

NOTE SULLA POSSIBILITÀ
DI UNA DINAMICA PSICOLOGICA
IN G. W. LEIBNIZ *

I. All'incirca nel 1698, in un'operetta dal titolo *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, Leibniz ebbe a dire non essere la sostanza dei corpi nell'estensione, nel movimento o nella figura, bensì «nella sola potenza di agire o di resistere, che percepiamo, non già con l'immaginazione, ma con l'intelletto»¹, giacché soltanto «la forza motrice, o potenza di agire è qualcosa di reale»². Dunque la potenza di agire è percepita, in questo nucleo di opere che analizzeremo e che seguono cronologicamente la *Theoria Motus concreti* e la *Theoria Motus abstracti* del 1669, per mezzo della facoltà intellettuale e mostra carattere pregnante di realtà, evidentemente in contrasto con la possibilità di esistenza richiesta dal reale presente solo nella produzione immaginativa. Il *conceptus*, la possibilità stessa di *concipere* come possibile e *sine contradictionem* spiega l'ente, mentre, d'altro canto, l'esistente è contrassegnato dalla formazione di una percezione distinta, da un'attivazione diretta del *percipere*. L'ente è affrontabile per mezzo del *concipere* e nel suo divenire *conceptus*, ossia espressione di *notio*, mentre l'esistente si ottiene solo se il *percipere* garantisce una *perceptio clara ac distincta*.

La *vis agendi* viene colta attraverso la percezione intellettuale e non si colloca nel territorio del possibile, laddove quest'ultimo venga qualificato come «ciò il cui concetto implica qualcosa di positivo o ciò che può essere da noi concepito possibile e privo di contraddizione»³, ma in quello del reale, da Leibniz definito in maniera precisa: un fenomeno si dichiara reale quando «è vivace, molteplice, coerente. È vivace quando le qualità, come la luce, il colore, il calo-

* I contributi di questa sezione sono stati proposti nell'ambito di un seminario su *Vico e Leibniz* tenutosi nel 1990 come III ciclo dei «Seminari di Formazione» del Centro di Studi Vichiani.

¹ G. W. LEIBNIZ, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, in *Die philosophischen Schriften von G. G. W. Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, 1965 (d'ora in avanti GP), Bd. VII, p. 314, tr. it. in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino, 1979 (d'ora in avanti SF), vol. I, p. 254.

² *Ivi*.

³ G. W. LEIBNIZ, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in GP, Bd. VII, p. 319, tr. it. in SF, vol. II, p. 715.

re appaiono abbastanza intense; molteplice, se sono varie e suscettibili di molti controlli e adatte a promuovere nuove osservazioni (...). Congruente sarà il fenomeno quando consti di più fenomeni dei quali si potrà rendere ragione dell'uno in base all'altro o di tutti in base ad un'ipotesi comune abbastanza semplice; sarà congruente se conserva i rapporti abituali con gli altri fenomeni che ricorrono frequentemente⁴. Il tema della *perceptio* del reale in quanto tale è di non scarsa importanza nella definizione leibniziana del movimento, perché denota la differenza sostanziale tra piano del movimento e piano dell'estensione. Con l'affermare che la nozione di sostanza consiste nell'essere una sostanza estesa, Leibniz intende ribadire che l'estensione caratterizza la sostanza solo a condizione che si presupponga nella sua stessa essenza il movimento continuo. Dunque, movimento ed estensione non scorrono sullo stesso livello, ma si differenziano anche in ordine di priorità. Stabilire che l'essenza della sostanza non è nel suo essere estesa, ma nel suo essere in movimento, permette a Leibniz di mettere sullo stesso piano, appunto quello del movimento, la sostanza spirituale e quella corporea, cosa non lecita alla *res extensa* cartesiana.

Infatti, poiché la nuda materia non può essere dotata di percezione, ma bisogna «ammettere che, oltre la materia, ci sia un principio tanto della percezione, quanto del moto o dell'azione esterna»⁵; questo principio è l'entelechia, che non può essere esteso per fondamento, perché implicherebbe la materia, né distruttibile per cause naturali, essendo possibile identificarla con l'anima. Infatti, anche se il corpo può andare distrutto, l'anima continua ad agire, anche se priva di sensibilità, cioè di quella percezione che suppone qualcosa di distinto ed è congiunta ad attenzione e memoria. Nelle bestie e nei bruti, ossia nelle cosiddette «entelechie primitive», alla percezione corrisponde sempre e solo l'appetito o conato all'azione, tendente indefinitamente ad ottenere una nuova percezione; in esse, a differenza delle altre entelechie, non esiste il pensiero, cioè la percezione congiunta a ragione, che permette di passare al livello della volontà. In altre parole, sia la materia nuda che le entelechie primitive, nonché quelle derivate, sono contrassegnate dal *conatus agendi*, ma mentre nella materia esiste «una forza insita, che si determina all'occasione dell'altro corpo, o rispetto ad esso»⁶ – spinta che, come avremo modo di vedere, consiste nell'elasticità del corpo respinto da un altro –, nell'entelechia primitiva s'inserisce la percezione («Ogni

⁴ *Ivi*.

⁵ G. W. LEIBNIZ, *Ohne Überschrift, in Betreff der Seele der Thiere*, in GP, Bd. VII, p. 329, tr. it. in SF, vol. II, p. 720.

⁶ G. W. LEIBNIZ, *Specimen...*, in GP, Bd. VII, p. 313, tr. it. in SF, vol. I, p. 252.

entelechia prima ha una qualche variazione interna, secondo la quale variano anche le azioni esterne. Ora la percezione non è altro che la stessa rappresentazione interna della variazione esterna»⁷), che nelle entelechie superiori viene affiancata dalla volontà. Espressioni tutte della trasformazione del principio dinamico che contraddistingue la natura di tutto l'esistente, così come testimonia un passo leibniziano assai inquietante: «che ogni corpo, per quanto piccolo, abbia parti infinite in atto, e che in ogni pulviscolo vi sia un mondo di innumerevoli creature (cosa che risulta in molti modi), consegue dal fatto che ogni porzione di materia è agitata dai movimenti di tutto l'universo, e subisce qualcosa da tutte le altre parti di materia, per quanto distanti, in proporzione alla distanza»⁸. In ogni corpo esistono corpi in numero infinito, perché ogni corpo è divisibile all'infinito nel senso che le parti sono infinite in atto.

Ciò che qui interessa in modo preminente è di definire il movimento fisico come presupposto del movimento percettivo e cognitivo in genere nell'orizzonte di quella sostanza che Leibniz prevederà all'interno dell'ambizioso progetto teorico di una *Hypothesis physica nova*, molto prima cioè della concettualizzazione matura della monade e contemporaneamente ancora prima della formulazione più piena del punto metafisico. Che equivale a dire prima che la fisica e la metafisica si riunissero nel sistema, ad incontrarsi nello spazio di un territorio comune e condivisibile.

Come ha avuto modo di ripetere più volte il Belaval⁹, Leibniz non utilizzò mai la stesura francese dei cartesiani *Principia philosophiae*, ma solo la prima edizione latina del 1644 e subito cominciò a mettere per iscritto le polemiche e le perplessità che quella lettura non finì mai di procurargli. Prima delle *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, datate 1692, cioè dopo la pubblicazione del *Discours de Méthaphysique* e prima dei *Nouveaux Essays*, Leibniz compila un abbozzo del lavoro componendo quello scritto che la catalogazione di Rivaud pone sotto il titolo arbitrario di *De Cartesii erroribus* e con la probabile data antecedente al 28

⁷ G. W. LEIBNIZ, *Ohne Überschrift, in Betreff...*, in GP, Bd. VII, p.329, tr. it. in SF, vol. II, p. 721.

⁸ G. W. LEIBNIZ, *Specimen...*, in GP, Bd. VII, p. 315, tr. it. in SF, vol. I, p. 254. Si vedano anche gli *Eclaircissement des difficultés que M. Bayle a trouvées dans le Système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, in GP, Bd. IV, p. 523, tr. it. in SF, vol. I, p. 215, dove il Leibniz non esita ad affermare: «Quanto al movimento, ciò che c'è di reale è la forza o la potenza, cioè quanto in esso, nel momento attuale, implica un mutamento per l'avvenire. Il resto si riduce a fenomeni e a rapporti».

⁹ Cfr. Y. BELAVAL, *Études leibniziennes*, Paris, 1976, in particolare il capitolo dedicato alle *Premières Animadversions sur les 'Principes' de Descartes*, pp. 57-85.

dicembre 1675. Belaval nel 1976 pubblica per la prima volta questo lavoro presentandolo opportunamente come una delle prime letture dirette compiute da Leibniz sui *Principia* di Descartes e sottolineando come esso rappresenti soprattutto la possibilità di fare il punto sulla meccanica leibniziana fino al 1675: «Ces premières *Animadversiones* sur le *Principia*, - puntualizza il Belaval - c'est avant tout l'auteur de l'*Hypothesis physica nova* qui les écrit»¹⁰.

Gran parte dell'attenzione del Leibniz si concentra, com'è facilmente prevedibile, sulla critica alla nozione di estensione che soprattutto nelle successive *Animadversiones* si soffermerà sull'aver il Descartes tralasciato l'idea di impenetrabilità. Così suona, nella preziosa trascrizione del Belaval, il commento leibniziano ai punti 4 e 11 della seconda parte dei *Principia*: «Naturam corporis in extensione ait consistere, caetera enim ex corpore tolli posse salva, ut sic dicam corporalitate. Mihi videtur esse qualitatem quandam praeter extensionem quae a corpore tolli nequeat nempe impenetrabilitatem, seu quae facit, ut corpus corpori cedat; nec video quomodo ea possit ab extensionem derivari»¹¹. La necessità, cioè, che un corpo per occupare un luogo debba aspettare che un altro corpo gli lasci il posto è un attributo che non può derivare dall'essere esteso. Descartes aveva, da parte sua, affermato che «la natura della materia, cioè del corpo, in generale non consiste nell'essere una cosa dura o pesante o colorata o che tocca in qualche altro modo i sensi, ma soltanto nell'essere una cosa estesa in lunghezza, larghezza e profondità»¹². Nello *Specimen* del 1698 Leibniz sarà maggiormente esplicito quando affermerà che «l'essenza dei corpi deve essere posta non nell'estensione e nelle sue modificazioni, cioè nel movimento e nella figura (che implicano qualcosa di immaginario, al pari del calore, del colore e di altre qualità sensibili), ma nella sola potenza di agire e di resistere, che percepiamo, non già con l'immaginazione, ma con l'intelletto»¹³. Il movimento implica dunque qualcosa che abbia legami con l'immaginario, cioè con una produzione che abbia in sé il senso dell'incompleto, tale cioè da congiungersi in modo determinante alle facoltà sensoriali; ma contemporaneamente la potenza di agire o resistere è dovuta all'azione dell'intelletto chiamato in causa non con il *concupere*, bensì con il *percipere*. L'essenza dei corpi non è in quel movimento, ma in questa potenza di movimento.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, pars II, IV, in *Id.*, *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, tr. it. Torino, 1981, p. 639.

¹³ G. W. LEIBNIZ, *Specimen...*, in *GP*, Bd. VII, p. 314, tr. it. in *SF*, vol. I, p. 254.

La contestazione non è nella scarsa supremazia della nozione di estensione rispetto a quella di impenetrabilità, ma nel fatto che «la nozione dell'estensione non è primitiva, ma risolubile. Infatti, nell'estensione si richiede che vi sia un tutto continuo, in cui più cose esistano simultaneamente»¹⁴. Mentre la durezza, la pesantezza e le altre qualità enumerate da Cartesio sono prerogative soltanto di alcuni corpi particolari, l'impenetrabilità lo è di tutti i corpi; l'esempio che Leibniz porta è inequivocabile: «Come se immaginassimo che in un cubo nello stesso momento e con eguale celerità s'imbattersero sei altri cubi, anch'essi affatto eguali e simili, in modo che ciascuno di essi con un suo angolo corrisponda esattamente all'angolo del cubo ricevente; ciò posto, sarà impossibile che lo stesso cubo accogliente, o una parte di esso, si muova, sia che venga pensato come rigido sia come flessibile»¹⁵. Questo perché «il corpo non cede il suo luogo a un altro corpo omogeneo se non può allontanarsi verso un altro luogo»¹⁶. In altre parole, l'estensione deve presupporre e accompagnarsi ad un principio dinamico che non è solo del soggetto in estensione, ma anche degli altri soggetti estesi, cioè deve verificarsi in un tutto armonico: senza questo assunto esisterebbe solo quiete priva di espressione. Non a caso, predominante si afferma la definizione della quiete relativa all'altrui corporalità, che si «dimostra di fatto inesistente, perché «utile est id ut immobile supponi quod perenne et late fusum est»¹⁷. Se immaginiamo, infatti, due corpi in movimento sull'orbita della terra, uno da oriente verso occidente e l'altro in direzione opposta, ci riteniamo in diritto di supporre il corpo maggiore, ossia la terra, in riposo, perché nella fisica cartesiana «il movimento e la quiete sono nel corpo soltanto due modi diversi»¹⁸. Ma nella trattazione leibniziana non vi è posto per il corpo in quiete, dovendo il moto giustificare e spiegare tutte le cose che accadono al corpo, in piena armonia con gli accadimenti dell'anima, spiegati attraverso la percezione. Ed è proprio in virtù di questa negazione che Leibniz può proporre il suo sistema dell'armonia prestabilita, dove le cose consentono tra di loro per mezzo di principi esclusivamente dinamici, chiamati percezioni per l'anima e moti per il corpo. Il concetto di armonia prestabilita coinvolge la materia nella sua coerenza di azione e soddisfa insieme una richiesta di ordine fisico e una di ordine metafisico.

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, pars I, art. 52, in *GP*, Bd. IV, p. 364, tr. it. in *SF*, vol. II, p. 79.

¹⁵ *Ibid.*, pars II, art. 4, in *GP*, p. 367, tr. it. in *SF*, p. 83.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ Y. BELAVAL, *Premières Animadversiones...*, cit., pars II, n. 30 fig. 1, p. 79.

¹⁸ R. DESCARTES, *op. cit.*, pars II, XXV, p. 649.

Contemporaneamente, rivela che comune denominatore causale di simile armonia generale è un dio e mantiene intatto il principio fisico, secondo il quale un corpo riceve movimento (forza) dall'urto di un altro agente. Al movimento, di cui il dio aristotelico è puro motore-non-mosso, Leibniz sostituisce un'idea più moderna di Armonia, che usa il moto solo in quanto forza e di quest'ultima utilizza lo sforzo di approssimazione all'infinito. Così, una delle più importanti leggi della natura corporea sta nel fatto che «ogni corpo è mobile, e può ricevere qualunque grado di velocità e di lentezza, nonché qualsiasi direzione»¹⁹.

Ma soffermiamoci brevemente sulla lettura diretta di ciò che per Leibniz definisce realmente il moto in quanto tale, definizione che segue la lettura del XXV paragrafo dei principi cartesiani, dove viene detto che il moto è «il trasporto di una parte della materia, ossia di un corpo, dalla vicinanza di quei corpi che lo toccano immediatamente e sono considerati in stato di quiete, alla vicinanza di altri»²⁰. Leibniz risponde a quest'affermazione ribaltando del tutto il problema: «*motum definit per corporum translationem ex vicinia corporum, sed mihi videtur corporis naturam per motum explicandam*»²¹. Il procedimento che si propugna è manifestamente opposto a quello cartesiano, in quanto è la stessa essenza del corpo che ha bisogno di essere chiarita mercè il movimento e non è quest'ultimo che è da analizzare per mezzo della sostanza: con il procedimento cartesiano - lamenta Leibniz - «non si può mai definire quale sia la cosa che si muova»²² non solo, ma si finisce per essere nell'impossibilità di conferire realtà al movimento, perché si evita di prendere in esame la causa del moto. Il mutamento di luogo di un corpo è una derivazione dell'avere il corpo in se stesso causa, forza e azione del movimento e non è lo spostamento la definizione causale del moto. È a questo punto che Leibniz è costretto e invitato dal testo a considerare il movimento di un corpo nella sua causa immediata, vale a dire il movimento di un corpo all'interno di un sistema di corpi in moto.

L'incontro di Leibniz con la terza legge cartesiana sul moto dei corpi rappresenta il punto di maggiore chiarezza della sua stessa posizione teorica e indica in maniera efficace il rapporto della sostanza che si muove con le altre sostanze mobili. Il tema della trasmissione del movimento da un corpo all'altro è reso scottante per-

¹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Specimen...*, in GP, Bd. VII, p. 317, tr. it. in SF, vol. I, p. 257.

²⁰ R. DESCARTES, *op. cit.*, pars II, XXV, p. 649.

²¹ Y. BELVAL, *Premières Animadversions...*, cit., pars II, n. 25, p. 79.

²² G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones...*, pars II, art. 52, in GP, Bd. IV, p. 380, tr. it. in SF, vol. II, p. 86.

ché nella disputa è proprio il livello metodologico che si differenzia: qui abbiamo a che fare con un concetto del moto definibile essenzialmente in rapporto alla sostanza metafisica. La dichiarazione di comunicabilità dei moti finirebbe per scontrarsi con il principio d'impenetrabilità dei corpi stessi, così come avvertirà anche Vico nel dire che «comunicare un moto equivarrebbe a penetrare in un corpo»²³ dal momento che «il modo di una cosa è qualcosa che nemmeno col pensiero si può separare dalla cosa di cui è modo»²⁴.

La terza legge di natura, dunque, così come viene enunciata da Cartesio, dichiara che un corpo, incontrandosi con un corpo la cui resistenza è maggiore della sua forza di progressione, dapprima perde la sua determinazione, ossia la direzione del moto stesso, e conserva il movimento, infine si scontra con l'altro corpo. Il corpo, invece, che possiede minore resistenza, perde soltanto il movimento che ha fornito. Questo procedimento è reso possibile dall'accertata differenza tra determinazione e movimento vero e proprio, in quanto la prima può essere soggetta a distruzione, mentre il movimento non può mai andar perduto. Non solo, ma è anche reso possibile dall'azione divina, che s'impegna a garantire presente sempre la stessa quantità di movimento. Entrambe le giustificazioni sono per Leibniz inconcepibili, perché «si determinatione ablata cessat motus non posse rationem reddi novae determinationis fateor partem motus servari quae servari potest, sed hoc non sufficere (sine Elaterio, infra ex reflexionibus patebit)»²⁵ e ancora «posito pleno non facile corpus ab alio corpore impelli, atque ideo corpori impellenti aliquid decedere, sed sine Elaterio non utique tantundem»²⁶, quindi non può comunicare la stessa quantità di movimento che perde. Con l'introduzione dell'Elasticità, si perde da subito la possibilità di conferire al movimento perduto nello scontro un'esatta quantificazione secondo il metodo fin qui previsto. Il tema dell'essere elastico permette in fondo la reintroduzione di una fisica qualitativa e finalistica, pur nell'ammissione di un concetto di sostanza basato sul movimento. «Omnia corpora sensibilia ob aetheris circulationem per hypothesein nostram sunt Elastica»²⁷ aveva affermato

²³ G. B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, cap. IV, § VI, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 283.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ Y. BELAVAL, *Premières Animadversions...*, cit., pars II, n. 40, p. 80.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ G. W. LEIBNIZ, *Theoria motus concreti*, in *GP*, Bd. IV, p. 188. Così anche «da spinta che un corpo riceve da un altro, è l'elasticità del corpo stesso, che è respinto dall'altro. E la causa dell'elasticità è il movimento interno delle parti del corpo elastico» (ID., *Specimen...*, in *GP*, Bd. VII, p. 313, tr. it. in *SF*, vol. I, p. 252).

Leibniz prima delle *Animadversiones*, ossia nella *Theoria motus concreti*.

È proprio l'elasticità che permette a Leibniz di modificare la reazione del corpo al movimento subito o agito; infatti egli non ha difficoltà a dichiarare che «se Cartesio avesse considerato che ogni corpo, scontrandosi con un altro, prima di deviare perde del suo progresso, poi si arresta, poi infine recede, ma non con un salto ma per gradi, da una determinazione all'opposta, avrebbe stabilito altre regole del movimento»²⁸. La stessa quantità di moto si conserva solo quando i corpi tendono verso la stessa direzione, cioè hanno uguale determinazione, e sono per di più uguali; in caso diverso è da prendere in considerazione sempre il ruolo giocato non più da un movimento quantificato, ma soprattutto da un movimento che includa l'elasticità come possibilità di mantenere inalterato il principio armonico dell'universo. E questo principio armonico risiede nella progressione ordinata, che non prevede salti né interruzioni, ma solo continue e armoniche progressioni all'infinito. Così «il moto a poco a poco decrescente, finisce nella quiete e l'ineguaglianza continuamente diminuita si tramuta in esatta uguaglianza; sicché la quiete può considerarsi come un moto infinitamente piccolo o come una lentezza infinita e l'eguaglianza come un'ineguaglianza infinitamente piccola; con questa ragione qualsiasi cosa, sia sul moto che sull'ineguaglianza in genere è stata dimostrata, e tale interpretazione dev'essere verificata anche in merito alla quiete e all'eguaglianza, così che la regola della quiete o dell'eguaglianza si possa concepire come un caso speciale della regola sul moto o di quella sulla ineguaglianza. Se ciò non accade, va ritenuto per certo che le regole sono disarmoniche e mal concepite»²⁹. La quiete si converte così in un movimento condotto all'infinito e d'infinita piccolezza; questa sua approssimazione mai realizzantesi al nulla la fa ritenere una regola del movimento stesso. È il movimento di trasformazione progressiva che si fa regola ed ingloba la quiete come eccezione regolamentata; principio questo che Leibniz applica anche ad altri ambiti, come per esempio quello biologico, dove afferma che come «ogni generazione di un animale non è altro che una trasformazione dell'animale stesso già vivente e come un accrescimento che lo rende sensibile, così sembra che, con lo stesso ragionamento, si possa sostenere che ogni morte è una trasformazione del vivente in qualche altro animale minore, come una diminuzione, con la quale ritorna ad essere insensibile»³⁰.

²⁸ G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones...*, pars II, art. 44, in GP, Bd. IV, p. 374, tr. it. in SF, vol. II, p. 94.

²⁹ *Ibid.*, art. 45, in GP, p. 376, tr. it. in SF, p. 96.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, *Specimen...*, in GP, Bd. VII, p. 315, tr. it. in SF, vol. I, p. 255.

Il meccanismo dell'elasticità, connesso ad un'estensione prima di tutto impenetrabile, permette di chiarire l'utilizzo leibniziano della nozione di Forza, che interviene allorché ci si mostra convinti dell'importanza di considerare la quantità di effetto prodotta dal movimento. Il celeberrimo paragrafo XVIII del *Discours de Métaphysique*, dove viene celebrato l'ancor più famoso errore di Cartesio spiega come «questa considerazione della forza distinta dalla quantità del movimento è abbastanza importante non solamente nella fisica e nella meccanica (...) ma anche nella metafisica per meglio comprendere i principi»¹¹. Non è la stessa quantità di movimento che viene lasciata intatta nell'universo, ma esclusivamente la medesima quantità di forza, che non può essere distrutta bensì convertita in progressione graduale, perché la forza non si estingue, ma si trasforma rimanendo intatta.

II. Al mero concetto di estensione bisogna – e lo vedremo poi nel particolare – sostituire quello più complesso di forza che, anche se di natura metafisica, si mostra intellegibile. Questa forza è ciò che rende la materia capace di agire e di resistere: è il punto mediano tra la possibilità e l'azione, tale da comportare sempre uno sforzo, un conato. «La natura della sostanza necessariamente richiede ed essenzialmente implica un progresso, od un mutamento, senza il quale non avrebbe affatto la forza di agire»¹². La fondazione dell'Atomo di sostanza permette agevolmente a Leibniz di trovare una via mediana tra l'iter metafisico e quello fisico, dato che «la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la metaphysique»¹³, come ebbe modo di affermare in un passo della prima stesura dal *Systeme nouveau*, poi eliminato nella seconda edizione.

Questo tema della sostanza espressa e composta nell'orizzonte della dinamica era già stato da Leibniz messo in discussione in uno scritto precedente, ossia nel *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* risalente al 1694. Qui si entra subito nel vivo della questione: è di metafisica che si tratta non solo, ma è anche di metafisica alla maniera aristotelica, dal momento che è ancora chiamata *prima philosophia*. Ma questa filosofia prima deve trovare applicazione anche nelle scienze fisiche e matematiche, chiarendo concetti che apparentemente sembrano non appartenere a questa

¹¹ G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, XVIII, in GP, Bd. IV, p. 444, tr. it. in SF, vol. I, p. 85.

¹² G. W. LEIBNIZ, *Specimen...*, in GP, Bd. VII, p. 318, tr. it. in SF, vol. I, p. 258.

¹³ G. W. LEIBNIZ, *Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps (Erster Entwurf)*, in GP, Bd. IV, p. 472.

disciplina. Si manifesta così la forza attiva e la sua differenza dalla scolastica *potentia activa*: «La forza attiva, infatti, differisce dalla potenza nuda conosciuta dalle scuole, giacché la potenza attiva degli scolastici, cioè la *facoltà*, non è altro che la possibilità prossima di agire, la quale ha bisogno di un qualche stimolo esterno o eccitamento per passare in atto. Ma la forza attiva contiene in sé un atto o ἐντελέχεια ed è qualcosa di mezzo fra la *facoltà* di agire e la stessa azione, ed implica il *conatus*»⁵⁴. Mentre, dunque, la *potentia scolastica* si esprimeva come *propinqua possibilitas agendi*, la *vis activa* leibniziana è il termine medio tra la *facultas agendi* e l'azione stessa, procurando spazio all'intervento del *conatus*. Quest'ultimo si presenta come *virtus agendi*, come capacità di azione che fa sì che l'esser sostanza implichi sempre il non dover mai cessare di agire. L'essenza della sostanza non è perciò nel suo essere estesa, ma nel suo essere in movimento e nel ritenere impossibile in natura qualsivoglia *corpus quiescens*. È quel che Leibniz vorrà dire nelle *Animadversiones* allorché ipotizzerà l'esistenza nella materia di una «forza o potenza di azione che costituisce il passaggio dalla metafisica alla natura, dalle cose materiali a quelle immateriali»⁵⁵ o quando ribadirà che le leggi generali della natura e i principi meccanici non possono essere spiegati «attraverso la sola quantità o la considerazione delle verità geometriche e che in essi piuttosto inerisca alcunché di metafisico, indipendente dalle nozioni che offre l'immaginazione e da riferirsi a una sostanza priva di estensione»⁵⁶. Una sorta di novella utilizzazione, dal momento che il rapporto tra *conatus* e movimento è rapporto basilare tra principio di realtà e principio d'immaginazione.

Il pericolo e l'avvertimento del rischio che l'utilizzo della *facoltà immaginativa* comporta per le teorizzazioni della filosofia moderna viene maggiormente avvertito quando è alla fisica e alla matematica, territori dominati dalle verità di ragione, che l'*immaginatio* può fare da riferimento. La riflessione leibniziana sul *conatus* in ambito fisico è il tentativo di proporre un'alternativa alla spinta *immaginativa*, collegandola al dato intellettuale.

Non a caso il concetto di *conatus* è estraneo alla teorizzazione

⁵⁴ G. W. LEIBNIZ, *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione substantiae*, in GP, Bd. IV, p. 469, tr. it. in SF, vol. II, p. 702. Secondo il Nicolosi il rimando leibniziano alla scolastica «non solo è continuo, ma è anche dovuto ad un'esplicita adesione di fondo alla dottrina scolastica. Basti per esempio, il recupero del termine e del concetto di *entelechia* per la dottrina della monade» (S. NICOLOSI, *Il dualismo da Cartesio a Leibniz*, Venezia, 1987, p. 201).

⁵⁵ G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones...*, pars II, art. 64, in GP, Bd. IV, p. 391, tr. it. in SF, vol. II, p. 97.

⁵⁶ *Ivi*.

cartesiana, all'interno della quale lo scarto qualitativo tra immaginazione e intuizione è assai ben delineato con la proposta di un metodo capace di mettere in atto qualsiasi trabocchetto nel quale far cadere la propensione immaginativa. Il movimento in quanto fenomeno intellettuale «deve allontanare le sensazioni e, per quanto possibile, spogliare l'immaginazione da ogni impressione distinta»³⁷. Mentre per Descartes è possibile postulare un'intuizione pura, avulsa del tutto dall'influenza del sensibile e dalle sue macchinazioni immaginarie, per Leibniz il principio evolutivo che regola l'apparato percettivo nega la possibilità di un movimento intellettuale completamente estraneo all'immaginazione: «il arrive que l'imagination contribue l'éclaircissement de l'idée»³⁸.

Una esplicita definizione del *conatus* è reperibile nella sua *Theoria motus abstracti*, parte integrante di quella *Hypothesis physica nova* che doveva costituire una risposta specifica al tema del movimento nell'universo. Questa la definizione che Leibniz ne fornisce: «Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus. Unde quicquid movetur, quantumque debilitur, quantumque etiam sit obstaculum, conatum per omnia obstantia in pleno propagabit in infinitum, ac proinde omnibus aliis imprimet conatum suum»³⁹.

III. Il conato si colloca all'origine del moto e anche all'origine della sua fine, all'origine della coesione e anche dell'allontanamento delle parti; esso – dice Leibniz – sta al moto come il punto allo spazio, intendendo per punto non qualcosa la cui parte è nulla, ma solo ciò la cui estensione è nulla (in quanto in natura non vi possono essere punti senza parti e due punti insieme non formano unità), perché «alla nozione di estensione o di varietà, deve essere aggiunta l'azione»⁴⁰, ossia il movimento del *conatus*. Il destino di questo è

³⁷ R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, XII, in ID., *Opere filosofiche*, cit., p. 88.

³⁸ Y. BELVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960, p. 178. Si veda anche G. TOGNON, *L'immaginazione nella filosofia di Leibniz*, in «Lexicon Philosophicum», 1988, 3, pp. 37-70.

³⁹ G. W. LEIBNIZ, *Theoria motus abstracti*, in GP, Bd. IV, p. 224. Ricordiamo quel che ne dice Belval: «la matière devient divisible à l'infini et, ainsi, tout, dans l'univers s'anime d'une force qui, appliquée à cette divisibilité infinie, rend possible une *vis elastica* première, alors que l'*Hypothesis* faisait de l'élasticité une réaction passive du corps, la réponse, aux mouvements communiqués par le choc, du mouvement communiqué par la circulation de l'éther» (*Études...*, cit., p. 73). Cfr. anche M. GUEROUULT, *Dynamique et métaphysique leibnizienne*, Paris, 1934.

⁴⁰ G. W. LEIBNIZ, *Obne Überschrift, über die rechte Methode der Behandlung der Philosophie und der Theologie*, in GP, Bd. VII, p. 326, tr. it. in SF, vol. II, p. 688.

legato indissolubilmente al movimento e non ha consistenza alcuna senza di esso; «nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis»⁴¹. Questione di grande importanza, in quanto contribuisce a determinare la distanza tra uomo e bestia e in più rafforza l'originaria idea leibniziana caratterizzante la sostanza; il corpo «non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione»⁴². In altre parole, il *conatus* sopravvive in funzione e nella durata del movimento, ma di questo stesso perde subito memoria e con essa di tutte le attività legate alla struttura autenticamente immaginativa, cioè l'apparato delle passioni e la stessa struttura del pensiero. «Così, del pari, avrebbero ragione Hobbes e gli altri, i quali concepiscono che tutte le cose sono corporee, perché sono persuasi che soltanto ciò che è corporeo può essere spiegato distintamente e con immagini. Ma essi stessi sono giustamente confutati dalla forza attiva che è nei corpi, che non deriva da realtà di immaginazione»⁴³, ma dall'intelletto agente. Il conato rappresenta la capacità di azione della sostanza e deve essere allontanato necessariamente da una facoltà connettiva incapace di far corrispondere gli effetti alle cause se non nella dimensione esclusivamente percettiva, maggiormente fissata allo stadio animale. L'estensione e l'impenetrabilità definiscono soltanto la materia prima: con l'aggiunta del movimento perveniamo alla materia seconda.

Rispetto a Descartes, Leibniz non può continuare a definire il moto in riferimento ai corpi vicini, perché ha bisogno di spiegarlo attraverso la sua stessa causa, cioè ha bisogno di definirne l'inizio, l'*initium actionis*, ossia il *conatus*, che è per sua natura indistruttibile e perciò continuo. Il passaggio dall'*Hypothesis* alle *Animadversiones* avviene attraverso la considerazione della forza e della massa, nonché attraverso una diversa manipolazione del concetto d'immaginazione.

La formulazione del *conatus* presente nei *Nouveaux Essais* troverà applicazione esclusivamente all'interno della dinamica percettiva qualificandosi come tendenza cosciente verso l'azione nel raggiungimento delle percezioni chiare e distinte e contrapponendosi così all'azione dell'*appetitus*, rappresentante uno slancio involontario verso le percezioni confuse. Questa precedente utilizzazione del ter-

⁴¹ G. W. LEIBNIZ, *Theoria motus abstracti*, in GP, Bd. IV, p. 225.

⁴² *Ivi*.

⁴³ G. W. LEIBNIZ, *De ipsa natura, sive de vi insita actionibus creaturarum pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* in GP, Bd. IV, p. 508, tr. it. in SF, vol. I, p. 236.

mine in ambito fisico ne costituisce l'antecedente teorico e si chiarisce nella differenza che la separa dall'*impetus*, concetto appartenente alla Meccanica, e dal *nisus*, intervenuto solo nella *Theoria motus concreti*, «qualis est a motu musculorum»⁴⁴, che ne rappresentano, d'altra parte, degli espedienti di accrescimento.

Così come per Vico, dove «la natura è moto; di codesto moto la virtù indefinita di muovere è il conato; chi eccita codesta virtù è una mente infinita e immota in sé, cioè Dio. Le opere della natura, condotte a termine dal moto, cominciano ad essere fatte dal conato: ciò, affinché la genesi delle cose segua il moto, il moto il conato, il conato Dio»⁴⁵, il movimento viene stratificato e reso evolutivo dalla gradualità delle operazioni fisiche che permettono nello specifico l'attività umana.

Il *conatus* si propaga tendenzialmente all'infinito, ciononostante non è chiamato a comunicare la propria forza alle altre sostanze che incontra, ma solo a scoprire limiti e determinazione di un conato comunque e sempre preesistente. Il *conatus* è esso stesso approssimazione all'infinito; il concetto di tendenza che viene chiamato a rappresentare l'essenza del corpo esplicita la forte componente dialettica del pensiero leibniziano. Tra la possibilità e l'azione esiste un termine intermedio rappresentato dalla possibilità di azione, che non è più possibilità e non è ancora azione; è un attimo sospeso che determina il movimento in quanto forza. *Virtus, conatus e motus* sono le tre chiavi che permettono di accedere all'ipotesi fisica leibniziana, basata sulla convinzione che anche la completa cessazione del movimento è in grado di essere rinnovata al momento opportuno, soltanto sopita sotto le spoglie di una quiete fittizia; «ordinarium nulla extra ordinem actio est, et quiescunt, nisi quatenus abripiuntur motu massarum universalem»⁴⁶.

Il tema precedentemente elaborato nel *De primae philosophiae Emendatione* torna in uno scritto un po' più tardo, nel *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* del 1707 dove, cercando la radice della realtà dei fenomeni, Leibniz si trova a dire che «quanto ai corpi possono dimostrare che non soltanto la luce, il calore, il colore ed altre simili qualità sono apparenti, ma anche il moto, la figura e l'estensione. E se qualcosa è reale, non può essere

⁴⁴ G. W. LEIBNIZ, *Theoria motus concreti*, in GP, Bd. IV, p. 186.

⁴⁵ G. B. VICO, *op. cit.*, cap. IV, III, p. 279. Su questo tema e sul rapporto Vico-Leibniz si può vedere P. CAPEZZUOLI, *Vico e Leibniz. Problematiche metafisiche per la definizione di una storia dell'uomo scorrazzata come scienza*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», 1983, pp. 177-210.

⁴⁶ G. W. LEIBNIZ, *Theoria motus concreti*, in GP, Bd. IV, p. 196.

che la capacità di agire e di subire, ed in questo (che equivale alla forma e alla materia) consiste la sostanza dei corpi. Quei corpi che non hanno forma sostanziale sono meri fenomeni o comunque aggregati di enti veri. Le sostanze hanno una materia metafisica o potenza passiva, in quanto esprimono qualcosa in modo confuso; attiva in quanto la esprimono distintamente»⁴⁷. Agire è dunque sinonimo di perfezione e subire lo è d'imperfezione, con eco inequivocabilmente spinoziana, che risuona nell'*Ethica* con parole simili: «Quanta più perfezione una cosa ha, tanto più agisce e tanto meno patisce, e, viceversa, quanto più agisce, tanto più è perfetta»⁴⁸. Nella stretta connessione che lega l'azione alla perfezione, s'insedia nei testi leibniziani lo stadio medio del possibile. La materia trova una sua collocazione all'interno di tale dinamica cognitiva, essendo componente basilare delle entelechie, sostanze esclusivamente attive che hanno per questo bisogno di un principio passivo per essere complete. «La materia è qualcosa di meramente passivo, giacché i suoi attributi e le sue varietà non implicano alcuna azione. E fino a quando nel moto consideriamo soltanto la varietà del luogo, della grandezza e della figura, non consideriamo nulla che non sia passivo»⁴⁹ – cioè nulla che non sia legato alla struttura immaginativa – così come hanno fatto i cartesiani i quali, negando questo principio, hanno tra l'altro negato la percezione alle bestie, rendendo impossibile spiegare la percezione ed insieme ad essa il principio dell'azione e del movimento.

La materia è un essere incompleto, dacché manca della sorgente delle azioni; ma «l'estat de l'ame, comme de l'atome, est un estat de changement, une tendance; l'atome tend à changer de lieu, l'ame à changer de pensée; l'un et l'autre de soy change de la maniere le plus simple et la plus uniforme, que son estat permet»⁵⁰. Lo scarto tra l'atomo e la monade consiste in un'accettazione più o meno accentuata del particolare, capace di rimanere tale nella propria individualità.

La considerazione del ruolo e della determinazione della materia è solo il punto di partenza della polemica leibniziana contro la fisica di Descartes, che costituisce il materiale più cospicuo della riflessione del Leibniz sul tema del movimento. Tema che garantisce

⁴⁷ G. W. LEIBNIZ, *De modo...*, in GP, Bd. VII, p. 322, tr. it. in SF, vol. II, p. 718.

⁴⁸ B. SPINOZA, *Ethica*, pars IV, prop. 40, a cura di S. Giaretta, tr. it. Torino, 1981, p. 326.

⁴⁹ G. W. LEIBNIZ, *Obne Überschrift, in Betreff...*, in GP, Bd. VII, p. 328, tr. it. in SF, vol. II, p. 719.

⁵⁰ G. W. LEIBNIZ, *Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Boyle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie preétablie*, in GP, Bd. IV, p. 562.

a Leibniz la possibilità di costruire un ponte ben saldo tra la dottrina del movimento dei corpi e la costituzione delle unità monadiche, giocando continuamente sulla convinzione della fondatezza della dottrina scolastica delle forme indivisibili, pur errata nella sua applicazione meccanica; «la natura infatti ha come un impero nell'impero, e, per così dire, un duplice regno, quello della ragione e quello della necessità, quello delle forme e quello delle particelle della materia»³¹. Il punto metafisico è la sorgente d'azione e ciò che attribuisce realtà; il punto matematico è solo un suo strumento simbolico, quello fisico una sua apparenza momentanea. Lo sforzo leibniziano sarà tutto teso a dimostrare, contro ma attraverso Cartesio, che la natura del movimento è una natura metafisica, determinata non solo dallo spostamento, bensì anche e soprattutto dall'essere in sé causa di questo.

In una lettera a Philipp, bibliotecario e uomo di corte al quale Leibniz scrisse alcune importanti pagine riguardo alla sua posizione verso il filosofo francese, leggiamo: «i peripatetici mi stimano un cartesiano e i cartesiani si meravigliano che non mi arrenda a tutti i loro pretesi lumi. Poiché, quando parlo con persone infatuate della scolastica, che trattano con disprezzo Descartes, io esalto lo splendore delle sue qualità, ma quando ho a che fare con un cartesiano troppo zelante, sono obbligato a cambiare tono, al fine di abbassare un po' quella troppo alta opinione che essi hanno del loro maestro»³² laddove prima aveva apertamente confessato «che la lettura di Descartes è molto utile ed istruttiva, e senza confronti preferisco aver a che fare con un cartesiano piuttosto che con un uomo uscito da un'altra scuola. Infine considero questa filosofia come l'anticamera di quella vera»³³. Una filosofia vera, dunque, elaborata alla luce di una struttura, come quella cartesiana, che è per Leibniz debole fondamentalmente a livello metodologico, nella sua convinta pretesa di ottenere una certezza assoluta.

Così, in una tra le più celebri epistole leibniziane, quella indirizzata al Thomasius e datata all'aprile del 1669, si legge: «Per la verità chiamo Cartesiani soltanto coloro che seguono i principi di Cartesio, dai quali però devono essere eccettuati grandi uomini come il Verulamio, il Gassendi, lo Hobbes, il Digbeo, il Cornelius di Hoghelande, che il volgo confonde con i Cartesiani, mentre furono eguali a Cartesio o gli furono superiori sia per età sia per inge-

³¹ G. W. LEIBNIZ, *Animadversiones...*, pars II, art. 64, in GP, Bd. IV, p. 391, tr. it. in SF, vol. II, p. 97.

³² G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Philipp* del gennaio 1680, in GP, Bd. IV, p. 286, tr. it. in SF, vol. II, p. 65.

³³ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Philipp* del 1679, in GP, Bd. IV, p. 282, tr. it. in SF, vol. II, p. 61. Cfr. anche S. NICOLOSI, *op. cit.*, p. 202.

gno; quanto a me, professo di essere tutto meno che cartesiano. Ritengo che il principio comune a tutti questi novatori della filosofia è che nulla nei corpi può essere spiegato se non per mezzo della grandezza, della figura e del movimento»²⁴.

Per smentire Cartesio è necessario utilizzare la fisica aristotelica e dimostrare la necessità della conciliazione di questa con la filosofia nuova, cioè riuscire a rispondere ad una obiezione fondamentale: «che Aristotele sembra che parta non dall'assioma che 'il principio di ogni moto è esterno al corpo mosso' ma dall'altro assioma che 'non c'è un processo all'infinito'. Ma per la verità (...) considera attentamente se non sia opportuno congiungere i due assiomi. Infatti, se non si ammette che ciò che è mosso è mosso dall'esterno, non perverremo mai ad alcun processo, tanto meno all'infinito»²⁵. Riprendere Aristotele contro Cartesio equivale per Leibniz ad accettare il rischio di sentirsi rimproverare un troppo stretto legame con la dottrina scolastica e la teorizzazione delle forme indivisibili. Riprendere Aristotele equivale anche ad essere costretto a dimostrare che gli unici enti possibili siano mente, spazio, materia e movimento, che cioè «per spiegare i fenomeni del mondo e rendere possibili le loro cause, non c'è bisogno di altri principi, né possono essercene altri»²⁶. E lo spazio è qui ancora esclusivamente un luogo reale, un «corpo matematico» atto a contenere tutte le cose; la materia è antitipia, ossia «lo spessore, la capacità di riempire lo spazio, l'impenetrabilità che consiste in ciò, che quando due enti si urtano l'un l'altro, si costringono a ritirarsi o a fermarsi: da questa natura dell'impenetrabilità deriva il moto»²⁷. L'essere impenetrabile caratterizza la natura della materia ed insieme ne genera anche il movimento, costringendo un corpo a reagire all'impossibilità della penetrazione. La materia è in sé costituita da questa antitipia, che si manifesta come l'attributo per il quale la materia è nello spazio, e contemporaneamente dall'estensione, che garantisce la continuità di questa materia nello spazio; così, la modificazione dell'antitipia indica ed esprime la varietà di luogo, mentre quella dell'estensione produce la varietà di grandezza e figura, perché l'una è collegata alla spazialità, l'altra alla continuità.

Ma come è possibile riconoscere la corporeità, l'esser cioè cor-

²⁴ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Jacob Thomasius* del 20-30 aprile 1669, in *GP*, Bd. I, p. 16, *tr. it.* in *SF*, vol. II, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, in *GP*, p. 23, *tr. it.* in *SF*, p. 46.

²⁶ *Ibid.*, in *GP*, p. 24, *tr. it.* in *SF*, p. 48.

²⁷ *Ibid.*, in *GP*, p. 24, *tr. it.* in *SF*, p. 47.

po del corpo? Come è possibile esser certi che non s'incorra in un φάντασμα? Bisogna allora chiedersi a questo punto «se non vi sia una qualità sensibile che compete a tutti i corpi e ad essi soltanto ed in virtù della quale gli uomini possano distinguere, come per un segno, ciò che è corpo da ciò che non è corpo. Questa è l'impenetrabilità o ἀντιτυπία congiunta all'estensione. Ciò che gli uomini percepiscono come esteso (...) non perciò lo chiamano subito un corpo, giacché pensano che possa essere una semplice specie o φάντασμα»⁵⁸. Non solo c'è differenza tra movimento ed estensione, ma anche tra estensione e corporeità propriamente detta. I *phaenomena* si dicono per Leibniz *apparentia* quando si dimostrano in disaccordo con i *phaenomena realia*, dei quali all'inizio abbiamo ricordato la definizione; la prova migliore della realtà di un fenomeno - dirà Leibniz qualche anno più tardi - «è il successo della predizione dei fenomeni futuri in base ai fenomeni passati o presenti, sia che la predizione poggi su una ragione o ipotesi fin qui confermata sia che poggi su consuetudine costantemente osservata»⁵⁹. *Ratio* e *consuetudo* rappresentano così i fondamenti utili ad accertare la veridicità della *praedictio* e gli elementi basilari della *ratio* sono non a caso rappresentati dalla conferma sensoriale; conferma che presuppone l'esistenza di una sensibilità che nell'entelechia superiore, a differenza dell'anima dei bruti, si esprime come la percezione di qualcosa di distinto e per di più accompagnata e congiunta all'attenzione e alla memoria, parte integrante della facoltà immaginativa.

È proprio e solo quest'antitipia a provare la realtà del corpo in quanto tale, al punto che gli uomini «ciò che non solo vedono, ma anche toccano, ossia ciò in cui trovano una ἀντιτυπία, questo lo chiamano corpo, mentre ciò che manca di ἀντιτυπία, negano che sia corpo»⁶⁰. Questa caratteristica non è però sola ad informare di sé la natura del corpo e a definirla in maniera essenziale, perché essa consiste «nell'estensione e nell'ἀντιτυπία, insieme congiunte; quella la traggono dalla vista, questa dal tatto e con la congiunzione di questi due sensi noi siamo soliti accertarci delle cose che non sono fantasmi»⁶¹. Dunque l'estensione di un corpo è percepibile per mezzo della vista e l'antitipia lo è mediante il senso del tatto: dalla collaborazione automatica di questi due organi sensoriali perveniamo senza fatica e senza alcun inganno a definire un corpo in quanto corpo. Infatti le nostre percezioni, per quanto parziali, sono sempre

⁵⁸ *Ibid.*, in GP, p. 26, tr. it. in SF, p. 50.

⁵⁹ G. W. LEIBNIZ, *De modo...*, in GP, Bd. IV, p. 320, tr. it. in SF, vol. II, p. 716.

⁶⁰ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Jacob Thomasius*, in GP, Bd. I, p. 26, tr. it. in SF, vol. II, p. 50.

⁶¹ *Ivi.*

necessariamente vere e reali, al contrario della nostra facoltà di giudizio, fonte d'inganno.

Viceversa, possiamo altresì far uso della struttura intellettiva e non sensoriale per stabilire la veridicità di un corpo, ma una siffatta testimonianza non assume uguale valore della percepibilità; infatti, il testo completo dell'affermazione leibniziana suona: «Ciò che gli uomini percepiscono come esteso (anche se in realtà sia sempre un corpo ed abbia *ὄντινότητά*, per quanto da noi non percepibile con i sensi ma con l'intelletto), non perciò lo chiamano subito un corpo»⁶².

La prova dell'esistenza di un corpo in quanto corpo si mescola nella teorizzazione leibniziana con la misura della struttura cognitiva e con la sua interna funzionalità: il caso limite è rappresentato proprio dalla possibilità di esistenza di un ente anche all'interno di una struttura non reale, cioè nel sogno. L'apparizione in quest'ambito di una «speciem montis aurei aut centauri» si manifesta in concomitanza dell'esistenza di un io che sogna realmente. «È certo che il centauro mi appare»⁶³: l'immagine è possibile ed ha valore di certezza. Quel che accade nel sogno, d'altra parte, non può essere reale perché non richiede la partecipazione di tutte le facoltà sensoriali, cioè non genera un fenomeno *vividum, multiplex e congruum*. La riflessione leibniziana sul sogno è sintomaticamente delicata perché sul concetto di realtà si gioca la possibilità netta di distinzione tra sogno e veglia.

Ciononostante, mentre il corpo è un ente reale, anzi ente reale per eccellenza, il moto non lo è affatto, perché ha bisogno, per esserci, di essere prodotto dall'esterno: «il moto nei corpi non è un ente reale; da me è stato dimostrato che tutto ciò che si muove è creato di continuo e che, in qualsiasi istante assegnabile al moto, i corpi sono qualcosa, mentre in qualsiasi tempo intercorrente tra gli istanti nel moto, non sono nulla»⁶⁴. In altre parole, l'estensione che caratterizza il corpo in quanto tale ne garantisce anche e soprattutto la continuità nello spazio; il moto, privo per essenza di estensione, si esaurisce non appena ne viene meno la causa immediata e non appena se ne interrompe la creazione. Il principio di continuità

⁶² *Ivi.*

⁶³ G. W. LEIBNIZ, *De modo...*, in GP, Bd. IV, p. 319, tr. it. in SF, vol. II, p. 715. «In sogno, come si è visto, si percepiscono cose assenti. La facoltà dell'immaginazione è stata definita come la facoltà che ripresenta idee di cose assenti; quando sogniamo dunque immaginiamo» (P. PIMPINELLA, *Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Wolff e Baumgarten*, in AA.VV., *Phantasia-Imaginatio, V° Colloquio Internazionale*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1988, pp. 379-414).

⁶⁴ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Jacob Thomasius*, in GP, Bd. I, p. 26, tr. it. in SF, vol. II, p. 50.

è ancora per Leibniz una via efficace per allontanarsi dalle suggestioni dell'immaginario e costringere la speculazione fisica in una metodologia dell'intelletto; esso, infatti, «può servire a stabilire parecchie verità importanti nella vera filosofia la quale si eleva al di sopra dei sensi e della immaginazione e cerca la ragione dei fenomeni nelle regioni intellettuali»⁶⁵.

Questo principio di continuità che denota, insieme all'attributo della spazialità, la corporeità della materia rappresenta emblematicamente un caposaldo anche nell'ambito della teoria evuzionistica della sostanza. Difatti la sostanza leibniziana non prevede l'inizio o la fine della facoltà vitale, ma esclusivamente la trasformazione in chiave evolutiva, così come la morte ha significato di mero ritorno ad uno stadio maggiormente involuto; in questo modo «le esperienze microscopiche hanno dimostrato (...) che la farfalla non è che lo sviluppo del bruco, e soprattutto che i semi contengono già la pianta o l'animale formato, benché abbia bisogno in seguito di trasformazione e di nutrizione o di accrescimento, per divenire uno di quegli animali che sono osservabili dai nostri sensi ordinari. E come i più piccoli insetti si generano anch'essi per mezzo della propagazione della specie, lo stesso bisogna giudicare dei piccoli animali seminali ancora più piccoli, che quindi non hanno avuto origine che con il mondo»⁶⁶. Seppure questo scritto da ultimo citato risalga al 1702 e sia quindi leggermente più tardo, molte tracce di questo concetto sono ritrovabili in scritti anteriori, come la già menzionata lettera a Jacob Thomasius dove, parlando del movimento, Leibniz si trova a spiegare la generazione, la corruzione e l'alterazione per mezzo del movimento e a dire che «la stessa mutazione è essa stessa generazione o alterazione di enti diversi»⁶⁷ e che «tanto la generazione e la corruzione, quanto l'alterazione si possono spiegare mediante un sottile moto delle parti»⁶⁸. Si trova tra l'altro a concludere su questo argomento riportando nuovamente alla luce il carattere di discontinuità del moto a differenza della materia: «Tutti i mutamenti si possono spiegare mediante il movimento. Né vi fa ostacolo che la generazione è istantanea, mentre il moto è successivo, perché la generazione non è il moto, ma il fine del moto ed il fine del moto è nell'istante; infatti,

⁶⁵ G. W. LEIBNIZ, *Über das Kontinuitätsprinzip (Aus einem Briefe von Leibniz an Varignon)*, in G. W. LEIBNIZ, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Hamburg, 1966, Bd. II, p. 78, tr. it. in SF, vol. II, p. 766.

⁶⁶ G. W. LEIBNIZ, *Considération sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, in GP, Bd. VI, p. 334, tr. it. in SF, vol. I, p. 268.

⁶⁷ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Jacob Thomasius*, in GP, Bd. I, p. 19, tr. it. in SF, vol. II, p. 40.

⁶⁸ *Ivi*.

una qualunque figura è prodotta o generata nell'ultimo istante del moto, così un circolo è prodotto quando all'ultimo momento il moto circolare si conclude⁶⁹. Se il movimento ottiene il radicale cambiamento delle qualità di una sostanza, sortirà altresì la modificazione dell'intera sostanza; per esempio, sottraendo luce o calore si perviene alla privazione del fuoco. Anche questa elaborazione diventa concetto di discriminazione tra l'uomo e la bestia, che possiede anch'essa, contro la negazione cartesiana, percezione e sensibilità. La differenza consiste nel fatto che le anime bestiali si costituiscono come indistruttibili, mentre quelle umane si definiscono immortali, in quanto capaci di conservare sensibilità e coscienza anche nel periodo *post mortem*, cioè di conservare oltre la sostanza anche la personalità, che è in definitiva quel che garantisce la sopravvivenza del principio d'identità⁷⁰. È il principio di trasformazione all'infinito che regola in maniera conclusa e decisiva la mobilità della sostanza come corpo e come anima.

La questione del mutamento della sostanza tramite movimento delle parti viene da Leibniz ulteriormente e sottilmente complicata con l'introduzione della qualità come prodotto di un organo sensoriale, cioè affrontando il problema dell'essenza che «non differisce dalle sue qualità se non in relazione ai sensi»⁷¹. Il filosofo utilizza un esempio assai ricorrente nelle sue opere più tarde, e cioè quello della metafora della città: «come la stessa città offre un aspetto diverso, se la guardi da una torre posta al centro della città, il che è come guardarne l'essenza stessa, che se vi accedi dall'esterno, così è se tu percepisci le qualità dei corpi; e come lo stesso aspetto esterno della città varia, a seconda che ti avvicini dal lato occidentale o dal lato orientale, così variano le qualità a seconda della varietà degli organi». Mentre negli altri passi analoghi è in gioco la molteplicità rappresentativa dei punti di vista, che privilegia essenzialmente la facoltà visiva, qui si tratta della molteplicità dinamica della logica sensoriale, che differenzia le attività dei sensi e i loro movimenti nella definizione di una sostanza unitaria. Ma è ancora, tutto sommato, il tema scottante del rapporto parte-tutto in questa sostanza che non è ancora monade nella sua forma matura, ma si avvia a diventarlo per mezzo di un affinamento parziale delle sue doti d'individualità.

MANUELA SANNA

⁶⁹ *Ibid.*, in GP, p. 20, tr. it. in SF, p. 41.

⁷⁰ Cfr. É. NAERT, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, 1961.

⁷¹ G. W. LEIBNIZ, *Leibniz an Jacob Thomassius*, in GP, Bd. I, p. 19, tr. it. in SF, vol. II, p. 41.