetto di *spiritus*; già Geulincx aveva fatto valere una obiezione analoga contro la scolastica:

Sic et scholae errant, dum spiritum seu mentem definiunt substantiam incorpoream aut immaterialem; cum enim definientes essentiam adferre debent et attributum primum, hic tantum adfertur attributum secundum; prius enim est, spiritum hoc esse quod est, quam corporeum et materialem non esse.³³

Per Wolff poi, anche se non lo fa rilevare a questo punto dell'esposizione, quella identificazione è addirittura insostenibile, giacché per lui le anime delle bestie, pur non essendo spiriti, sono tuttavia immateriali: « Animae brutorum materiales seu corporeae non sunt »³⁴.

Dunque immaterialità e spiritualità non sono sinonimi; certamente lo spirito è immateriale, perché il corporeo non può pensare; ma non tutto ciò che è immateriale, è spirito.

Neppure la semplicità equivale a spiritualità, anche se ne è un presupposto; gli elementi delle cose materiali sono sostanze semplici, ma non sono spiriti: « Elementa rerum materialium Spiritus non sunt »³⁵. Questi elementi semplici compongono per aggregazione i corpi e sono all'origine della loro forza motrice; ma qualunque sia la natura delle forze presenti negli elementi, non si può concludere da essa e dalla semplicità alla loro spiritualità:

Etsi autem non definiverimus, qualis sit vis ista; facile tamen

³² PR, p. 588.

³³ A. GEULINCX, *Metaphysica Peripatetica*, in *Sämtliche Schriften in fünf Bänden*, hrsg. von H. J. de Vleeschauwer, II. Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1968, p. 262.

³⁴ PR, § 752, p. 669.

³⁵ *Ist*, pp. 588-9.

apparet, nullam esse rationem cur intellectum et voluntatem liberam elementis tribuamus, ubi expendimus notionem intellectus et voluntatis in Psychologia empirica prolixè evolutam, neque nos iisdem intellectum et voluntatem tribuamus³⁶.

Queste precisazioni sull'immaterialità e la semplicità obbediscono all'intento di respingere le accuse di Lange, il corifeo di quei rissosi teologi pietisti, che provocarono la cacciata da Halle nel 1732 del mite e conciliante Wolff. Lange nella *Causa Dei et religionis naturalis* aveva senz'altro identificato la posizione di Wolff con quella di Leibniz e rimproverato a entrambi di concepire il mondo materiale come un aggregato composto di spiriti: « Monades [...] Leibnitianas et simplicia Wolffiana esse synonyma [...] Monades, seu simplicia, in hoc systeme sunt spiritus »³⁷. Wolff prende innanzi tutto le difese di Leibniz, ricordando come questi aveva sì attribuito alle monadi, considerate elementi delle cose materiali, percezione e appetizione (*perceptionem et appetitum*)³⁸, ma non gli aveva attribuito l'appercezione e per conseguenza le monadi leibniziane non sono da considerare come dotate di intelletto e volontà libera e dunque come spiriti. Al riguardo Wolff avrebbe potuto ricordare un'affermazione molto esplicita di Leibniz, contenuta in una lettera indirizzata a lui medesimo: « Natura et animalium et animarum, sed non mentium plena est, seu dominantium animarum, quae personam habent in divina civitate »³⁹.

Ancora più infondata sembra a Wolff l'accusa di Lange nei propri confronti: « [...] et multo magis falluntur, qui nobis hanc sententiam tribuunt, cum elementis rerum materialium, nonnisi simplicitatem vindicemus, qualis sit vis ipsis insita in

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Citato da Ecole, *ivi*, p. 779.

³⁸ *Ivi*, p. 589.

³⁹ C. I. GERHARDT, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, p. 57.

dubio relinquamus »⁴⁰. Wolff individua l'origine del fraintendimento nel pregiudizio diffuso (*communi praesudicio*) che identifica spirituale con immateriale. In effetti già nei *Vernuenftige Gedanken*⁴¹, cui Lange fa riferimento per documentare le sue accuse, Wolff aveva preso le distanze, seppure con cautela, dalla monadologia leibniziana. Quattro anni più tardi, nelle *Anmerkungen*⁴², questo distanziamento diventa più esplicito. Wolff ricorda una conversazione con Leibniz, in cui questi si era detto convinto di poter dare della dottrina delle monadi una dimostrazione di rigore pari alle dimostrazioni matematiche: « Wenn er Zeit haette, getraute er sich seine Grundlehren von den *Monadibus* auf eine richtige Art zu demonstrieren und dadurch eine Probe von demonstrieren ausser der *Mathesi* abzulegen ». È vero, aggiunge Wolff, che ogni volta che ho esaminato con cura ciò che Leibniz affermava « nach seiner Art kurz und unterweilen wie ein Raetzel », l'ho trovato ben fondato; « allein dessen ungeachtet habe ich mich doch noch nicht determinieren koennen, ihm in der Sache von den *Monadibus* Beyfall zu geben ». Nella *Psychologia rationalis* infine il distacco dalla monadologia è definitivo: « Etsi cum Leibnitio sumas, quod nostrum non facimus, monades, quae sunt corporum elementa, esse in statu perceptionum confusarum [...] »⁴³.

⁴⁰ PR, p. 589.

⁴¹ C. WOLFF, *Vernuenftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen ueberhaupt*, Rengerische Buchhandl., Halle 1720: « Dergleichen Zustand dunkeler und undeutlicher Empfindungen als bei uns der Schlaf ist, eignet Herr von Leibniz seine Einheiten an: welches wir aber vor dieses mahl nicht weiter untersuchen » (§ 599); Wolff, pur servendosi del principio di continuità, che lega le *Einheiten* al *Geist*, come filo conduttore dell'esposizione, aggiunge quindi: « Ich habe schon oben (§ 599) erinnert, dass ich vor dieses mahl ausgesetzt lassen will, ob die Elemente diese Dinge sind, welche die Welt dunkel vorstellen, das ist, ohne dessen Bewusst zu sein. Und demnach lasse ich auch ganz ausgesetzt, ob dergleichen Dinge giebet » (§ 900).

⁴² C. WOLFF, *Anmerkungen ueber die vernuenftige Gedanken von Gott*,

L'abbandono della monadologia da parte di Wolff segna una rottura profonda del continuo ontologico leibniziano; comporta una riformulazione del concetto di sostanza con una ripresa del dualismo⁴⁴ e conseguentemente, ritengo, conduce a una rivalutazione del procedimento cartesiano del dubbio per la fondazione della psicologia.

Dopo aver illustrato il concetto di *spiritus* in positivo e in negativo, facendo cioè vedere che esso individua propriamente una sostanza dotata di intelletto e volontà libera e non in generale una sostanza immateriale e semplice, Wolff mostra che l'anima umana è spirito e quindi passa in rassegna i possibili attributi⁴⁵ di questo concetto di genere nella misura in cui competono alle specie comprese sotto di esso. Su alcuni di questi attributi, e precisamente su quelli che permettono di formare la nozione di spirito perfettissimo, cioè di Dio, e di dimostrarne l'esistenza, torneremo più avanti; per ora ci soffermeremo su quella specie di spirito che è l'anima umana, mettendola a confronto con quanto Leibniz afferma a proposito di *esprit*.

Anima humana spiritus est. Intellectu enim praedita est ac libera gaudet voluntate. Quamobrem cum substantia simplex sit, substantia autem intellectu et voluntate libera praedita sit spiritus; animam esse spiritum evidens est⁴⁶.

L'evidenza di questa tesi è certamente irrefutabile, se pensiamo ancora una volta che Wolff ha astratto la nozione

der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen ueberhaupt, Frankfurt am Main, Andreatische Buchhandlung, 1724, pp. 598-599.

⁴⁴ *PR*, § 712, p. 633.

⁴⁵ « Enimvero vis perceptiva prorsus diversa est a motrice, ut adeo salva utraque substantia una alteri substitui nequeat », *ivi*, § 80, p. 59.

⁴⁶ Si confrontino i §§ 646-697 della *PR*. Si noti che i diversi attributi che Wolff assegna alla nozione di *spiritus*, per es. 'razionalità' e 'sapienza', sono derivati analiticamente dai due elementi essenziali che la costituiscono, 'intelletto' e 'volontà'.

⁴⁷ *Ivi*, § 645, p. 589.

di spirito dal concetto di anima umana, identificando lo *spiritus* con la sua *pars superior*, costituita da intelletto e volontà, i due elementi che abbiamo ritrovato in una definizione leibniziana di *esprit*. Ma Leibniz, già nel *Discours de métaphysique*, aveva sottolineato che ciò che distingue gli spiriti o anime intelligenti dalle anime delle bestie e dalle forme sostanziali in generale è la consapevolezza di sé e fa dipendere da questa la riflessione e quindi la capacità di scoprire verità universali e necessarie; le anime delle bestie infatti e in genere le « formes substantielles », pur esprimendo, seppure più imperfettamente degli *esprits*, tutto l'universo, « ne connoissant pas ce qu'elles sont, ni ce qu'elles font, et par conséquence, ne pouvant faire des réflexions, elles ne sauraient découvrir des vérités nécessaires et universelles »⁴⁷. Dalla consapevolezza deriva anche la qualità morale degli spiriti, la personalità:

Mais l'ame intelligente connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire MOY, qui dit beaucoup, ne demeure pass eulement et subsiste Metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encore la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connoissance de ce moy, qui la rende capable de chastiment et de recompense⁴⁸.

Dunque in Leibniz esiste una equivalenza tra la definizione di *esprit* come sostanza dotata « de l'entendement et de la volonté » e la definizione di *esprit* come *âme intelligente*, dotata di consapevolezza o appercezione e pertanto di riflessione e di personalità morale.

Per Wolff non possiamo stabilire *tout court* una simile equi-

⁴⁷ GERHARDT, *Phil. Schr.*, IV, pp. 459-460. Per quanto riguarda il tema dell'*apperception*, cfr. *Monadologie*, § 14 e *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 14.

⁴⁸ *Ibid.* Negli scritti della maturità alla locuzione *âme intelligente* Leibniz preferirà quella di *âme raisonnable* e di *esprit*. Cfr. *Monadologie*, § 28, 29.

valenza, per la ragione fondamentale che i termini *apperceptio*, *consciens* non hanno per lui il significato univoco che possiedono in Leibniz; inoltre il termine *reflexio* ha connotazioni diverse da quelle leibniziane; infine la teoria della *persona*, pur essendo espressa in un linguaggio che riecheggia da vicino quello leibniziano, è ricondotta alle teorie degli scolastici⁴⁹.

Wolff infatti, in netto contrasto con l'uso leibniziano, riferisce il termine *consciens* anche alle anime delle bestie: «Bruta sibi perceptionum suarum conscia sunt»⁵⁰. Egli si rende conto che questo può creare difficoltà e nella nota aggiunge:

Nec verendum est, ne sic brutis tribuantur animae spirituales; neque enim ad spiritualitatem sufficit apperceptio, seu ut subjectum percipiens perceptionum suarum sibi sit conscius (par. 643). Si instes ex Cartesianorum principiis apperceptionem esse characterem spiritualitatis; objectionem insuper habemus, cum non autoritate, sed rationibus moveamur.⁵¹

Qui Wolff, si direbbe, commette un *lapsus*, usando il termine *apperceptio* in riferimento a Cartesio; ma si tenga presente che nella *Psychologia empirica* i termini di appercezione e coscienza sono considerati sinonimi: «Apperceptionis nomine utitur Leibnitius: coincidit autem cum conscientia, quem terminum in praesenti negotio Cartesius adhibet»⁵².

⁴⁹ L'anima umana in quanto possiede *memoria sui* è *persona* o *individuum morale*, pertanto propriamente immortale e non soltanto incorruttibile come le anime delle bestie: «anima immortalis post mortem idem individuum morale permanere debet seu statum personalitatis conservet opus est», *PR*, § 742, p. 661; essa sola può dirsi *ego*: «Nimirum homo qua persona intellegit quid sit illud quod vocabulo *ego* indigitatur», *ibid.*, Wolff però cita la definizione degli scolastici e ne mostra la coincidenza con la propria: «scholasticorum definitio cum nostra in concordiam redit», *ivi*, p. 660.

⁵⁰ *PR*, § 751, p. 667.

⁵¹ *Ivi*, p. 669.

⁵² *PE*, p. 17.

Ora è importante comprendere perché Wolff attribuisce l'appercezione agli animali, perché pur attribuendogli l'appercezione non gli attribuisce la spiritualità e infine in che rapporto stanno per Wolff appercezione e riflessione.

Il primo punto in questione si chiarisce se teniamo presente la genesi dell'appercezione: « Ex claritate perceptionum partialium nascitur apperceptio »⁵³. Gli animali distinguono attraverso il senso gli oggetti sensibili che agiscono sui loro organi; hanno perciò percezioni parziali chiare e quindi percezioni totali distinte: « cum adeo sint in statu perceptionum distinctarum, sibi perceptionum suarum conscia sunt »⁵⁴. Dobbiamo dunque attribuire agli animali l'appercezione nello stesso senso in cui l'attribuiamo alla mente o anima umana: « Menti tribuitur apperceptio, quatenus perceptionis suae sibi conscia est »⁵⁵ e concludere che c'è un livello dell'appercezione comune agli animali e alle *animae humanae*.

Wolff tuttavia non teme, attribuendo alle bestie la capacità di percezioni distinte e quindi l'*apperceptio*, di attribuirgli l'intelletto e quindi la spiritualità, perché in questo contesto fa valere la definizione « forte » di intelletto:

Quoniam nullae dantur operationes intellectus, praeterquam notio, iudicium et discursus (§ 52. Log.), bruta vero notionibus, iudiciis et discursibus, seu ratiociniis carent (§ 760), nec in consortio hominum illa consequuntur; bruta carent intellectu⁵⁶;

per conseguenza mancano di ragione « seu irrationales sunt »⁵⁷ e non sono quindi spiriti, giacché « omnis spiritus rationalis est »⁵⁸.

⁵³ PR, § 20, p. 16.

⁵⁴ Ivi, § 751, p. 668.

⁵⁵ PE, § 25, p. 17.

⁵⁶ PR, § 761, p. 677.

⁵⁷ Ivi, § 762.

⁵⁸ Ivi, § 673, p. 604.

In Wolff non è dunque l'appercezione che costituisce il carattere distintivo dello spirito umano rispetto agli animali, bensì la razionalità in quanto operazione più alta dell'intelletto e ad un tempo comprensiva delle capacità di formare concetti e di formulare giudizi.

Veniamo ora al terzo punto in questione e chiediamoci che senso acquista in questa prospettiva la riflessione. Wolff usa questo termine in un significato molto generico: « Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur Reflexio »⁸⁹ e rimprovera a Goclenius di considerare come riflessione il caso speciale della riflessione sui propri atti: « Etenim dum affirmat, animam iterum atque iterum convertere se seu reverti ad actus suos: specialem reflexionis casum, qua super actibus suis mens reflectit, eodem modo describit, quo nos reflexionem in genere definivimus »⁹⁰. Questo tipo speciale di riflessione si dà anche per Wolff; allorché l'anima mette a confronto le cose percepite tra loro e con se stessa, mette in atto la capacità di riflettere: « Quando anima sibi sui rerumque perceptarum conscia est, super perceptioni totali reflectit »⁹¹. Sull'appercezione s'innesta dunque, nello spirito umano, la riflessione: « reflexio in apperceptione »⁹², come dice il titolo a margine di questo paragrafo: si noti che soltanto l'anima umana riflette sul sé, cioè è cosciente a un tempo di sé stessa e delle sue percezioni, mentre gli animali sono coscienti soltanto delle proprie percezioni.

Lo spirito umano dunque riflette su se stesso e sui propri atti e questo permette la conoscenza psicologica. Ma anche inteso in questo senso, il termine riflessione non ha in Wolff quel significato pregnante, che ha in Leibniz e che Belaval

⁸⁹ *PE*, § 257, p. 187.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *PR*, § 23, pp. 17-18.

⁹² *Ibid.*

ha chiamato « apperception de l'intelligible »⁶³. La riflessione dello spirito umano su sé stesso è per Wolff piuttosto una direzione che l'intelletto può prendere, un ritorno su se stesso e sui propri atti: pertanto ha, come in Locke, una funzione specificamente psicologica ed è da tener distinta dalla riflessione leibniziana, intesa come *agere in se ipsum*, che, come nota Belaval⁶⁴, è connesso con l'innatismo delle verità eterne.

Queste considerazioni sullo spirito umano, insieme a quelle precedentemente svolte sulla monadologia, possono rappresentare alcuni punti di riferimento, che andrebbero attentamente elaborati, per comprendere quanto Wolff, nella concezione dello *spiritus*, si allontani da Leibniz, pur riprendendo alla lettera la sua definizione di *esprit*.

Abbiamo visto che *spiritus* è un concetto di genere, che comprende, oltre alla specie *anima humana*, gli angeli e Dio.

Nel sistema wolffiano del sapere la psicologia è al servizio della logica⁶⁵, della filosofia pratica⁶⁶ e della teologia naturale: « Psychologia empirica inservit Theologiae naturali eique principia tradit »⁶⁷. Il servizio preminente che la psicologia rende alla teologia naturale consiste nella elaborazione della nozione di *spiritus*:

Quemadmodum enim Psychologia usum praestat in attributis divinis concipiendis, ita quoque notio spiritus intellectum nostrum juvat in formanda notione naturae spiritualis Dei⁶⁸.

Alla seconda specie di spiriti, gli angeli, Wolff accenna brevemente in connessione con il problema della loro generazione:

⁶³ Y. BELAVAL, *Etudes leibniziennes*, Paris 1976, p. 123 sgg.

⁶⁴ *Ivi*, p. 130.

⁶⁵ *PE*, § 9, p. 7.

⁶⁶ *Ivi*, § 8, p. 6.

⁶⁷ *Ivi*, § 7, p. 5.

⁶⁸ *PR*, § 645, p. 590.

tutti gli spiriti finiti sono creati da Dio e la loro nascita è istantanea. L'esistenza degli angeli tuttavia è un problema indecidibile per il filosofo:

Quamvis adeo in philosophia non suppetant rationes ad decidendum sufficientes, utrum angeli dentur nec ne; per eam tamen constat, si dentur angeli eos a Deo ex nihilo productos seu creatos fuisse. Atque hoc sufficit ad defendendam veritatem revelatam adversus eos, qui eandem impugnant, consequenter philosophus circa ortum angelorum satisfacit officio suo.⁶⁹

Tutto l'impegno di Wolff è qui rivolto a preparare le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, che saranno svolte nei due volumi della *Theologia naturalis*⁷⁰, la quale, analogamente ai due tomi della psicologia, procede nel primo con metodo *a posteriori* e nel secondo con metodo *a priori*. Nel capitolo sullo *spiritus* della *Psychologia rationalis* l'avvio alle due dimostrazioni è dato dalla distinzione tra spirito limitato e contingente⁷¹ e spirito perfettissimo, illimitato e necessario⁷².

Il fondamento della prova *a posteriori* è contenuto in questa tesi: « Spiritus aut necessario existit, aut, si contingenter existit, rationem existentiae suae sufficientem in ente necessario habet »⁷³. Questo argomento ricalca quello che la tradizione conosceva come dimostrazione *a contingentia mundi* e infatti

⁶⁹ *Ivi*, p. 599.

⁷⁰ C. WOLFF, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Francofurti et Lipsiae, Libraria Rengeriana 1736. D'ora in poi *TN I*.

Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notionis entis perfectissimi et naturae animae demonstrantur [...] Francofurti et Lipsiae, Officina Libraria Rengeriana 1737. D'ora in poi, *TN II*.

⁷¹ Cfr. *PR*, § 654, 655, 656.

⁷² Cfr. *ivi*, § 646-653.

⁷³ *Ivi*, § 661, p. 598.

nella *Theologia naturalis* sarà presentato nella sua interezza: non essendo né il mondo né l'anima enti *a se*, si dovrà ammettere l'esistenza di un ente *a se*, che contenga la causa sufficiente della loro esistenza:

Stabilita existentia entis *a se*, ex eius attributis ostendimus, nec mundum hunc materialem nec elementa rerum materialium, nec animas nostras esse *a se*; sed admittendum ens *a se* ab iis diversum, cui ea insunt attributa, per quale ratio sufficiens contingentis existentiae ceterorum omnium dari potest ⁷⁶.

Ma Wolff insisterà particolarmente su quella parte dell'argomentazione che potremmo chiamare *a contingentia animas*, giudicandola la più incontrovertibile. Egli infatti non aveva mai trovato una soluzione convincente alla obiezione che gli *idealistas* ⁷⁶ potevano opporre alla prova *a contingentia mundi*, mentre era convinto che quell'obiezione non toccasse la realtà dell'anima, della cui esistenza siamo certi con ogni evidenza. Ed è questa parte dell'argomentazione che egli avanza per prima nel primo volume della *Theologia Naturalis*: « Existit ens necessarium. Anima humana existit seu nos existimus. Quoniam nihil est sine ratione sufficiente cur potius sit, quam non sit; ratio sufficiens detur necesse est, cur anima existat, seu cur nos existamus » ⁷⁶. Ora possiamo meglio comprendere l'importanza che Wolff attribuisce all'evidenza della nostra esistenza, garantita dal procedimento cartesiano del dubbio:

Quoniam in Psychologia rationali et Theologia naturali arduas demonstramus veritates, veluti de immortalitate et existentia Dei maximi profecto momenti est cognitio distincta gradus illius evidentiae qua nititur existentiae sui ipsius cognitio ⁷⁷.

⁷⁴ *TN*, I, Praefatio.

⁷⁵ *TN*, II, p. 26.

⁷⁶ *TN*, I, § 24, p. 25.

⁷⁷ *PE*, § 16, p. 13.

Alla dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, che comunemente si chiama ontologica ed è esposta nel secondo volume della *Theologia naturalis*, Wolff prepara il cammino nella *Psychologia rationalis* attraverso la definizione nominale di spirito perfettissimo: « Spiritus perfectissimus est, qui intellectu perfectissimus et voluntate perfectissima gaudet »⁷⁸. Questa definizione nominale però non è di per sé premessa sufficiente alla dimostrazione; è necessario infatti mostrare preliminarmente la possibilità dell'essere perfettissimo. Leibniz per primo aveva fatto valere la necessità di mostrare la possibilità della nozione di essere perfettissimo prima di concludere alla esistenza di Dio; si pensi alle critiche che egli aveva avanzato contro la validità dell'argomento ontologico cartesiano nel breve scritto in polemica con il Padre Lamy⁷⁹ e ancor prima nello scolio del « Quod Ens Perfectissimum existit »⁸⁰. La dimostrazione di questa possibilità, che sarà data nel secondo volume della *Theologia naturalis*, facendo vedere che una realtà di grado assoluto⁸¹ esclude ogni limite, quindi ogni negazione e per conseguenza ogni contraddizione, è anticipata nella *Psychologia rationalis*⁸² a partire dagli attributi dello spirito perfettissimo; dire infatti che Dio è dotato di intelletto e volontà perfettissimi equivale a dire che il suo intelletto e la sua volontà sono senza limiti e che pertanto la nozione di Dio non può contenere contraddizioni. Wolff ha dunque ragione di notare: « Quae de spiritus perfectissimi intellectu et voluntate demonstratur maximi sunt momenti, cum hisce principiis in Theologia naturali ad arduas veritates demonstrandas usuri sumus »⁸³. Ma per mostrare l'importanza che Wolff assegna alla psicologia, e segna-

⁷⁸ *PR*, § 646, p. 590.

⁷⁹ G. W. LEIBNIZ, *Phil. Scr.*, IV, pp. 405-406.

⁸⁰ G. W. LEIBNIZ, *Phil. Scr.*, VII, pp. 261-262.

⁸¹ *TN*, II, § 12, p. 9.

⁸² *PR*, § 646-648, 652-653.

⁸³ *Isi*, § 651, p. 592.

tamente allo studio delle facoltà superiori dell'anima comprese sotto la nozione di *spiritus*, ai fini della fondazione della teologia, non c'è passo più eloquente di quello contenuto nella prefazione al secondo volume della *Theologia naturalis*, nel quale presenta l'argomento ontologico:

Haec demonstratio vulgo a priori dicitur propterea quod existentia Dei necessaria ex ipsa eius definitione nimirum quod sit ens perfectissimum, infertur. Enimvero cum constare nequeat, quale sit ens perfectissimum, nisi quatenus ex realitatibus, quae insunt animae, colligas attributa divina, Deo nimirum illimitatas tribuendo, quae in ipsa limitatae deprehenduntur, et per modum actus, quae per modum facultatum insunt; rectius dici potest, existentiam Dei hoc pacto ex contemplatione animae demonstrari⁸⁴.

⁸⁴ *TN* II, Praefatio.