

Vedere il mondo in uno specchio senza trasformare il sogno in verità. Il problema della libertà nel processo cognitivo wolffiano

di *Gianluca Dioni*

ABSTRACT: This essay aspires to outline the *iter* of ascesis which, thanks to a process of rational purification of the sensitive datum of *perceptio, a contemplatione rerum singularium* rises to the knowledge of universals. In this theoretical context, the analysis of the different gnoseological faculties, as degrees of the perfecting of the sensation that culminates in the actualization of reason, aims to reconstruct the nature of the freedom of the human soul.

KEYWORDS: *Libertas, facultas cognoscendi, sensatio, imaginatio, memoria, attentio, intellectus, ratio.*

1. La *vis rae*presentandi, quale essenza dell'anima umana

Questo lavoro mira a delineare la dinamica del processo gnoseologico nella psicologia di Christian Wolff, nel tentativo di ricostruire la natura della libertà dell'anima. A tale scopo, ripercorreremo l'*iter* di 'purificazione' razionale della percezione, quale riflesso interiore della realtà esterna che origina ogni conoscenza e desiderio. Scandire le tappe di tale percorso emendativo, difatti, significa ripercorrere il tentativo asintotico di far coincidere tale rifrazione con la realtà esterna, in un *continuum*, la cui graduazione dà forma alle diverse facoltà cognitive, quale risultato dell'emergere progressivo, nuovo ed originale della libertà dell'anima, che rivela gradualmente "i suoi tesori"¹.

È tuttavia preliminarmente opportuno precisare al riguardo che la suddivisione interna alla *facultas cognoscendi* ha per Wolff soltanto scopi didattico-gnoseologici e che ogni attività dell'anima è il risultato della ininterrotta e progressiva dialettica esistente tra sensazione e forza di rappresentazione. Del resto, ogni conoscenza umana – secondo il giusnaturalista – trova origine "in mutationibus, in organis corporis nostri", ossia nella sensazione². Altrimenti detto, il processo gnoseologico implica dicotomicamente corpo ed anima, materialità e spiritualità, perché "nel mondo visibile le percezioni dipendono dalle modificazioni che si danno in un corpo"³.

¹ Cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, p. 388.

² C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1738, in G.W. [1968], II, 5, § 65, pp. 37-38. Salvo diversa indicazione, le opere di Christian Wolff saranno citate secondo l'edizione dei *Gesammelte Werke*, a cura di J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann, M. Thomann, Olms, Hildesheim. A tale edizione si riferisce la sigla G.W., seguita dall'anno di pubblicazione, dall'indicazione della sezione (I. *Deutsche Schriften*, II. *Lateinische Schriften*, III. *Materialien und Dokumente*) e del volume corrispondente.

³ *Ivi*, § 57, pp. 34-35 (ora e di seguito tutti i brani in latino ed in lingua straniera riportati in italiano)

E la natura sensibile dell'origine di ogni conoscenza è alla base della partizione wolffiana della *facultas cognoscendi* in una *pars inferior* ed in una *pars superior*. Allo stesso modo, il criterio discretivo interno a tale dicotomia si articola in un percorso di ascesi che, ritmato dalle diverse facoltà gnoseologiche, si caratterizza per il grado di perfezionamento, che esse apportano al dato materiale della sensazione.

Tale graduazione è scandita dal passaggio delle percezioni da uno stato oscuro e confuso ad uno chiaro e distinto. Sulla scia di Leibniz e di Descartes, il filosofo slesiano suddivide, infatti, le *perceptiones* in chiare ed oscure⁴. “È chiara la percezione che abbiamo, se siamo in grado di riconoscere ciò che percepiamo, vale a dire se riusciamo a distinguerlo dalle altre cose percepibili”⁵, mentre è oscura, se non possiamo riconoscere la cosa percepita⁶. “La percezione chiara è (poi) definita *distinta*, se nella cosa percepita distinguiamo uno per uno ciò che può esservi scoperto”⁷, al contrario, è confusa qualora in essa non riusciamo a cogliere i diversi particolari⁸.

È evidente che tale prospettiva teorica si ancori “ad un modello visivo derivato dall'ottica”⁹, proprio del processo cognitivo wolffiano, che è caratterizzato dalla centralità della forza di rappresentazione dell'anima umana, interpretata dal filosofo tedesco quale sua essenza e natura¹⁰. Questa *vis*, infatti, costituendo la ‘scin-

sono stati tradotti – salvo diversa indicazione – da chi scrive).

⁴ Cfr. *ivi*, §§ 31-39, pp. 22-26.

⁵ *Ivi*, § 31, p. 22.

⁶ Cfr. *ivi*, § 32, p. 22.

⁷ *Ivi*, § 38, p. 25.

⁸ Cfr. *ivi*, § 32, p. 22.

⁹ P. Pimpinella, *Sensus e Sensatio in Wolff e Baumgarten*, in Id., *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Leo Olschki Editore, Firenze, 2005, p. 42. A tale proposito, è opportuno rilevare come Wolff noti che “noi ci immaginiamo gli oggetti sensibili come anche le parole più facilmente e più chiaramente dei suoni inarticolati, degli odori, dei sapori e delle qualità tattili o che sono percepite solo con il tatto” (*Psychologia empirica*, cit., § 103, pp. 60-61), giacché nelle cose visibili percepiamo distintamente molti elementi, quali la figura, la grandezza ed il movimento, nelle parole le singole sillabe. Inoltre, il filosofo osserva che è possibile esperire con estrema facilità la stretta relazione intercorrente tra la direzione della nostra attenzione e l'atto visivo. Difatti, “se dirigiamo l'attenzione verso un oggetto visibile, vi rivolgiamo naturalmente [anche] l'occhio”: C. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in *G.W.* [1994], II, 6, § 358, pp. 287-288. Su tale punto teorico si veda anche D. Poggi, *Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*, in «Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas», 3, 2015, pp. 257-287, in particolare pp. 279-280.

¹⁰ “*Essentia animae consistit in vi repraesentativa universi situ corporis organici in universo materialiter et constitutione organorum sensoriorum formaliter limitata. Etenim haec vis primum est, quod de anima concipitur, et unde pendent cetera, quae eidem insunt. Essentia igitur animae in eodem consistit. Naturae animae in eadem vi repraesentativa consistit. Vi enim hac animae actuantur omnia, quaecunque per facultates animae possibilia sunt. Quare cum per naturam animae intelligatur principium mutationum in anima eidem intrinsecum, quemadmodum per naturam universi intelligimus principium mutationum in mundo eidem intrinsecum, principium vero mutationum sit vis et in anima, quae datur, vis universi repraesentativa tantum sit; vis quoque illa universi repraesentativa est natura animae*”: *Psychologia rationalis*, cit., §§ 66-67, pp. 45-46.

tilla' che 'innesca' ogni *actio interna*¹¹, è ciò che è assolutamente primo nell'anima e, pertanto, da essa dipende ogni sua qualità¹². Utilizzando l'immagine dello specchio, di chiara ascendenza leibniziana¹³, è possibile affermare che la *vis repraesentandi* costituisca il principio, ossia la ragione sufficiente del riflesso interiore della realtà esterna originato dalla sensazione¹⁴, che dà avvio ed attualizza ogni conoscenza ed appetito.

In essa trova origine, infatti, la *cogitatio*, che Wolff, come Leibniz, scioglie in due operazioni distinte: la *perceptio*¹⁵ e l'*apperceptio*¹⁶. Più in particolare, il filosofo slesiano distingue nel pensiero l'atto della mente, la percezione, con il quale essa si rappresenta un qualsiasi oggetto, dalla consapevolezza di tale azione, definita appercezione. Al riguardo, il pensatore riconosce esplicitamente la paternità leibniziana del termine *apperceptio*, osservando, tuttavia, che esso è assunto nel medesimo significato cartesiano di *coscientia*¹⁷. In tal modo, il pensiero finisce per coincidere in Wolff con "l'atto dell'anima con cui essa è consapevole di sé e delle altre cose fuori di

¹¹ Nelle *Institutiones juris naturae et gentium*, Wolff definisce "interne le azioni prodotte dalla sola forza dell'anima, esterne, invece, quelle portate a compimento grazie al movimento degli organi del corpo": C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae Magdeburgicae, 1750, in *G.W.* [1972], II, 26, § 1, pp. 1-2.

¹² Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., §§ 66-67, pp. 45-46.

¹³ Ne *I Principi razionali della natura e della grazia*, Leibniz afferma: "poiché tutto è concatenato a causa della pienezza del mondo, ciascun corpo agisce su tutti gli altri, e ne subisce la reazione, in misura maggiore o minore secondo la distanza. Di conseguenza, ogni monade è uno specchio vivente, cioè uno specchio dotato di azione interna che rappresenta l'universo secondo il proprio punto di vista, e che è regolato così come è regolato l'universo stesso": G.W. Leibniz, *Principi della Filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*, trad. it. a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2001, I, § 3, p. 39. Sebbene in un diverso contesto argomentativo e con differenti presupposti teorici, a proposito della forza di rappresentazione della ragione, anche Pufendorf si vale dell'immagine dello specchio. Sul punto cfr. S. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, Neapoli, 1773, liber I, caput III, par. I: "[Facultas comprehendendi res] est, per quam *velut in speculo* obiectum voluntati sistitur, et quae in ipso sit ratio convenientiae, aut disconvenientiae, bonitatis, aut malitiae, simpliciter ostenditur" (*corsivo mio*). L'alto valore simbolico dello specchio, tuttavia, trova vari 'riflessi' nell'arco della storia della filosofia. Citiamo soltanto, a titolo esemplificativo, la figura di Theophrast Bombast von Hohenheim, detto Paracelso, che definisce l'uomo quale immagine riflessa in uno specchio dei quattro elementi. Su tale punto teorico si veda E. Cassirer, *Storia della Filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, vol. I, tomo II, Einaudi, Torino, 1978, p. 250.

¹⁴ Secondo Wolff, la sensazione è "una percezione attraverso una modificazione, che avviene in un determinato organo del nostro corpo in quanto tale, spiegabile in modo intellegibile": *Psychologia empirica*, cit., § 65, pp. 37-38.

¹⁵ Cfr. *ivi*, § 24, p. 17.

¹⁶ "Menti tribuitur *Apperceptio*, quatenus perceptionis suae sibi conscia est": *ivi*, § 25, p. 17.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

se²¹⁸. In estrema sintesi, ogni pensiero è formato da percezione ed appercezione¹⁹.

Illuminante per cogliere la natura dell'appercezione, risulta essere l'analisi di un esempio formulato dal filosofo per chiarire la dialettica interna alla *cogitatio*. Wolff, al proposito, osserva: “quando vedo il sole, sono consapevole che esso si collochi fuori di me. Pertanto, lo percepisco giacché me lo rappresento, ma lo appercepisco perché sono consapevole del modo in cui me lo rappresento. Senza dubbio, però, è evidente grazie all'Astronomia ed è dimostrato ugualmente dalla Fisica che il sole sia molto diverso da come appare²⁰. Questa affermazione, rimarcando l'importanza della corretta distinzione delle due operazioni dell'anima, sottolinea – a nostro avviso – la centralità dell'appercezione, quale consapevolezza soggettiva della qualità della rappresentazione originata dalla percezione. Infatti, il filosofo, continuando nell'analisi di tale esempio, nota che, nonostante la forma del sole sia solo approssimativamente sferica, la mente se lo rappresenta di tale forma. Allo stesso modo, egli evidenzia come, pur superando enormemente il volume della terra, tanto da dover stimare, proporzionalmente alla stella, le dimensioni del pianeta di una “*comptentibilis parvitas*”²¹, noi ci rappresentiamo il sole sotto forma di piccola sfera. Alla luce di tali osservazioni, Wolff conclude: “*Solis igitur nobis consci sumus, non qualis revera est; sed qualem sibi repraesentat mens nostra*”²².

Così, sancendo lo iato esistente tra la realtà esterna – nell'esempio sopra riportato, la vera dimensione del sole – e la qualità della percezione, che origina la rappresentazione della mente – condizionata a sua volta dalle limitazioni formale e materiale dell'anima umana²³ – nella *Psicologia razionale* Wolff definisce la sensa-

¹⁸ *Ivi*, § 23, pp. 16-17. È opportuno rilevare che già nella *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, in conformità con Descartes Wolff aveva definito il pensiero come “ogni cosa che accade in noi, essendone noi consapevoli, poiché ne abbiamo coscienza (quatenus eorum in nobis conscientia est) e così non solo l'intendere, il volere, l'immaginare, ma anche il sentire qui assume la medesima [accezione] del pensare”: C. Wolff, *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, trad. it. a cura di G. Dioni, FrancoAngeli, Milano, 2017, p. 72.

¹⁹ *Psychologia empirica*, cit., § 26, pp. 17-18.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Con la consueta lucidità, École individua nella limitazione formale e materiale della forza rappresentativa, vale a dire quella data rispettivamente dalla costituzione degli organi sensoriali e dalla posizione del corpo nel mondo, il fondamento stesso della natura della *sensatio*. Giacché i nostri sensi sono limitati, infatti, l'anima umana “non può percepire chiaramente che poche cose, e, pertanto, non può abbracciare” – diversamente da Dio – “d'un sol colpo d'occhio l'idea totale di universo (...). Nonostante le nostre idee possano involgere l'infinito, ciò non esclude che la nostra intuizione dell'universo sia ostacolata (...) dalla limitazione materiale e formale della forza rappresentativa” (J. École, *Introduction de l'éditeur alla Psychologia rationalis*, cit., pp. XVI-XVII). Del resto, Wolff è molto chiaro al riguardo: “*anima habet vim sibi repraesentandi hoc universum limitatum materialiter situ corporis organici in universo; formaliter constitutione organorum sensorium. Anima enim sibi repraesentat hoc universum. Quare cum omnes animae actiones eadem vi producantur, qua praedita est, vel cum vi ejus actuentur, quae in eadem per facultates ejusdem, adeoque et per facultatem sentiendi, possibilia intelliguntur; vi sua hoc universum quoque sibi repraesentat. Habet igitur vim sibi repraesentandi hoc universum. Jam vero anima sibi repraesentat*

zione come rappresentazione del composto nel semplice²⁴. In sostanza, ogni volta che abbiamo una sensazione, ci rappresentiamo un'immagine²⁵ dell'oggetto percepito. Distinguendo tra immagine materiale²⁶, vale a dire la rappresentazione del composto nel composto, come avviene per esempio nella scultura, ed immagine immateriale, definita rappresentazione del composto nel semplice, Wolff assimila l'idea materiale²⁷ all'immagine materiale e l'idea sensuale²⁸ all'immagine immateriale. Come ha colto Paola Rumore, «se nel caso delle rappresentazioni, ovvero riproduzioni pittoriche, scultoree e in generale appartenenti al mondo fisico, si ha a che fare con *imagines materiales* o «repraesentationes compositi in composito», nel caso delle rappresentazioni dell'anima si danno, di contro, *imagines immateriales*, o «repraesentationes compositi in simplicibus», le quali soltanto possono essere ritenute *ideae* in senso eminente. Le *ideae* e le *notiones* saranno dunque immagini in questa seconda accezione. Per quel che concerne le idee, quindi le rappresentazioni del particolare, è notevole che in rispondenza con la distinzione tra immagini materiali e immateriali, Wolff distingue anche tra *ideae materiales* e *imateriales*, [vale a dire le idee sensuali,] dove le ultime sono le idee in senso proprio, le medesime che si erano incontrate nella psicologia empirica, mentre le prime sono il corrispettivo fisico delle idee che occorrono nell'anima»²⁹. Le idee sensuali, però, caratterizzan-

hoc universum pro situ corporis organici in universo, ut scilicet non percipiat objecta nisi quae in organa sensoria agunt. Limitatur ergo illa vis quoad objectum, seu materialiter situ corporis organici in universo. Similiter anima sibi repraesentat hoc universum convenienter mutationibus, quae in organis sensoriis contingunt, ut ex iis mutationibus constet, cur modus repraesentandi talis potius, quam alius, scilicet ut perceptio adsit clara vel obscura; illa vel distincta, vel confusa. Limitatur ergo eadem vis animae formaliter constitutione organorum sensoriorum»: *ivi*, § 63, 42-43.

²⁴ «*Sensationes animae sunt repraesentationes compositi in simplicibus?*: *Psychologia rationalis*, cit., § 83, pp. 62-63. A tale proposito, Pietro Kobau nota come Wolff congetta «la propria soluzione del problema psico-fisico a una concezione pittorica della rappresentazione. Tale concezione (...) ha una funzione di grande rilievo nella psicologia razionale wolffiana e viene introdotta immediatamente con la definizione delle sensazioni come «rappresentazioni del composto nel semplice che si danno in occasione dei mutamenti degli organi esterni dei sensi» e dell'immaginazione di oggetti fisici assenti (o perché si tratta di oggetti non più dati attualmente alla percezione, o perché si tratta di immagini «composte» dall'anima stessa). La rappresentazione sensibile di oggetti fisici (sia presenti, come è nel caso della sensazione, sia assenti, come è nel caso dell'immaginazione) rimane dunque in ogni modo per Wolff una rappresentazione di corpi che colpiscono (o hanno colpito, o potrebbero colpire) gli organi dei nostri sensi, «occasionando» la rappresentazione di un ente composto in un ente semplice»: P. Kobau, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Trauben, Torino, 2004, p. 76.

²⁵ «*Imago in genere est repraesentatio quaelibet compositi?*: *Psychologia rationalis*, cit., § 85, p. 63.

²⁶ «*Imago materialis est repraesentatio compositi in composito. Unde Imago immaterialis dici potest repraesentatio compositi in simplicibus?*: *ivi*, § 87, p. 64.

²⁷ Per la definizione di idea materiale si veda *infra*, nota 39.

²⁸ «Chiamo *sensuali* le *idee*, che esistono nell'anima in forza della sensazione (...). Si può anche dire che sono ciò, che è prodotto dal senso nell'anima»: *Psychologia empirica*, cit., § 95, pp. 56-57.

²⁹ P. Rumore, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue*

dosi per la similitudine con l'oggetto riprodotto³⁰, si limitano alla rappresentazione della figura, della grandezza, della posizione e del movimento di un corpo³¹, senza coglierne, ad esempio, neanche con l'aiuto del microscopio, i *corpuscola derivativa*³², e, tantomeno, i *corpuscola primitiva*³³, ossia quegli *entia composita* inosservabili, dei quali non è possibile cogliere la ragione ultima che li compone o scompone³⁴. Questo, perché “*nihil quod rebus materialibus inest, prorsus distincte sensu percipitur, nec natura rerum sensui pervestigabilis*”³⁵.

In estrema sintesi, i nostri sensi non possono conoscere le qualità intrinseche alla materia e, di conseguenza, “*ubi sensuum auxilio destituimur, ad rationis tribunal provocandum*”³⁶. Alla luce di tale principio, ogni attività cognitiva, presup-

fonti wolffiane (1747-1787), Le Lettere, Firenze, 2007, pp. 53-54. La studiosa rileva, inoltre, che “le rappresentazioni interne dell’anima sono caratterizzate, secondo Wolff, da una peculiare modalità rappresentativa, che consiste nella capacità di rappresentare gli oggetti *extra se*. Questa peculiarità, cui Wolff aveva già fatto cenno nella *Deutsche Metaphysik*, mantiene nella tarda *Psychologia rationalis* una propria centralità. Già nell’opera del 1719, Wolff riconosceva infatti che mediante le proprie rappresentazioni l’anima è in grado di rappresentare il proprio oggetto come fuori di sé, ossia come un qualcosa di diverso da se stessa e dagli altri oggetti rappresentati. Nelle immagini non mentali, spiegava infatti Wolff, l’oggetto si trova *nella* sua rappresentazione, ossia coincide in qualche modo con essa. Quel che Wolff effettivamente intenda con questa nebulosa formulazione risulta in qualche misura chiarito nell’argomento portato a sostegno della tesi secondo cui le rappresentazioni di una macchina o di un corpo non potrebbero mai venire assimilate a quelle dell’anima. Quantunque possa darsi una macchina o un corpo in grado di produrre rappresentazioni – sostiene infatti Wolff nel 1719 – “pure si darebbe ancora una differenza manifesta tra questa rappresentazione e il pensiero dell’anima (...). Infatti nel corpo la rappresentazione avrebbe luogo in esso mentre l’anima si rappresenta ogni ente come esterno ad essa”. La ragione di ciò sta nel fatto che l’anima “si rappresenta gli enti a cui pensa come fuori di sé, poiché li riconosce come fuori da sé. Invece mediante il movimento della macchina non può accadere che essa paragoni con sé quell’ente che è rappresentato in essa e contemporaneamente ne rappresenti la differenza da se stessa”: *ivi*, pp. 56-57.

³⁰ “*Ideae sensuales sunt similes objecto, quod repraesentant*”: *Psychologia rationalis*, cit., § 91, pp. 65-66.

³¹ Cfr. *ivi*, § 92, pp. 66-67. Al riguardo, Wolff rileva che una sensazione è distinta, quando negli oggetti che percepiamo siamo in grado di distinguere la figura, la grandezza ed il movimento. Cfr. *ivi*, §§ 93-94, pp. 67-69.

³² Definiti i *corpuscola derivativa* “quelle particelle che riconoscono la ragione della [loro] composizione in altre [particelle] più piccole” (C. Wolff, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata*, Veronae, 1736, § 229, pp. 107-108), nella *Psicologia razionale* Wolff dimostra che l’anima umana non possa distinguerli neanche con l’aiuto del microscopio. Utilizzando l’esempio dell’oro, infatti, il filosofo evidenzia come, pur sapendo perfettamente che tale metallo sia un *corpus mixtum*, se analizzato al microscopio, “che può ingrandire straordinariamente gli oggetti, (...) non vediamo altro che qualche lamina, che mostra una estensione continua ed uniforme”: *Psychologia rationalis*, cit., § 99, p. 73.

³³ “Sono *primitivi i corpuscoli*, nei quali non può essere determinata alcuna ragione di composizione”: *Cosmologia generalis*, cit., § 229, pp. 107-108.

³⁴ Cfr. *ivi*, §§ 227 e 229, pp. 107-108.

³⁵ *Psychologia rationalis*, cit., § 102, pp. 75-76.

³⁶ *Ivi*, § 101, pp. 74-75.

ponendo un aspetto materiale ed uno formale³⁷, si edifica sulla costante tensione al superamento dei limiti sensibili degli organi di senso attraverso la facoltà razionale. E tale processo è ancora una volta assimilabile, secondo Wolff, alla percezione visiva. Quando ad esempio vediamo un albero, osserva il pensatore, dopo averlo distinto dall'ambiente circostante, focalizzando la vista sui particolari, riusciamo, infatti, a cogliere il tronco, i rami, le foglie e le gemme, come anche i suoi diversi colori, in un *iter* che gradualmente perfeziona la percezione originaria³⁸.

Più precisamente, la *species impressa*, vale a dire “il movimento trasmesso in un organo da un oggetto sensibile”³⁹, *motus*, questo, originato dalla modificazione prodotta dall'oggetto stesso nell'organo sensorio, dà vita all'idea materiale⁴⁰, quale effetto fisiologico della propagazione al cervello del movimento avviato da tale *modificatio*⁴¹. A questo proposito, è importante rilevare che in analogia con la *cogitatio*, implicante sempre percezione ed appercezione, Wolff distingue pure una “duplex modificatio in corpore”⁴²: la *species impressa* e l'idea materiale. Se la *species impressa* è il risultato dell'incontro-scontro' tra la realtà esterna ed il soggetto percipiente, l'idea materiale costituisce, invece, un processo fisiologico esclusivamente interno, seppur avviato dall'esterno. “Quamobrem cum ex organo nervi ad cerebrum usque protendantur, quemadmodum ex Anatomia notorium est; motus nervis sensoriiis impressus dum sentimus ad cerebrum usque propagari debet”⁴³. Alla luce di quest'ultima citazione, è chiaro che la prima *modificatio* avvenga negli organi sensoriali ed origini la *species impressa*, e che successivamente quest'ultima, condotta sino al cervello, dia vita ad una idea materiale. Tuttavia, “poiché nell'anima si produce una percezione di un oggetto sensibile solo se il movimento impresso nel nervo sensorio è propagato fino al cervello”, è attraverso la mediazione delle idee materiali che nella facoltà cognitiva le *species impressae* trovano una corrispondenza nelle *ideae sen-*

³⁷ Evidenzia tale aspetto Luigi Cataldi Madonna, il quale osserva che “la differenza non riguarda il contenuto della rappresentazione, ma il soggetto della rappresentazione: materiale o mentale. Le immagini materiali, come i dipinti e le sculture sono tutte rappresentazioni del composto nel composto. Mentre le immagini mentali, come ogni altra rappresentazione mentale sono «*repraesentationes compositi in simplicis*» ed equivalgono alle idee. La conoscenza è l'*actio* che si compie per acquisire queste rappresentazioni delle cose. Essa deve riuscire innanzitutto a ridurre il composto nel semplice. Ma se le immagini mentali sono semplici, diventa difficile considerarle delle rappresentazioni raffigurative. Le raffigurazioni presentano proprietà spaziali che le immagini mentali non possono avere perché per Wolff la spazialità non può essere una proprietà del semplice, ma soltanto una relazione della sua connessione con gli altri semplici”: L. Cataldi Madonna, *Immaginazione e arte geroglifica*, in F.L. Marcolungo (a cura di), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Atti del seminario internazionale di studi, Verona, 13-14 maggio 2005, in G.W. [2007], III. 106, p. 126.

³⁸ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 37, pp. 24-25.

³⁹ “Motum ab objecto sensibili organo impressum dicemus posthac *Speciem impressam*. Motum vero inde ad cerebrum propagatum vel ex illo in cerebro enatum *Ideam materialem* appellabimus”: *Psychologia rationalis*, cit., § 112, p. 88.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ *Ivi*, § 111, pp. 85-88.

*suales*⁴⁴, “quae vi sensationis in anima existunt, seu, quae in anima actu insunt, quod jam ista in organo sensorio mutatio accidit”⁴⁵. In altri termini, ogni idea materiale rappresenterebbe – secondo Wolff – il dato fisiologico, che si armonizza con l’idea sensuale originata dalla *sensatio* nell’anima, in modo tale che ad ogni *idea materialis* corrisponda un’unica *idea sensualis*⁴⁶, quale rappresentazione dello stato presente del mondo⁴⁷.

Pur non potendo in questa sede approfondire l’analisi della natura della relazione che si instaura tra corpo ed anima nel processo cognitivo – da Wolff svolta

⁴⁴ Wolff, a tale proposito, rileva che “sono possibili tante idee materiali, quante idee sensuali. Ad esempio, abbiamo un’idea sensuale di un cavallo, esiste allora anche l’idea materiale di [quel] cavallo, ossia è possibile un qualche movimento in una parte del cervello. Se questo movimento è stimolato nel cervello, l’anima si rappresenta un cavallo. Per di più, le idee materiali dei singoli cavalli, come le sensuali, sono diverse, giacché è evidente che nessun cavallo sia del tutto simile ad un altro cavallo”: *ivi*, § 114, p. 89. Su tale punto teorico cfr. anche *Psychologia empirica*, cit., pars I, sectio II, caput II, § 90, pp. 52-53. Nell’ultima citazione wolffiana troviamo un riflesso del tutto peculiare del principio logico-ontologico degli indiscernibili. È noto che il principio dell’identità degli indiscernibili, conosciuto dagli Stoici e ripreso da Cusano, costituisce uno dei nuclei concettuali della filosofia leibniziana. Nella lettera del 2 giugno 1716 a Clarke, Leibniz afferma: “Non vi sono due individui indiscernibili (...). Porre due cose indiscernibili è porre la stessa cosa sotto due nomi. Così l’ipotesi che l’universo avesse avuto inizialmente un’altra posizione, nello spazio e nel tempo, rispetto a quella che attualmente ha avuto e che, tuttavia, tutte le parti dell’universo avrebbero avuto tra loro la stessa posizione che in effetti hanno ricevuto, è una finzione impossibile (...). Dire che Dio fa avanzare l’universo lungo una linea retta, o un’altra linea, senza altrimenti mutarvi nulla, è un’altra supposizione chimerica, perché due stati indiscernibili sono il medesimo stato e, di conseguenza, si tratta di un mutamento che non muta nulla. Per di più non c’è capo né coda in ciò: ebbene, Dio non fa nulla senza ragione ed è impossibile che qui ve ne sia una. Per di più sarebbe *agendo nihil agere*, come ho testé detto, a causa dell’indiscernibilità” (G.W. Leibniz, *Carteggio Leibniz-Clarke*, in Id., *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di M. Mugnai-E. Pasini, UTET, Torino, 2000, vol. III, pp. 510-511). In linea con l’interpretazione leibniziana del principio degli indiscernibili, Wolff sostiene “l’impossibilità che in un mondo possano esserci nello stesso tempo o in tempi differenti due enti che abbiano una composizione completamente identica, cosicché nella composizione dell’uno non sarebbe da trovare nulla che non si rinvenisse anche nella struttura dell’altro” (cfr. C. Wolff, *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano, 2003, capitolo IV, § 588, pp. 476-479). Il giusnaturalista pone, poi, in rilievo il fatto che il principio degli indiscernibili trovi conferma nell’esperienza: “come i principi di non contraddizione e di ragion sufficiente, anche questo principio è confermato dall’esperienza. Infatti non è possibile mettere insieme due enti della stessa specie di cui l’uno sarebbe perfettamente simile all’altro, e in cui non si saprebbe mostrare una distinzione se si esaminano a fondo entrambi, quanto meno per mezzo di buone lenti di ingrandimento. Il sig. Leibniz ne ha fornito una prova. Quando il discorso cadde su questo argomento in un giardino in cui c’erano molte piante, uno che non voleva credere a tale impossibilità, fu incaricato di scegliere tra le tante migliaia di foglie presenti sugli alberi due che fossero simili l’una all’altra. Per quanto egli si prendesse a cuore questo incarico, tuttavia, non poté portare foglie siffatte, in cui non gli si sarebbe potuto mostrare subito la differenza”: *ivi*, § 590, pp. 478-479.

⁴⁵ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 95, pp. 56-57.

⁴⁶ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., §§ 118-119; 122, pp. 90-95.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, § 182, pp. 143-145.

nella *Psicologia razionale*, allorché tratta delle diverse ipotesi filosofiche⁴⁸ che cercano di spiegarla, ossia il sistema dell'influsso fisico⁴⁹, la teoria delle cause occasionali⁵⁰ e quella dell'armonia prestabilita⁵¹ – ci limiteremo qui a notare che il pensatore, aderendo alla tesi leibniziana dell'armonia prestabilita, dia comunque risalto alle aporie interne ad ognuna delle tre ipotesi. Tale prospettiva euristica merita di essere sottolineata perché, oltre ad essere espressione concreta della *libertas philosophandi*, che *in eligenda sententia*⁵² richiede al filosofo “di dover tenere conto della sola verità”⁵³, non manifesta soltanto l'interesse wolffiano per il dato psicologico, fondato sulla centralità della forza di rappresentazione dell'anima umana, ma dimostra anche l'attenzione dedicata dal pensatore all'aspetto fisico della sensazione, quale *ratio sufficiens* di ogni conoscenza, come – secondo Wolff – dimostrerebbe la *lex sensationum*.

2. La libertà dell'anima nella *perceptio*

“Se da un certo oggetto sensibile è prodotto un qualche mutamento in un determinato organo sensorio, nell'anima stessa (*mens*) coesiste una sensazione, spiegabile in modo intellegibile tramite quella (*mutatio*), vale a dire [una sensazione] che riconosce in essa [mutatio] la ragione sufficiente per cui essa è e perché sia tale”⁵⁴. Unitamente alla legge generale della *facultas sentiendi*, il giusnaturalista enuncia poi le regole, cioè i principi particolari che ordinano il *sensus*. Tali principi assumono un rilievo significativo, perché permetterebbero di dimostrare la libertà dell'anima, nonostante la sua natura sia necessitata dalla sensazione. Difatti, il filosofo osserva che, “finché un oggetto sensibile sollecita un organo sensorio, l'anima non può mutare alcunché nelle proprie sensazioni, né può sostituirle ar-

⁴⁸ “Se in filosofia si ammettono [principi] perché grazie ad essi è possibile rendere ragione di determinati fenomeni, pur non potendo dimostrare che in essi sia contenuta la vera ragione [di tali fenomeni], tali [principi] costituiscono un'ipotesi filosofica”: C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata. Praemittitur Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, Francofurti et Lipsiae, 1740, in G.W. [1983], II. 1.1, *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, § 126, p. 60.

⁴⁹ Wolff definisce il sistema dell'influsso fisico come quello, “in cui il rapporto tra anima e corpo è giustificato tramite l'influsso fisico del corpo sull'anima e quello dell'anima sul corpo, vale a dire per mezzo dell'azione del corpo sull'anima, in ragione del quale il corpo influisce sull'anima, e per mezzo dell'azione dell'anima sul corpo, con la quale l'anima condiziona il corpo”: *Psychologia rationalis*, cit., § 560, pp. 481-482. Il pensatore esamina tale ipotesi nel secondo capitolo della terza sezione della *Psicologia razionale*, cfr. *ivi*, §§ 558-588, pp. 480-512.

⁵⁰ “È detto *sistema delle cause occasionali* la teoria, in cui la relazione tra anima e corpo è spiegata tramite le modificazioni armoniche operate all'istante da Dio, ossia per mezzo della volontà generale di Dio sottoposta in modo del tutto libero a determinate leggi”: *ivi*, § 589, p. 513. Sull'ipotesi delle cause occasionali si vedano i §§ 589-611, pp. 513-541.

⁵¹ “È definita *sistema dell'armonia prestabilita* l'ipotesi, nella quale il rapporto tra l'anima ed il corpo è definito tramite una serie di percezioni e di appetizioni nell'anima e per mezzo di una serie di movimenti nel corpo, che per la natura dell'anima e del corpo sono armonici o si armonizzano”: *ivi*, § 612, pp. 542-543. Su tale sistema cfr. *ivi*, §§ 612-642, pp. 542-587.

⁵² Cfr. *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 154, pp. 81-82.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ *Psychologia empirica*, cit., § 85, pp. 49-50.

*bitrariamente l'una con l'altra*⁵⁵, giacché l'azione degli oggetti sensibili, almeno negli organi sensorii integri, produce necessariamente una sensazione nell'anima⁵⁶. E, del resto, argomenta Wolff, “*l'anima non ha la facoltà di voler sentire o meno*”⁵⁷. “Qualora un suono s'insinui nelle orecchie – osserva il filosofo – non è in tuo arbitrio il volerlo percepire o meno, ma senti necessariamente, sia tu lo voglia, sia tu non lo voglia”⁵⁸. Tuttavia, prosegue il pensatore, è possibile opporsi alla sensazione distogliendo l'organo sensorio dall'oggetto⁵⁹, ostacolando l'azione dell'oggetto stesso⁶⁰, o suscitando una percezione più forte, che ne oscuri una più debole, fino a non farla percepire affatto, come avviene quando, leggendo in pubblico ad alta voce, si copre il bisbiglio di qualche astante⁶¹. È per tali ragioni che la legge delle sensazioni non limita, né tantomeno annulla la libertà dell'anima⁶². È interessante notare che Wolff fonda tale affermazione sulle limitazioni, formale e materiale, dell'anima umana. In sostanza, il giusnaturalista osserva che, “in conformità alla legge delle sensazioni, quest'ultime dipendono dalla posizione del corpo nell'universo e dalla costituzione degli organi di senso. Perciò, consistendo la natura e l'essenza dell'anima nel rappresentarsi questo universo in conformità alla posizione del corpo organico nel mondo e convenientemente alle modificazioni che avvengono negli organi sensoriali, non è possibile concepire altra libertà di quella che si esercita nel decidere la posizione del corpo e nell'utilizzo degli organi”⁶³. Poiché la legge delle sensazioni non è in contraddizione con tale idea di libertà – secondo Wolff – sarebbe dimostrato che tale legge può essere dedotta dalla *vis repraesentativa* dell'anima e non ne limiterebbe affatto la libertà *in sentiendo*⁶⁴. Curioso e particolarmente significativo per la nostra prospettiva euristica è l'esempio formulato a sostegno di tale

⁵⁵ *Ivi*, § 78, pp. 43-45.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, § 79, pp. 45-46.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ “*Si organo sensorio ab objecto avertimus, sensatio impeditur*”: *ivi*, § 80, pp. 46-47. È significativo rilevare che già nella *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, Wolff osservasse che “*azione libera [sia] tanto il pensiero della mente, quanto il movimento del corpo, [moto] che dipende dal volere della mente (...). Quando un oggetto sensibile presente è posto dinanzi ad un organo sensorio ben costituito noi senza dubbio [lo] sentiamo necessariamente. Poiché possiamo, tuttavia, distogliere l'organo dall'oggetto, per esempio chiudere gli occhi affinché l'immagine della cosa visibile non vi s'insinui, in ciò riteniamo a ragione di sentire liberamente, in conformità con la nostra stessa definizione*”: *Filosofia pratica universale, redatta secondo il metodo matematico*, cit., scolio 2, p. 72.

⁶⁰ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 81, pp. 47-48.

⁶¹ Cfr. *ivi*, § 82, p. 48.

⁶² “*Lex sensationum non tollit libertatem*. Per legem enim sensationum ideae sensuales in anima quoad actualitatem suam pendent a situ corporis in universo et mutatione in organo sensorio contingente. Enimvero si ex decreto animae ob sensationes praevisas situs corporis mutetur vel non mutetur, nec alio quocunque modo impediatur, ne sensibile in organum agatur, vel quid eo fine agatur, aut ab aliis fieri jubeatur, ut sensibile aliquod percipiatur; sensationes a libertate animae pendent, adeoque sensationes a libertate animae pendent, quia legem sensationum observant. Lex itaque sensationum libertatem tollere nequit”: *Psychologia rationalis*, cit., §§ 221-222, pp. 180-181.

⁶³ *Ivi*, § 222, pp. 180-181.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

conclusione. Rilevando che “le leggi morali, siano esse naturali o positive, limitano la libertà dell’uomo”⁶⁵, il filosofo osserva che nessuno, per tale motivo, ritiene che queste annullino la libertà dell’agire umano. È evidente, infatti, che le leggi morali, necessitando il soggetto ad un determinato comportamento, non possano modificare alcunché nella sua natura umana. “Molto meno, di conseguenza, può essere ritenuta contraria alla libertà la legge delle sensazioni, non limitando affatto la libertà, ma accordandola nella misura in cui può esistere in conformità con la natura delle cose e dell’anima stessa”⁶⁶. Sarcastica la conclusione del pensatore. “Se qualcuno ritiene contraria alla libertà la legge delle sensazioni, perché in base ad essa non è concesso sentire senza organi, né è dato percepire sensibilmente se non ciò che agisce negli organi sensoriali e convenientemente alla modificazione che ammette la conformazione degli organi [stessi], questi deve [pure] dichiararsi contro la libertà umana, perché [l’uomo] non può volare o sollevare un peso di qualsiasi grandezza, volendo che esista ciò che, contro i principi della filosofia prima, è privo della possibilità intrinseca”⁶⁷. In breve, secondo Wolff, questo potrebbe accadere solo nello *Schlaraffenland*, nel ‘paese della cuccagna’, ove, contro il principio di non contraddizione e di ragion sufficiente, “l’uomo vuole senza fondamento alcuno (*sine ratione*), e l’unica ragione di ciò che accade e può esistere è la sua volontà”⁶⁸, così da “trasformare in sogno la verità”⁶⁹.

3. L’immaginazione ed il significato geroglifico dei *phantasmata*

Individuata nella sensazione l’origine di ogni idea sensuale, Wolff osserva poi che l’anima ha la capacità di riprodurre l’idea di oggetti sensibili assenti, precedentemente percepiti, definendo questa facoltà come immaginazione⁷⁰. Al riguardo, il pensatore assimila l’immaginazione alla fantasia aristotelica, distinguendola, invece, dall’idea di immaginazione formulata da Tschirnhaus nella *Medicina mentis*⁷¹, che comprenderebbe invece anche la facoltà sensitiva, identificandosi, così, con la *pars inferior cognitionis sensitivae* wolffiana⁷². Per distinguerle dalle idee sensuali, il filosofo definisce successivamente *Phantasmata*⁷³ le idee prodotte dall’immaginazione,

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*, Veronae, 1736, § 77, pp. 35-36.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ “Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium *Facultas imaginandi* seu *Imaginatio* appellatur. Quoniam itaque anima rerum absentium ideas reproducere valet; *Animae competit facultas imaginandi, sive Imaginatio*”: *Psychologia empirica*, cit., § 92, pp. 54-55.

⁷¹ Cfr. E.W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive artis inveniendi praecepta generalia*. Editio nova, auctiore correctior, cum praefatione autoris, Lipsiae, 1695, trad. it. a cura di L. Pepe e M. Sanna, Guida editori, Napoli, 1987, parte II, sezione I, pp. 108-147.

⁷² Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 92, pp. 54-55.

⁷³ Cfr. *ivi*, § 93, p. 55.

che costituiscono rappresentazioni di stati passati del mondo⁷⁴. “Ciò che bisogna chiarire a tale riguardo – osserva correttamente Manuela Mei – è che così come nel caso della sensazione sussiste una coesistenza tra le idee sensuali e le idee materiali corrispondenti, nel caso dell’immaginazione esiste una corrispondenza tra i *phantasmata* e le relative idee materiali”⁷⁵. Tuttavia, è interessante rilevare che i *phantasmata* abbiano un grado minore di chiarezza rispetto alle idee sensuali⁷⁶, poiché derivano da esse e, per tale motivo, qualora coesistano, l’anima ha la capacità di distinguere gli uni dalle altre⁷⁷. Ciò è evidente, quando, chiudendo gli occhi, i *phantasmata* diventano più chiari alla mente, perché, interrompendo l’azione sensoriale della vista, questa non sottopone alcuna percezione visiva all’attenzione della mente⁷⁸. Ciononostante, giacché l’immaginazione trova origine nelle idee sensuali, è evidente che senza una sensazione precedente non possa prodursi alcun *phantasma*⁷⁹. Così, in conformità alla legge della sensazione, anche l’immaginazione – osserva Wolff – non limita, né annulla la libertà dell’anima⁸⁰, giacché è possibile dirigere l’attenzione, ovvero la capacità di cogliere più chiaramente degli altri un solo particolare in una percezione composita⁸¹, verso una determinata sensazione con un atto volontario

⁷⁴ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 181, pp. 142-143.

⁷⁵ M. Mei, *L’intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*, Aracne editrice, Roma, 2011, p. 157.

⁷⁶ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 96, p. 57. A tale proposito, Wolff individua il fondamento fisiologico della differenza qualitativa di una percezione nella velocità del movimento impresso negli organi sensoriali. Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 125, pp. 98-101. Al riguardo, Manuela Mei osserva che “i *phantasmata* hanno un grado di chiarezza inferiore rispetto alle idee sensuali in quanto il movimento delle idee materiali ad esse corrispondenti è più lento rispetto a quello delle idee materiali corrispondenti alle sensuali. La chiarezza dell’idea sensuale e del *phantasma* dipendono, quindi, dalla velocità del movimento delle rispettive idee materiali; per questa ragione si può affermare che un’idea gode di un maggiore o minore grado di chiarezza rispetto ad un’altra se il movimento impresso ai nervi sensoriali è più veloce; ed è proprio nella velocità di questo movimento che risiede la *ratio* della chiarezza delle percezioni (...). La *debilitatio* dell’idea materiale corrispondente alla sensuale sembra essere la conseguenza della mancanza dell’oggetto a livello sensoriale, ovvero della sua assenza. In altri termini: fino a quando l’oggetto percepito è a noi presente, ne abbiamo un’idea sensuale; quando non viene più percepito e dunque diventa assente, l’idea sensuale di tale oggetto si trasforma nel *phantasma* corrispondente. Sebbene le idee sensuali vengano debilitate nel momento in cui un oggetto diventa a noi assente, il loro contenuto informativo, però, dovrà pur sempre essere conservato. Ed è proprio la conservazione di tale contenuto che sta alla base della riproduzione delle idee materiali che degenerano nei *phantasmata* corrispondenti”: M. Mei, *L’intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*, cit., pp. 157-159. Su tale punto teorico si veda anche P. Pimpinella, *Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Wolff e Baumgarten*, in Id., *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, cit., pp. 15-40.

⁷⁷ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 97, p. 57.

⁷⁸ “Quoniam actus imaginationis clariores sunt, si soli sunt, quam si sensationibus junguntur; *Actus imaginationis clariores sunt in tenebris et quando oculos claudimus, aliisque objectis absentibus, quae cetera organa sensoria feriunt*”: *ivi*, § 102, p. 60.

⁷⁹ “*Sine praevia sensatione nullum in anima phantasma oriri potest*”: *ivi*, § 106, p. 65.

⁸⁰ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., §§ 355-356, pp. 284-285.

⁸¹ “*Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris*

e, di conseguenza, libero⁸². Del resto, “*se il phantasma rappresenta una cosa percepita liberamente con il senso, anche la sua riproduzione, pur [potendo] non essere libera, deriva ugualmente dalla libertà*”⁸³. In altri termini, anche qualora l’atto originante il *phantasma* non fosse libero, ma fisicamente necessitato, l’immaginazione risulterebbe comunque libera, perché conseguenza di una sensazione libera⁸⁴.

L’anima è libera⁸⁵, anche quando – osserva poi Wolff – combinando percezioni parziali⁸⁶, diamo vita ad una *perceptio composita*⁸⁷, ed “è detta *Facultas fingendi* la capacità di produrre un fantasma di una cosa mai percepita con i sensi, per mezzo della divisione e della composizione di [altri] fantasmi”⁸⁸, percepiti in precedenza⁸⁹. Poiché tale operazione è il risultato della sola attività immaginativa, la *Facultas fingendi* è considerata dal pensatore slesiano una parte dell’immaginazione. A tale proposito, Luigi Cataldi Madonna osserva che “Wolff riconosce la funzione prevalente dell’immaginazione nella sua capacità di produrre associazioni; e la *lex imaginationis*, ovvero la legge che ci spiega come funzionano queste associazioni, è per lui la legge più importante della psicologia perché la sua applicazione riguarda tutti i livelli della conoscenza, compresa l’articolazione linguistica, e sarebbe perciò utile a tutte le discipline che hanno a che fare con associazioni di eventi mentali”⁹⁰. Più in particolare, qualora nel creare *phantasmata* associamo elementi che sono in contraddizione reciproca, come ad esempio avviene se pensiamo ad un uomo con la testa di cervo e le gambe equine⁹¹, diamo vita ad un *Figmentum*⁹². Se, invece, componiamo un fantasma che, per la similitudine delle parti che lo costituiscono può denotare le determinazioni intrinseche di una qualche altra cosa, “il fantasma assume un significato geroglifico ed è modellato in conformità al principio di ra-

habeat, dicitur *Attentio*”: *Psychologia empirica*, cit., § 237, pp.168-169.

⁸² Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., §§ 344-349, pp. 277-280.

⁸³ *Ivi*, § 349, p. 280.

⁸⁴ Nelle *Institutiones* il filosofo osserva a proposito dell’imputabilità di azioni naturali derivanti, però, da azioni libere: “Quando l’uomo agisce o si astiene dall’agire liberamente, è detto *causa libera dell’azione* e, allo stesso modo, anche di ciò che ne deriva. Ed è definito *imputazione* il giudizio, con cui l’agente è dichiarato causa libera della propria azione o di ciò che ne consegue, [sia questo] bene o male. Per tale ragione, *possono essere imputate soltanto le azioni libere, giacché sono libere*, di conseguenza, pure *quelle che, considerate in se stesse, sono certamente naturali, ma dipendono da un’azione libera precedente*”: *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., § 3, pp. 2-3.

⁸⁵ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 143, pp. 96.

⁸⁶ “*Perceptio partialis est, quae in perceptione rei alterius contenta. Ast composita dicitur, quae ex pluribus partialibus constat*”: *ivi*, § 40, p. 26.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, § 142, p. 96.

⁸⁸ *Ivi*, § 144, p. 97.

⁸⁹ “*Nullum phantasma in anima existere potest nisi praecedat quaedam sensatio*”: *Psychologia rationalis*, cit., § 229, pp. 185-186.

⁹⁰ L. Cataldi Madonna, *Immaginazione e arte geroglifica*, in F.L. Marcolungo (a cura di), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, cit., p. 121.

⁹¹ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 170, p. 118.

⁹² Cfr. *ibidem*.

gione sufficiente⁹³. Di conseguenza, se il *figmentum* rappresenta un *ens fictum*⁹⁴, i *phantasmata*, che assumono un significato geroglifico, sono segni artificiali⁹⁵, grazie ai quali è possibile trasmettere la conoscenza di diverse discipline⁹⁶.

“Definisco geroglifico, il significato con cui una cosa è utilizzata in senso metaforico per denotarne un'altra”⁹⁷. Ad esempio, rileva Wolff, l'anima non può essere dipinta, perché immateriale. Tuttavia, Comenius, per facilitare l'apprendimento dei giovani, “affinché i vocaboli delle cose s'imprimessero nell'animo assieme alle idee”⁹⁸, ha rappresentato l'anima dandole forma tramite un insieme di punti, che riproducono la proiezione del corpo umano su di un piano orizzontale. Così, i punti denotano la semplicità dell'anima poiché sono privi di estensione. La figura del corpo umano, resa per mezzo dei soli punti senza alcuna linea, rimanda, poi, alla sostanzialità dell'anima stessa, la quale può sussistere senza il corpo. Il fatto che i punti siano disposti in modo tale da formare necessariamente la figura del corpo umano, denota inoltre che l'unione dell'anima con il corpo è indipendente dalla volontà umana. Infine, poiché i punti sono dispersi in tutta la figura del corpo, in conformità con la dottrina scolastica, significa che “l'anima è tutta in tutto e tutta in ciascuna parte”. “Il geroglifico comeniano equivale così alle seguenti proposizioni: 1. l'anima è semplice; 2. l'anima è una sostanza; 3. l'anima indipendentemente dalla sua volontà è unita al corpo; 4. l'anima esiste tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte”⁹⁹.

4. La memoria, quale *facultas ideas reproductas recognoscendi*

Se l'immaginazione è la facoltà di riprodurre le idee già percepite, la memoria, che rappresenta il culmine della *pars inferior facultatis cognoscendi*, si caratterizza, di contro, per costituire un ulteriore grado del perfezionamento razionale dell'elemento sensibile della sensazione. Essa, infatti, strettamente collegata all'*imaginatio*, rappresenta la capacità dell'anima di riconoscere l'idea riprodotta dalla *Facultas imaginandi*¹⁰⁰ e, pertanto, grazie alla memoria l'anima acquisisce la consapevolezza di

⁹³ *Ivi*, § 152, pp. 105-107.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, § 146, pp. 98-99. Nell'*Ontologia*, Wolff osserva: “id, cui existentiam non repugnare sumimus, ut ut revera eidem repugnet, *Ens fictum* appellatur” (*Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 139, p. 689) e formula in nota lo stesso esempio riportato nella *Psychologia empirica*. Se è impossibile, perché contraddittorio, concepire un uomo con la testa di cervo e le gambe equine, è innegabile che una simile figura possa essere scolpita o dipinta (cfr. *ibidem*). L'*ens fictum*, così, si differenzia dal *non Ens*, perché quest'ultimo non può essere pensato, come nel caso di un *quadrangulum trilineum*. cfr. *ivi*, §§ 136-137, p. 67.

⁹⁵ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 159, p. 112.

⁹⁶ “*Disciplinae per figuras hieroglyphicas tradi possunt*”: *ivi*, § 158, pp. 111-112.

⁹⁷ *Ivi*, § 151, p. 104.

⁹⁸ *Ivi*, § 152, pp. 105-107.

⁹⁹ P. Galuppi, *Elementi di Filosofia*, vol. II, Stabilimento Tipografico Fontana, Torino, 1846, capo III, § 44, p. 236.

¹⁰⁰ “*Facultatem ideas reproductas (consequenter et res per eas repraesentatas) recognoscendi Memoriam dicimus. Quoniam itaque ideas reproductas recognoscere valemus; memoriam habemus*”: *Psychologia empirica*, cit., § 175, p. 123.

aver già percepito tale idea. È possibile, per tale motivo, definire la memoria come appercezione o *recognitio*¹⁰¹ di una idea passata, sia essa un'idea sensuale o un fantasma. E, importante per cogliere il grado di razionalità inerente a questa facoltà è la natura di tale riconoscimento, che è duplice: confuso e distinto. Il riconoscimento confuso di un'idea riprodotta è l'appercezione che quest'ultima è stata originata più volte in percezioni passate, mentre il riconoscimento distinto di un'idea riprodotta è il giudizio, secondo cui abbiamo già avuto in precedenza tale idea¹⁰². Di conseguenza, Wolff distingue la memoria sensitiva o animale, comune a tutti gli esseri animati¹⁰³ e fondata su una *recognitio confusa*¹⁰⁴, dalla memoria intellettuale, quale "capacità di riconoscere distintamente le idee riprodotte"¹⁰⁵ dall'immaginazione, che costituisce, invece, una facoltà esclusivamente umana. Siamo così di fronte a due diverse modalità, che generano la *recognitio*: "a) si riattivano le idee materiali corrispondenti alle *immagini* dell'oggetto precedentemente percepito, oppure b) si riattivano le idee materiali corrispondenti alle *parole* con cui è stato espresso il giudizio secondo il quale abbiamo già avuto quella percezione visiva. Nel primo caso si tratterà di un riconoscimento reso possibile grazie alla memoria sensitiva, nel secondo caso si tratterà di un riconoscimento reso possibile grazie alla memoria intellettuale. Per quanto concerne la memoria sensitiva, la legge dell'immaginazione riproduce una percezione passata e la memoria riconosce l'idea riprodotta in modo confuso in quanto il soggetto percipiente è soltanto conscio che l'idea riprodotta è contenuta in un'altra serie di percezioni. Per quanto riguarda la memoria intellettuale, invece, la legge dell'immaginazione riproduce una percezione passata e la memoria riconosce l'idea riprodotta in modo distinto in quanto il soggetto percipiente, grazie all'intervento dell'attenzione, *giudica* di aver già avuto quella idea"¹⁰⁶. In tale contesto, la memoria intellettuale presuppone quella sensitiva¹⁰⁷, dipendendo ed edificandosi su quest'ultima¹⁰⁸, e, al pari dell'immaginazione, ammette dei gradi¹⁰⁹, che denotano un *discrimen internum* ad essa¹¹⁰. È dunque evidente che la memoria possa essere perfezionata ed estesa¹¹¹ e che, in conformità alla legge della sensazione, sia un'attività psicologica libera. Del resto, la memoria non presuppone

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, § 173, p. 121.

¹⁰² Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 277, p. 222.

¹⁰³ "Memoria sensitiva, est facultas ideas reproductas et res per eas repraesentatas confuse recognoscendi. Intellectualis memoria est facultas ideas reproductas distincte recognoscendi. Memoria sensitiva dici etiam potest animalis": *ivi*, § 279, p. 223.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, § 278, pp. 222-223.

¹⁰⁵ *Ivi*, § 279, p. 223.

¹⁰⁶ M. Mei, *L'intuizione dei pensieri. La pars inferior animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*, cit., pp. 279-280.

¹⁰⁷ "Memoria intellectualis supponit sensitivam, seu actus sensitivae praecedere debet actum intellectualis": *Psychologia rationalis*, cit., § 282, p. 225.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, § 283, pp. 225-226.

¹⁰⁹ *Psychologia empirica*, cit., § 193, pp. 132-133.

¹¹⁰ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 746, p. 328.

¹¹¹ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., §§ 196-199, pp. 134-137.

soltanto l'attenzione¹¹², ma anche l'utilizzo dell'intelletto, che formula il giudizio sulla *recognitio* dell'idea già percepita. È così possibile osservare in tutta evidenza che la qualità della *libertas* delle facoltà della parte inferiore della *facultas cognoscendi* si arricchisce progressivamente dell'elemento razionale. Se, infatti, nella sensazione la libertà si riduce ad un'attività negativa dell'anima, tesa soltanto ad ostacolare la percezione per impedire all'oggetto di giungere agli organi sensoriali, nell'immaginazione, invece, essa si concretizza nella possibilità di dirigere l'attenzione, indirizzandola verso determinate percezioni parziali, liberamente scelte, ed infine, nella memoria si arricchisce dell'attività intellettuale, che formula il giudizio, con cui viene riconosciuta l'idea riprodotta dall'*imaginatio*. In altri termini, la memoria intellettuale diviene partecipe della parte superiore della facoltà cognitiva, giacché in essa la percezione perviene ad uno stato di distinzione per mezzo della seconda operazione dell'intelletto, ossia del giudizio¹¹³.

5. L'intelletto quale "oculus mentis"¹¹⁴

Ci accingiamo ora ad esaminare la natura dell'intelletto, rilevando ancora, tuttavia, che la partizione della facoltà cognitiva in una parte inferiore ed in una superiore non contraddica la semplicità dell'anima, giacché *pars inferior* e *pars superior* sono termini¹¹⁵ filosofici, ossia "vocaboli di cose distinte dal filosofo"¹¹⁶ per fini gnoseologici, "cui nulla inest veritas"¹¹⁷, esprimendo essi nozioni, nelle quali c'è contrasto (*dissensus*) tra il giudizio che le origina e l'oggetto rappresentato¹¹⁸. Tale suddivisione è esclusivamente funzionale alla corretta conoscenza dell'anima umana, giacché le facoltà psicologiche, come tutte le sostanze semplici, "dici solent illocales, quia ipsis repugnat esse in loco"¹¹⁹.

Preliminarmente all'esame della facoltà intellettuale, però, è necessario analizzare due *facultates*, che, poiché il *progressus* "dalla parte inferiore a quella superiore

¹¹² Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 350, pp. 280-281.

¹¹³ Cfr. *Psychologia empirica*, cit., § 325, pp. 235-236.

¹¹⁴ Cfr. *Philosophia rationalis, sive Logica*, cit., § 146, pp. 185-186.

¹¹⁵ "Con le parole – osserva il filosofo – esprimiamo al prossimo le nozioni che abbiamo. Le parole sono suoni articolati, con cui indichiamo le nozioni. Tali parole sono definite *termini*. Di conseguenza, si dice *termine* perché è una parola che manifesta una qualche nozione. I termini denotano le cose, di cui abbiamo o possiamo avere nozioni": *ivi*, § 36, p. 128.

¹¹⁶ "Nomina rerum a philosopho discretarum, sed quarum vulgo differentia non attenditur, *Termini philosophici* dicuntur": *Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*, cit., § 146, p. 75.

¹¹⁷ "Pars enim facultatis cognoscendi inferior et superior terminus philosophicus est, cui nulla inest veritas. Ex terminorum adeo simplicium notionibus non derivanda est notio eidem respondens; sed dispiciendum, utrum ea, quae eidem tribuitur, in anima contineatur, nec ne?": *Psychologia empirica*, cit., § 55, p. 33.

¹¹⁸ Cfr. *Philosophia rationalis sive Logica*, cit., § 505, pp. 387-388.

¹¹⁹ Cfr. C. Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars I.2*, Francofurti et Lipsiae, 1739, in *G.W.* [1978], II. 7.2, § 1033, pp. 1009-1010. Nel paragrafo successivo, il filosofo afferma: "poiché sia l'anima umana, sia quella dei bruti sono sostanze semplici, e la sostanza semplice non è in alcun luogo, l'anima dei bruti e quella degli uomini non possono essere in alcun luogo": *ivi*, § 1034, p. 1010.

non avviene per salto¹²⁰, costituiscono i gradi intermedi di tale passaggio. Proprio per la loro *medietas*, esse inducono Wolff ad una precisazione di metodo, che giustifichi la loro collocazione nella terza sezione della *Psychologia empirica*¹²¹, ossia in quella dedicata all'analisi della *pars superior facultatis cognoscendi*, in conformità con la sistemazione interna alla *Psychologia razionale*, ove l'attenzione e la riflessione sono trattate nello stesso capitolo dell'intelletto¹²². Ciò perché, nella prospettiva wolffiana, sarebbe possibile considerare l'attenzione e la riflessione le facoltà che, assieme, consentono all'intelletto di costituirsi in atto quale occhio della mente¹²³. In effetti, esse riproducono analogicamente l'azione dell'occhio nella percezione visiva, in quanto l'attenzione è la facoltà con cui l'anima mette a fuoco un particolare, ossia percepisce più chiaramente una *perceptio* parziale all'interno di una composita¹²⁴, mentre la riflessione le consente di esaminare liberamente (*pro arbitrio dirigendi*¹²⁵), confrontandolo, tutto ciò che inerisce alla *res percepta*¹²⁶. Ed è per mezzo della riflessione che l'anima diviene consapevole di sé e delle sue azioni¹²⁷, riconosce le proprie facoltà¹²⁸ ed acquisisce percezioni distinte¹²⁹ ed universali, elaborando le nozioni di specie e di genere¹³⁰. Più precisamente, riflettendo, l'anima riconosce gli elementi costitutivi di un ente e, confrontandoli, giunge ad individuarne le similitudini, che sono le determinazioni essenziali della specie e del genere. Del resto, la similitudine degli individui dà forma alla specie, mentre la *similitudo* delle specie origina il genere¹³¹.

È poi opportuno rilevare che l'anima, pur essendo libera nel dirigere l'attenzione e nel riflettere, qualora sia stimolata da più percezioni, si orienta verso la *perceptio* più chiara¹³², verso l'elemento che si differenzia maggiormente all'interno della percezione stessa¹³³ e verso ciò, da cui trae piacere¹³⁴. “Se un ‘divoratore’ di libri, che entra in una libreria – osserva Wolff al riguardo – s’imbatte in un libro pubblicato di recente, la sua attenzione ne è subito catturata”¹³⁵. È qui evidente che la *voluptas*, quale “cognitio intuitiva perfectionis cujuscunque, sive verae, sive

¹²⁰ *Psychologia empirica*, cit., § 233, p. 166.

¹²¹ Cfr. *ibidem*.

¹²² Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., §§ 357-479, pp. 286-392.

¹²³ Cfr. *Philosophia rationalis sive Logica*, cit., § 146, pp. 185-186.

¹²⁴ “Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur *Attentio*”: *Psychologia empirica*, cit., § 237, pp. 168-169.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, § 257, p. 187.

¹²⁶ Cfr. *ibidem*.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, § 261, pp. 190-191.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, caput II, § 266, pp. 193-194.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, § 267, p. 194.

¹³⁰ “*Dum super re percepta reflectimus et eam vel cum aliis simul perceptis, vel cum aliis, quarum meminimus, conferimus; perceptiones specierum ac generum acquirimus*”: *ivi*, § 268, pp. 194-195.

¹³¹ Cfr. *ibidem* e *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 233-234, pp. 111-112.

¹³² Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 367, p. 293.

¹³³ Cfr. *ivi*, § 368, pp. 293-294.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, § 371, p. 295.

¹³⁵ *Ibidem*.

apparentis¹³⁶, non costituisca soltanto una *perceptio* che indirizza l'anima nel processo gnoseologico, ma sia uno dei pilastri su cui si edifica l'azione morale, giacché “il piacere, che percepiamo da una cosa, è il pungolo, con il quale siamo indotti all'attenzione, essendo uno stimolo a fare ciò, che ci rende partecipi di tale piacere, o che ci conduce alla sua fruizione¹³⁷. In altri termini, l'attenzione e la riflessione si connotano come le facoltà psicologiche che, palesando l'intima connessione esistente tra teoria e prassi, risultano fondamentali per l'acquisizione di ogni tipo di conoscenza e per l'esercizio della virtù morale¹³⁸. E, infatti, “quando riflettiamo sulla cosa percepita – osserva il filosofo – la percepiamo in modo distinto. (...). Quando riflettiamo sulla cosa percepita e la confrontiamo con altre percepite assieme, o delle quali abbiamo memoria, acquistiamo la percezione delle specie e dei generi¹³⁹. Tuttavia, poiché la conoscenza delle nozioni universali, vale a dire la *cognitio generum et specierum*¹⁴⁰, non può formarsi senza la seconda e la terza operazione dell'intelletto¹⁴¹, l'attenzione e la riflessione, quale perfezionamento dell'*iter* avviato dalla *sensatio* ed ordinato dalla forza di rappresentazione, costituiscono le due facoltà che attualizzano l'intelletto, quale “*Facultas res distincte repraesentandi*”¹⁴², e le sue tre operazioni: la *notio cum simplicibus apprehensione*, il *judicium* e il *discursus* o *ratiocinatio*¹⁴³.

In tale cornice euristica, è opportuno precisare che l'intelletto, analogamente alle altre facoltà dell'anima, ammette una graduazione fondata dicotomicamente sulla quantità degli oggetti rappresentati e sulla qualità formale della rappresentazione. Ciò perché, egualmente alla forza di rappresentazione dell'anima umana, anche “*intellectus noster limitatus est tum quoad objectum, tum quoad modum repraesentandi objecta*”¹⁴⁴. In altri termini, l'intelletto umano non è puro, vale a dire ha in sé percezioni oscure e confuse¹⁴⁵, non essendo libero dal senso e dall'immaginazione¹⁴⁶. Perciò, Wolff distingue nell'intelletto un limite oggettivo, dato dalla quantità degli oggetti che possiamo rappresentarci, da un limite formale, ancorato, invece, alla natura della rappresentazione, vale a dire alla capacità di riconoscere in un soggetto i predicati che gli ineriscono¹⁴⁷. In particolare, la limitazione formale dell'intelletto è inversamente proporzionale al suo grado di *acumen*, inteso come capacità d'astrazione¹⁴⁸, alla sua *profunditas*, quale “facoltà di risolvere ininterrottamente nozioni distinte in altre più semplici”¹⁴⁹ ed all'*ingenium*, che gli inerisce come abito intellettuale

¹³⁶ *Psychologia empirica*, cit., § 511, p. 389.

¹³⁷ *Psychologia rationalis*, cit., § 371, p. 295.

¹³⁸ *Psychologia empirica*, cit., § 263, pp. 191-192.

¹³⁹ *Ivi*, §§ 266 e 268, pp. 193-195.

¹⁴⁰ Cfr. *Psychologia rationalis*, cit., § 54, pp. 137-138.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, § 55, p. 138.

¹⁴² *Psychologia empirica*, cit., § 275, pp. 197-198.

¹⁴³ Cfr. *ivi*, § 325, pp. 235-236.

¹⁴⁴ *Ivi*, § 279, pp. 199-200.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, § 313, pp. 228-229.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, § 314, pp. 229-230.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, §§ 276-277, p. 198.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, § 332, p. 241.

¹⁴⁹ *Ivi*, § 340, p. 246.

finalizzato all'osservazione della similitudine tra le cose¹⁵⁰.

Più precisamente, è grazie alla *facultas abstrahendi* che, concentrando l'attenzione su una percezione parziale, siamo in grado di rappresentarci tale predicato separato dalla cosa percepita, della quale è un elemento costitutivo¹⁵¹. Ad esempio, è possibile considerare il concetto di temperanza *in abstracto*, ossia senza riferimento ad una qualità morale di un singolo soggetto, oppure astrarlo dopo averlo osservato in un'azione libera¹⁵².

Per mezzo della *profunditas*, poi, l'intelletto rende adeguata una nozione distinta, vale a dire risolve le nozioni distinte in altre più semplici¹⁵³, fino a raggiungere le *notiones irresolubiles*¹⁵⁴. «Il nostro concetto è adeguato – osserva Wolff nella *Logica tedesca* – se abbiamo un concetto chiaro e distinto anche dei contrassegni dai quali l'oggetto è riconosciuto. Invece è inadeguato se abbiamo solo concetti confusi dei contrassegni da cui l'oggetto è riconosciuto. P. es. se uno non soltanto può dire che un orologio è una macchina che segna le ore con il tocco sulla campana, ma ha anche concetti distinti (...) di rintocco della campana, di ora, di segnare, allora il concetto di orologio è adeguato. Ma se egli ha un concetto ancora confuso di tutte queste cose, allora il suo concetto di orologio è inadeguato. Il concetto di piacere è adeguato se si è in grado di dire non soltanto che esso è una percezione di perfezione, ma anche che sono comprese distintamente la percezione e la perfezione»¹⁵⁵.

L'*ingenium*, infine, quale *habitus*, presuppone l'esercizio che ha perfezionato una disposizione naturale e, consistendo nella «prontezza nell'individuare le similitudini delle cose»¹⁵⁶, assieme alla *soliditas*, vale a dire l'«*habitus distincte ratiocinandi et ratiocinia concatenandi*»¹⁵⁷, consente all'intelletto di rappresentarsi distintamente gli universali, vale a dire le nozioni di specie e di genere, attualizzando la ragione, quale facoltà dell'anima che permette la comprensione del nesso che lega indissolubilmente le verità universali¹⁵⁸.

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, § 476, p. 367.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, § 282, pp. 200-201.

¹⁵² Cfr. *ibidem*.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, § 340, p. 246.

¹⁵⁴ Cfr. *Philosophia rationalis sive Logica*, cit., § 96, p. 162.

¹⁵⁵ C. Wolff, *Logica tedesca*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Pàtron, Bologna, 1978, § 16, pp. 56-59.

¹⁵⁶ *Psychologia empirica*, cit., § 476, p. 367.

¹⁵⁷ *Ivi*, § 440, p. 347.

¹⁵⁸ «*Usus rationis est potentia actus eliciendi ad intuitum nexus veritatum universalium necessarios. Nimirum ratio inest animae per modum potentiae remotae, ita ut eidem eundem non repugnent actus ad intuitum nexus veritatum universalium requisiti; non tamen eosdem elicere possit, nisi aliae praecedant animae modificationes. Usus adeo rationis inest per modum potentiae proximae, ita ut anima actus illos elicere possit, seu nexus veritatum universalium actu intueri valeat, quando voluerit, vel occasio ita tulerit. Differt adeo ratio ab usu rationis, quomodo potentia remota a potentia proxima differt. Neque hoc in ratione singulare est; sed id potius cum ceteris, quae ad facultates animae superiores spectant, commune habet. Immo sunt quoque in corpore dispositiones naturales exercitio crebro in habitum convertendi, in quibus idem obtinet. Omnis enim dispositio potentia quaedam remota est; habitus vero proxima (...). Ratio attributum animae est, atque adeo*

6. Il *nexus veritatum universalium* e la ragione

“*Nexus veritatum universalium consistit in eo, quod ex veritate propositionis unius universalis vel plurium universalium cognoscatur veritas propositionis universalis alterius*”¹⁵⁹. Alla luce di quest’ultima citazione, è possibile definire la ragione il culmine dell’*iter* di ‘purificazione’ costituito dal processo gnoseologico, che *a contemplatione rerum singularium* s’innalza *ad cognitionem universalium*¹⁶⁰, in uno *Streben* continuo e mai concluso verso la conoscenza di nuove verità. Se “le facoltà del corpo hanno il compito di conservare la vita e la salute, mentre quelle dell’anima rendono possibile condurre una vita razionale all’uomo che si serve della ragione (...), per la via che corre attraverso le facoltà viene introdotto un momento teleologico; infatti mediante la ragione l’uomo determina le *rationes finales*, e mediante queste ultime le *rationes naturales* e quindi le proprie azioni. A questa considerazione apparentemente descrittiva viene data surrettiziamente una torsione normativa, in quanto alla ragione è attribuita la funzione del perfezionamento”¹⁶¹.

Paradigmatica, al riguardo, è la conoscenza filosofica, che, connotandosi quale modello di *cognitio* razionale, perfeziona la ragione non solo materialmente, vale a dire facendole riconoscere il nesso di un numero sempre maggiore di verità universali, ma anche formalmente. Ed il perfezionamento formale della ragione, ancorato nell’ordine onto-cosmologico, trova piena espressione nella connessione delle verità filosofiche all’interno delle diverse discipline, che a sua volta fonda la prospettiva metodologica wolffiana. Particolarmente suggestiva è l’immagine utilizzata da Wolff a tale proposito: “Colleghiamo tra loro anche le verità filosofiche attraverso le singole discipline, in modo tale da dare vita a scale, per le quali sia possibile salire e discendere senza soluzione di continuità. Anche per tale motivo, è possibile attingere grazie alla nostra filosofia l’idea di concatenazione delle verità connesse tra loro”¹⁶².

Tale percorso, trovando il proprio fondamento nelle determinazioni essenziali dell’ente¹⁶³, ossia nell’ordine trascendentale delle cose, dà vita ad un’*ascesi in-*

*eidem constanter inest, ut adeo ab eadem separari non possit, etsi usum ejus suspendi vel auferri non sit impossibile (...). Qui rationis usum acquirere negligit, nec ejus compos fieri potest. Neque enim per naturam ac essentiam animae inest; sed acquiri demum debet. Quamobrem qui in iis acquiescit, quae per naturam insunt; nec eidem acquirendo operam debitam impendit, notionibus scilicet universalibus neglectis; is quoque ejus compos fieri nequit. Hinc patet cur inter bruta educati rationis usu destituantur, teste exemplo hominis inter ursos educati, ad quod saepius jam provocavimus”: *Psychologia rationalis*, cit., §§ 452, 454, 460, pp. 370-372, 376.*

¹⁵⁹ C. Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, Pars I.1*, Francofurti et Lipsiae, 1739, in *G.W.* [1978], II. 7.1, § 271, pp. 248-250.

¹⁶⁰ Cfr. *Philosophia rationalis sive Logica*, cit., § 57, pp. 139-140.

¹⁶¹ H. Poser, *Philosophia practica come sistema. La scienza nuova dell’agire di Christian Wolff*, in G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell’età di Vico e Wolff*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 2-5 aprile 1997, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1999, p. 10.

¹⁶² *Psychologia empirica*, cit., § 489, p. 376.

¹⁶³ Cfr. *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 143, p. 70. Nell’*Ontologia*, Wolff assimila le determinazioni essenziali alla forma o causa formale, cfr. *ivi*, § 944, pp. 405-406.

dividuale che, purificando il dato sensibile della *sensatio*, giunge a costituire in atto la ragione e, allo stesso tempo, a dare piena forma alla libertà dell'anima. Difatti, se “la libertà dell'anima è la facoltà di scegliere spontaneamente tra più possibili, quello che le piace, non essendo determinata a nessuno di essi dalla [propria] essenza”¹⁶⁴, allora “l'anima è libera perché dotata di ragione”¹⁶⁵, vale a dire della facoltà che giudica ciò che debba essere scelto tra più possibili. Di conseguenza, l'uomo è libero, perché tramite la rappresentazione razionale del bene si costituisce nel principio¹⁶⁶ che dà atto al possibile. In altri termini l'azione libera si àncora nella deliberazione della ragione, che costituisce il *Grund* dell'agire morale.

In tale quadro euristico, pertanto, la ragione è la facoltà individuale che, riconoscendo, riflettendo e codificando l'ordine trascendentale dell'universo nelle diverse ‘scale’ del sistema filosofico, guida l'individuo in un percorso di edificazione gnoseologico-morale. Con Mariano Campo, così, possiamo concludere che “la teoria delle facoltà diverse può venire interpretata come l'emergere progressivo, nuovo e originale della spontaneità [e della libertà] dell'anima, che rivela a poco a poco i suoi tesori e le sue esigenze: una progressiva liberazione dai limiti. (...). Le varie facoltà – la memoria, l'immaginazione, la riflessione, su su fino alla ragione e alla volontà – non sono un risultato, ma un affrancamento. Wolff, che parte dal basso, dalla forza rappresentativa legata al corpo e al mondo esterno, ne mostra i limiti, e ne mostra – equivalentemente – le espansioni (...). Le facoltà non sono vuoti e inerti concetti classificatori o schemi mitologizzati, ma indicano l'articolazione dinamica della sostanza ch'è l'anima, l'anima individua, principio e fonte di potenze, identità, permanenza, interesse incomunicabile, esigenza di responsabilità e di felicità, soggetto non trascendentale ma spirituale”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ “*Animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit*”: *ivi*, § 941, pp. 706-707.

¹⁶⁵ “*Anima libera est, quia ratione praedita. Anima enim quatenus libera est, ex pluribus possibilibus sponte eligit, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit. Quamobrem com ex possibilibus id eligat, quod ipsi maxime placet, et quia ipsi placet; id eligit quod voluptatem parere posse, adeoque bonum esse judicat, et quidem bonum majus altero, ubi ex duobus bonis unum eligendum. Dum vero aliquid vult, appetitio seu volitio determinatur per notionem distinctam boni, adeoque per id, quod objectum appetibile nos statumque nostrum perficere aptum deprehendatur. Supponuntur adeo veritates universales, quae ratiocinando ad appetibile propter inhaerentem qualitatem seu relationem ad alia applicantur: quod cum rationis sit, anima in volendo libera, quia ratione praedita*”: *Psychologia rationalis*, cit., § 528, pp. 448-449.

¹⁶⁶ “*Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius (...). Vis est principium, actionis*”: *ivi*, § 866, p. 384.

¹⁶⁷ M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit., pp. 388-389.