

VICENDA SEICENTESCA DI MINIMI E DI CONATI*

1. Queste poche pagine non sono altro che una stringata sintesi di un ben più esteso lavoro *in fieri*, che verte per intero sullo stesso tema. Si tratta di un tentativo di recupero di quelle istanze problematiche «barocche», capaci infine di inquadrare e di avvalorare anche la particolare dottrina ontologica racchiusa nel *De antiquissima* (e proiettata, poi, nell'ermeneutica intertemporale della *Scienza nuova*).

Ho paura che, data la vastità e l'intricata difficoltà dell'argomento, la mia esposizione avrà tutta l'aria di un semplice schema argomentativo, o addirittura di un congestionato pro-memoria.

Attraverso i miei precedenti lavori, sono giunto alla convinzione che la compattezza strutturale e l'incredibile coerenza del capolavoro vichiano provengono da una precisa dottrina metafisica, contenuta nel *De antiquissima*: quella del *conatus*. Il principio del *verum-factum* – che fa palesemente da ponte tra le due opere – ne costituisce un vistoso corollario in direzione gnoseologica. Scegliendo questo taglio prospettico e sviluppandolo consequentemente, la *Scienza nuova* non è altro che la geniale, particolarissima applicazione di un teorema metafisico, la cui enunciazione e dimostrazione è in sostanza contenuta nell'ormai misconosciuto «libriciuolo».

Ma l'irrinunciabile caratteristica del *Liber metaphysicus* vichiano è anche quella di portare alla luce risolutivamente, persino al di là di un Leibniz, proprio nel decisivo momento rappresentato dalla

* Questo scritto è sulla linea interpretativa tracciata dai due volumi *Il geroglifico della storia e Arbor humanae linguae (Diptychum vicianum)*, Bologna, 1984), nonché degli studi *Uomini di sterco e di nitro* (in BCSV, XX, 1990, pp. 9-76) e *Opzione barocca per il «De antiquissima»* (in *Vico e il pensiero contemporaneo. Atti del Convegno internazionale*, Lecce, 1990). Il tutto prelude a una esposizione sistematica della metafisica vichiana, che uscirà col titolo *L'armario metafisico di Giambattista Vico*, e a un'opera globale sull'ontologia seicentesca, presumibilmente intitolata *Impianti metafisici in età barocca*.

Ringrazio la prof. Marta Fattori che, per un più ampio sviluppo dell'indagine sul termine *conatus* nella filosofia seicentesca, mi ha con grande gentilezza messo a disposizione lo strumentario informatico del Lessico Intellettuale Europeo.

svolta illuministica quell'«ontologia latente» a carattere conativo e antisostanzialistico (o sub-sostanzialistico) che serpeggia per *tutti* i grandi sistemi metafisici barocchi, costituendone l'apertura verso l'«essere».

Leibniz e poi Vico si trovano a fare estreme proposte di rivoluzionarie e «aperte» ontologie, quando ormai la filosofia e la scienza hanno deciso di indirizzarsi verso una più ragionevole, e magari fruttuosa, schematizzazione fissazione semplificazione della realtà (una sorta di «ironico» riduzionismo ontico, insomma una liquidazione di ogni più difficile o astrusa problematica in ordine alle strutture ultime del reale). Se le armonie monadologiche del Lipsiense sono avvertite, negli anni in cui cade la sua morte, come un'incomprensibile musica dell'altro secolo, o come una sorta di sontuosa pietra tombale, il Settecento illuminato non è certo disposto a riaprire un capitolo per le cospiranti esplicazioni conative e per le interrelate circolarità epocali dell'«attardato» Napoletano. Ciò spiega plausibilmente, mi sembra, il sostanziale isolamento e la difficile inquadrabilità di Vico.

Non intendo ricalcare posizioni critiche obsolete, magari ottocentesche, che già hanno inteso enfaticizzare il ruolo della teoria dei punti metafisici per una globale comprensione del pensiero vichiano. Rimane validissima, ovviamente, la vasta tematizzazione magistralmente avviata dal Badaloni. Il mio intento è tuttavia diverso. È per me importante elevare Vico al rango di «pietra di paragone» per l'effettiva comprensione del significato (storico, epocale) dell'intero pensiero metafisico barocco. Non si comprendono né il *De antiquissima* né la *Scienza nuova*, se non si giunge a rintracciare il filo, poi bruscamente spezzato, di un'ontologia sottesa che congiunge, diversificandoli, i grandi sistemi metafisici seicenteschi (ognuno dei quali si può in fondo considerare – nella sua relativa e competitiva diversità, seguendo il modo in cui volle porsi – uno splendido unilaterale sublime fallimento). Per circolarità ermeneutica, d'altra parte, la tensione di pensiero che si instaura, diciamo, da Descartes a Leibniz non giunge a rivelare compiutamente la vera ontologia in giuoco, se viene obliterato Vico, che ne trae le estreme e audacissime conseguenze.

Ecco imporsi, dunque, un lavoro di recupero integrale del *De antiquissima*, da sottoporre – prima di procedere in conformità sul *Diritto universale* e sulla *Scienza nuova* – a una rinnovata esegesi. Ma ciò vuol dire, una volta per tutte, ricostruire nella sua pienezza l'esatto sfondo sia di problemi che di libri in cui Vico si muove, *indipendentemente da ogni preconcetto di arretratezza oppure di progressività*. Mi è apparso chiaro da tempo che lo storiograficamente ubiquo filosofo di Napoli deve pur essere restituito al suo naturale

contesto, la complicante ed enciclopedica biblioteca barocca. Che non è luogo di morte o di polvere, come vedremo.

L'interconnessione tra Vico e il Barocco può risultare però forviante, se non si perviene a una chiara delimitazione mentale di quel «secolo» di pensiero e di civiltà. Non si tratta, ovviamente, di cronologia, ma di rispondenza di strutture. Occorre trovare che cos'è che contraddistingue il pensiero barocco, e poi vedere se davvero questo elemento dominante coinvolge eminentemente Vico.

2. Le prime e fondamentali acquisizioni, o più esattamente le più evidenti e suffraganti rispondenze, mi sembrano essere le seguenti:

I. Al di là di tutti i più diversi e contrastanti enunciati, il secolo XVII trova la sua inconfondibile fisionomia intorno a un'idea latente di armonia (*harmonia, harmonice*), concepita in una forma assolutamente nuova rispetto al secolo precedente: da una armonia intesa staticamente si passa a un'armonia dinamica e conflittuale. Quest'idea riguarda l'intera *musica mundana*, dalla struttura del cosmo alla struttura della mente umana, e dunque anche alla costruzione filosofica.

Spiegare la realtà vuol dire eminentemente disserrare e contemplare, imprimere mentalmente e tensivamente catturare, questa segreta e non facile cifra o struttura. La possibile visione è sempre di sbieco, di scorcio, di taglio, a strappi, a squarci, a lampi. Il luogo del filosofo, in coincidenza con l'avventura dell'esistenza umana che ha origine con il peccato originale e con l'estromissione edenica, è una sorta di cavernosità obliqua e oscura, con un occhio o uno spiraglio di luce in alto, troppo in alto per i più. Da così ostica posizione, già da Platone emblemizzata nel celebre mito, il metafisico o il filosofo naturale seguitano a scrutare e a costruire, imperterriti e sublimi, da una o altra prospettiva sghemba, possibili schemi o modelli di una riattingibile armonia. L'*opus philosophicum* (comprensivo di ogni possibile ricerca di scienza o storia naturale) deve avere il sigillo o lo stigma di una tale umana tensione verso l'originaria, universale concertazione: perlomeno deve farne percepire la sempiterna presenza al di là dell'attuale situazione di eclissamento. L'*opus harmonicum* del filosofo non è un'esercitazione retorica a tema obbligato, ma la difficile, eroica proiezione in un concettuale cimento. L'ordine delle idee - sempre virtuale, sempre tensivo - è l'integrata lotta per superare il loro disordine, la loro dispersa e contraddicente molteplicità. Il convincimento epocale dedica la totalità concertante dell'intricato dissidio dei sistemi *ad maiorem Dei gloriam* (anche il *libertinage érudit* partecipa, paradossalmente e pericolosa-

mente, con la diversità dei suoi timbri, ai momenti di «grossa» orchestrazione). La Corte dell'universo, dove il Metafisico ha il suo alto ruolo, tiene sempre d'occhio e porge il suo doveroso ossequio al Divino Monarca.

L'armonia metafisica ha il suo luogo di ricerca e di verifica (vorrei dire di «sperimentazione») nell'armonia strumentale, dove l'accordo deve sempre lottar contro e sublimare il possibile disaccordo, così come l'integrato suono deve trasporre ad altro livello l'originario rumore. Così, da Bruno a Leibniz e Newton, vengono coinvolti in vario modo nella ricerca sui moduli dell'armonia universale (mondana e, di riflesso, mentale) i pensatori più eterogenei, come Bacon, Galilei, Descartes, Kepler, Fludd, Mersenne, Gassendi - questi ultimi quattro protagonisti di una disputa di vastissimo respiro -, e poi Schott, Izquierdo, Caramuel de Lobkowitz, il giovane Leibniz, il vecchio Kircher, Knittel, Bernoulli; e, in direzione di una pansofia concepita come concertazione mentale, Alsted, Comenius, Bisterfeld, etc.; tutto ciò, di pari passo con le ricerche prettamente musicali sui segreti della tonalità e del contrappunto: mentre l'ultimo Newton cerca di scoprire, nella sua *Cronology*, le leggi armoniche dei tempi umani, complementari a quelle, già fissate, degli spazi naturali.

Ciò configura un vero e proprio canone interpretativo e fondante, il *modo o modulo barocco*, che vorrei caratterizzare come *ricerca tensionale dell'armonia estrema dell'essere, giuocata su una moltiplicativa virtualità di interrelate discordanze*. Si tratta di una *concordia discors* a carattere dinamico, e non più statico: insomma di una «armonia difficile», elevata a sistema del mondo e a forma mentale (si ricordi che il Seicento è l'epoca che si apre con i terribili fuochi della Guerra dei Trent'Anni e si chiude con la clamorosa belligeranza del Re Sole).

È proprio questo modulo latente e questo sistema di convincimenti che permette - prendendo corpo nell'ambito del filosofico e dello specificamente intellettuale - la cd. rivoluzione scientifica (che è assurdo considerare una strana e benemerita pianta senza humus e radici).

I grandi sistemi metafisici dell'età barocca non sono delle *abnormi gabbie mentali*, che l'insorgere della scienza tende - a partire dal secolo successivo - a spazzar via, ma al contrario rappresentano *un enorme lavoro di liberazione di spazio mentale*: creano deliberatamente una serie di tensioni, di dissonanze, che esigono le loro acquiescenze, le loro consonanze, proprio attraverso la lettura del mondo naturale che la nuova scienza, nelle sue tante contrastanti e pereunte modalità, va proponendo.

In altre parole: il metafisico del Seicento non tende a chiudere, ma ad aprire la via a un processo conflittuale di progettualità e di conoscenza. La scienza, intrinsecamente fatta di discordanti acquisizioni e di continui superamenti, si inserisce proprio in questa *tensione di dissonanza/consonanza*, creata dalle moderne metafisiche.

I filosofi che partecipano a questa orchestrazione, per saggia reazione all'*ipse dixit* dell'Aristotele scolastico, non vogliono eliminarsi a vicenda, e nemmeno desiderano fornire una costruzione di idee monopolizzante e risolutiva, ma intendono integrarsi in una armonia concertante che li trascende tutti. Se Vico è - e per me lo è - l'ultima espressione del pensiero barocco, il suo anticartesianesimo è stato male interpretato: Cartesio (= pensiero analitico, scientismo meccanicistico, etc.) gli è assolutamente indispensabile, come controparte complementare nella conflittuale musica delle idee.

II. Il tema dell'armonia difficile, della consonanza laboriosa, della concertazione ipertesa, sta alla base di altri elementi che pur costituiscono l'essenza della mente barocca.

Mi limito qui a richiamarne alcuni:

- la nuova immagine matematica e capacità diagrammatica aperta dal risorto interesse per le coniche, cioè per le differenziate tensioni di curvatura che un cono, secato da un piano secondo una molteplice complementarità di modi (cerchio, ellisse, parabola, iperbole), può rivelare;

- le rivoluzionarie topiche o localizzazioni prospezioni diagrammatiche mentali che si possono costruire, tenendo come correlato geometrico moduli di curve caratterizzate da variabili stati di tensione (non più la staticità del vecchio circolo, semplicemente posto in alternativa alla retta);

- l'uso guerresco e dirompente dell'analogia, che la retorica barocca propone, esasperando la metafora in direzione dell'iperbole (tanto che quest'ultima diventa la figura chiave, il tropo che meglio caratterizza un'intera *forma mentis*, rappresentando la massima possibile tensione della primordiale analogia o *proportio* rispetto alla moderna tautologia o *identitas*, contrassegnata al suo ingresso del tropo dell'ironia, che è la soluzione modulare dell'età illuministica);

- il «libro» concepito come struttura architettonica in massima tensione, non autosufficiente ma bisognevole di integrarsi nel contesto di quel conflittuale, onnirappresentativo *theatrum mundi* che è la «biblioteca» (la selva di citazioni incrociate costituisce appunto un incentivo a questa mentale orchestrazione);

III. Si cerca di sostituire gradualmente, attraverso un'infinità di tentativi, per quanto concerne la ricerca più strettamente filo-

sofica, a una concezione sostanzialistica, ritenuta scolasticamente inerte e insufficiente a inquadrare le intrinseche possibilità di variazione e di complicazione coesenziali all'«essere» esperibile in natura, una concezione conativa, un convincimento generale cioè che tende a privilegiare ogni momento tensionale e trasformativo, facendolo diventare il punto di riferimento per nuove possibili metafisiche.

Il termine *substantia*, correlativo a *ens* e a *essentia*, ha ancora una lunga storia di fronte a sé e non viene certo immediatamente accantonato. Si tratta, ovviamente, di una persistenza lessicale e concettuale dell'aristotelismo scolastico, soprattutto per quanto concerne l'impianto generale di una metafisica, concepibile eminentemente, al vertice del sapere umano, come la scienza dell'*ens in quantum ens*. L'iniziale «meraviglia» (*admiratio*) da cui la ricerca metafisica scaturisce deve così fissarsi in qualcosa di stabile, al di là dei tanti cambiamenti studiati dalla fisica e dalle scienze della natura, in modo da dare una definitiva certezza di realtà e di verità alla mente che indaga¹.

Questa maniera di intendere la ricerca filosofica (come un passaggio dal moto di meraviglia alla stasi acquisitiva, per cui «cum inquisitio fit motus quidam ad scientiam, oportet quod terminetur ad contrarium eius a quo incipit»: così S. Tommaso, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, lectio III, 66*) si protrae indubbiamente per l'intero secolo: e tuttavia è possibile avvertire una tendenza contraria, che aspira evidentemente a ridurre o addirittura a eliminare quest'idea acquietante di sapere, per integrarla o infine sostituirla con puri stati di tensione intrinseci all'«essere», in perfetta corrispondenza con quelli che instancabilmente funzionano all'interno della mente umana, ora che l'attività conoscitiva sempre più rivela, modernamente, connotazioni fabrili di *verum-factum* (si pensi al mutamento di esperienze intellettive connesso alla cd. rivoluzione scientifica). Questa struttura tensiva non sostanzialistica (o, come più sopra a complemento ho suggerito, sub-sostanzialistica) è il correlato più strettamente ontologico di quell'esigenza di armonia dinamica qui tratteggiata.

Sono così giunto al tema centrale di questa trattazione, cioè all'apparire del concetto di «conato» nel pensiero metafisico e scientifico del Seicento, e infine in Vico.

¹ Cfr. M. TORRINI, *Il «topos» della meraviglia come origine della filosofia tra Bacon e Vico*, in AA.VV., *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, a cura di M. Fattori, Roma, 1984, pp. 260-280.

3. È davvero rilevante e non marginale il fatto che la parola *conatus* (= «sforzo», «tensione») sia estremamente diffusa in tutto quanto il secolo e coinvolga quasi tutti i filosofi più rappresentativi, nonché buona parte degli uomini di scienza.

Sull'uso di questo termine e sulla circolazione di questo concetto non si è ancora fatta sufficiente luce. Ci si limita a richiamare l'operazione di trasbordo linguistico compiuta da Cicerone, che in tal modo intende rendere in latino il termine greco, tipico della filosofia stoica, *hormé* (= «impeto», «slancio», «propensione», «desiderio», «sforzo», infine «istinto»). È noto che per Cleante e per Crisippo ogni essere naturale attinge l'insieme delle sue proprietà e qualità al cosmico *pneuma*, che compenetra l'intero universo ma con una grande varietà di gradazioni e di modi. Il gradino del mondo animale è caratterizzato dalla perfezione sensibile, che nella rappresentazione (*phantasia*) arriva alla coscienza, e dall'istinto (*hormé*), che si determina in seguito alla percezione interna e porta al movimento spontaneo.

Già Cicerone, nel *De natura deorum*, tende a dare al binomio *hormé/conatus* una gamma di valori e di aperture, che vanno assai al di là della precisa funzione originariamente fissata, quella appunto di esprimere esclusivamente la percettività e l'istintività animale:

Il conato è... un elemento qualificante del fuoco creatore o *pyr technichôn*, inteso come mente universale, ossia come prudenza o provvidenza (*prônoia*), da cui dipendono la sicurezza, l'autosufficienza e la bellezza del mondo» (G. COSTA, *Genesi del concetto viciliano di 'fantasia'*, in AA.VV. *Phantasia-Imaginatio*, Roma, 1988, pp. 325-326).

Per comprendere l'estensione e la pregnanza che il termine *conatus* (o il corrispondente verbo *conari*) acquisisce nel pensiero barocco, è necessario supporre che esso abbia finito per inglobare i valori di significato, connessi con altre parole affini del vocabolario stoico: da una parte *oikèiosis* (= l'istinto di conservazione, l'attaccamento alla propria natura, al proprio essere), dall'altra *tônos* (= la tensione o energia inerente alla totalità del *pneuma* e rintracciabile in ogni essere o fenomeno naturale). Attraverso l'associazione con questo secondo termine, l'idea di conatività si arricchisce specularmente di una gamma di valori, che complessivamente potremmo far convergere nel concetto di «continuità tensionale» e di «moto tensionale» (*toniké kinesis*). Si apre così una imprescindibile via alla rappresentazione del *continuum* e dell'*aliud*, nella natura profonda, rispetto all'ente sostanzializzato.

Sarebbe importante riportare qui alcuni brani di Crisippo trasmessi da Plutarco. Ci limitiamo a questo interessante e pertinente quadro riassuntivo fornito dal Sambursky:

Tutta la teoria stoica della percezione era costruita sul concetto di tensione e sulle qualità di un continuo che si trova in costante stato tensionale... Un tal genere di «vibrazione stazionaria» è specifico dei corpi limitati come una corda musicale o una campana vibranti. Possiamo supporre che per gli stoici essa simbolizzasse la coesistenza del moto e della quiete in un medesimo sistema... Nella *toniké kinesis* (moto tensionale) del *pacema* essi scoprirono un concetto che risponde pienamente ai requisiti della teoria del continuo nello spiegare la differenziazione qualitativa di tutte le diverse sostanze organiche e inorganiche: ogni «autovibrazione» impone una qualità sua propria... «Vi sono coloro, come gli stoici, i quali dicono che esiste nelle sostanze una *toniké kinesis* che si muove simultaneamente verso l'interno e verso l'esterno. Il movimento verso l'esterno dà origine alla quantità e alla qualità, mentre il movimento verso l'interno produce l'unità e la sostanza», Nemes., *De nat. hom.*, 2, 42 (S. SAMBURSKY, *The physical world of the Greeks*, London, 1956, tr. it. Milano, 1959, pp. 167-168; lo stimolante capitolo è significativamente intitolato «Il mondo del continuo»; del medesimo autore si veda anche *Physics of the Stoics*, London, 1959).

La parola ereditata dall'antica scienza stoica, per la sua stimolante polivalenza e adattabilità, si presta egregiamente a diventare, nell'età barocca, non tanto l'espressione di una teoria specifica, quanto addirittura una sorta di preteoria, un modulo di raffronto a cui tutte o quasi le singole diversificate ricerche o impostazioni filosofiche non possono non attingere. Il richiamo alla filosofia stoica e alle sue fonti testuali non è più necessario: il termine *conatus* ha acquisito un suo particolare statuto di autonomia, una sua indiscutibile plausibilità ma anche problematicità. In effetti, come poi vedremo, è indispensabile ricorrere a un termine (o a suoi sinonimi) che esprima il costitutivo stato di tensione, l'*incipit* stesso di un'interna contrapposizione e contraddizione, visto che le metafisiche barocche si muovono tutte, non accidentalmente ma essenzialmente, sul filo della più esibita paradossalità. Il *conari* è appunto questo strutturarsi per tensioni opposte.

Prima di addentrarci nel cuore della speculazione seicentesca alla ricerca del punto di raccordo in quella molteplicità straordinaria di aperture metafisiche, conviene richiamare un altro arricchimento del vocabolo, intervenuto nel mondo antico grazie al magistero di Galeno. Il problema che si tratta di inquadrare concettualmente e di risolvere è se in biologia (ma domande analoghe potrebbero porsi anche in fisica) le funzioni di movimento devono considerarsi come un'alternativa radicale tra stasi e moto, oppure se tra la prima e il secondo possa e debba pensarsi un *tertium*, una sorta di mobilità latente, un conato o tensione di movimento:

Poiché né l'intero arto di cui (i muscoli) fanno parte, né essi stessi paiono muoversi, noi non ci azzardiamo ad ammettere che essi si muovano davvero. Qual è la soluzione di questo problema? Forse potremo trovarla nella teoria di quei movimenti che sono chiamati «tensionali» (*De muscul. motu*. I,7,8).

Galeno aggiunge un'analogia estremamente interessante fra l'equilibrio dinamico di una sostanza e quella che noi chiamiamo un'onda stazionaria. Egli distingue un oggetto che è in quiete perché nessuna forza agisce su di esso, e un oggetto che è in quiete come risultato dell'equilibrio di due forze opposte. Considera il secondo caso come «quiete dubbia» (o «ambigua»). Come esempio, egli fa il caso di un uomo contro corrente in un fiume:

Quando la sua forza eguaglia la forza della corrente egli rimane sempre nello stesso posto, non come un uomo che non smuova affatto, ma perché si muove in avanti col suo proprio moto di quel tanto di cui è mosso all'indietro dal moto esterno... (*De muscul. motu, ibid.*).

Il *tono muscolare galenico* è uno splendido riferimento per esprimere, mediante il richiamo a una dottrina antica ripresa in una molteplicità di variazioni, l'essenza stessa del modo di pensare barocco. Non conta più un corpo dottrinale rigidamente chiuso nella sua universalità e coerenza, ma la *tensione del pensiero*, l'operazione filosofica paradossalmente concepita, al punto del suo momentaneo assestarsi e sostare, come un'«inquieta quiete». Pittura, scultura, architettura, musica, canoni di retorica e arditezze di poetica: tutto cospira nel voler rendere e visualizzare questo particolare modo di interpretare la realtà.

Pensare l'«essere», nei momenti migliori del Seicento, è *pensare conativamente e rendere conativamente la conatività pura*. Convinzione profonda del pensiero barocco è infatti che ogni filosofia, ogni taglio scientifico, ha la sua irrimediabile incompletezza che è anche il suo punto di forza, appunto il suo *conari*, la sua «ambigua» consistenza e stabilità. Anche l'innegabile protagonismo cartesiano, che in certi momenti sembra volersi piazzare al posto del rimosso *ipse dixit* della scuola; anche la cristallina impersonalità spinoziana, che pare voler rispecchiare nella trattazione geometrica l'ordine definitivo del tutto; devono in realtà essere letti, interpretati e gustati in questa epocale struttura conativa.

Il che spiega perché mai, proprio in questo secolo, proposte filosofiche e proposte scientifiche vengono immediatamente sottoposte a forme di cimento, attraverso carteggi e luoghi deputati di confronto, cioè accademie, *acta*, periodici e notiziari eruditi, etc. Ogni filosofo, ogni scienziato sa di doversi proiettare mentalmente

in un tale sterminato arengo, in un tale rimbombante teatro, e pensa e scrive le sue opere, dirige le sue ricerche e le sue scoperte, orchestra i suoi interventi e le sue comunicazioni, con un ineguagliabile senso del diverso, del non ripetitivo, persino dello stravagante (che, nel Seicento, non è mai una qualità disdicevole, purché abbia una sua tensionale forza di confronto). Quanti discorsi di metafisica, quante elucubrations di scienza, ipotesi o dottrine, dimostrazioni o sperimentazioni, nascono in funzione della «meraviglia», cioè di quel lampeggiamento capace di illuminare improvvisamente una visuale inusitata, un giuoco di rapporti inconsueti? Quante costruzioni speculative prendono forma e veste adeguata partendo da originarie scommesse di paradossalità, di irriducibilità, di complicatazza?

Fa parte di questo modulo strutturalmente conativo una sorta di coesenziale *esuberanza* o *ridondanza epistemica*, che lo storico dovrebbe in ogni caso restituire, o tentare di riformulare, non capillarmente perché è impossibile, ma almeno selettivamente per traccati privilegiati e nodali, tenendo d'occhio l'insieme.

Il fatto è che le invenzioni multiple e le conflittuali escogitazioni con cui dar forma, in sede metafisica, all'«essere» sollecitano nell'epoca barocca vie ancor più pluralizzate, sperimentali e spesso contraddittorie, all'interno del sapere scientifico. Al di là del «parto maschio» auspicato da Bacon, la verità è che il Seicento produce — assieme a un numero relativamente ristretto di ben concepiti marmocchi — un quantitativo davvero straordinario di mostri o aborti, indubbiamente tutti necessari per poter giungere a qualche raro esito capace di durare.

La cosiddetta rivoluzione scientifica rischia di essere storiograficamente un grosso equivoco nella misura in cui assolutizza, per limite degli studiosi, togliendo loro ogni ridondanza barocca, figure esemplari come Galilei e Newton, Malpighi e Boyle. La via del *conatus* da noi tentata si sforza al contrario di riguadagnare una precisa e calcolata distanza mentale, una sorta di «impersonalità» alla Velázquez, che permetta di equiparare nel modulo (non di confondere) l'esangue sontuosità di una infanta e il vivido lerciume di un pitocco. Il *conatus* è il vero *modulo epocale* del pensare dell'età barocca. Come dimostrarlo? Tutti i maggiori pensatori, in un modo o nell'altro, nei punti cruciali delle loro costruzioni metafisiche, fanno scattare questo termine nel senso forte da noi indicato (una *tensionalità* in conflitto con la visione sostanzialistica e fissistica dell'«essere»), o comunque una sua gamma sinonimica, oppure una struttura logico-retorica del discorso capace di esprimere questo fondante stato di tensione: Descartes, Gassendi, Hobbes, Spinoza, Melebranche, Leibniz, Vico... Do conto velocemente della

pervasività e della pregnanza di tale termine o *medium* stilistico-semanticamente nella metafisica di questi autori (Vico restando per ora a margine, come termine di raffronto mentale).

Descartes. Può costituire sorpresa che proprio nello strenuo propugnatore della «chiarezza» e della «distinzione» razionale si segnali il primo apparire dell'ossimorico, sfrangiato, deliberatamente ambiguo concetto di «conato». La verità è che il grande autore del *Discours* e delle *Meditationes* è il primo a sperimentare senza mezzi termini un'ontologia strutturalmente barocca, nel senso qui delineato, sia per il procedimento logico-argomentativo adottato, cioè per la particolare curvatura topica (su cui v. per intanto P.A. CAHNÉ, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, 1980)², che per l'introduzione del *conari*, là dove il cemento instaurato tra concetti e principi opposti ha bisogno di un raccordo dinamico che superi la disgiunzione, a cominciare dal cosiddetto dualismo delle sostanze (la «distinzione reale»). In effetti, i punti nevralgici che – se interpretati rigidamente o ipostaticamente, nel senso della vecchia sostanzialità scolastica – darebbero luogo a intollerabili aporie, schematicamente sono riconducibili ai seguenti: a) l'opposizione tra moto e quiete dalla parte della *res extensa*; b) l'opposizione tra immaginazione e ragione dalla parte della *res cogitans*; c) l'opposizione tra universalità e individuazione dalla parte della *res extensa*; d) l'opposizione tra universalità e individuazione dalla parte della *res cogitans*; e) la divaricazione radicale tra *res cogitans* e *res extensa*; f) la difficoltà di comporre metafisicamente, *rebus sic stantibus*, un essere umano dotato di una sua propria anima e di un suo proprio corpo; g) l'opposizione ancor più drastica tra Dio creatore imperscrutabile e duplice sostanza creata, o anche tra piano della libera volontà di Dio, anteriore alle essenze e alle esistenze, e piano delle essenze e delle correlative esistenze, venute all'essere con l'atto creativo; etc.

Non potendo certo qui ripercorrere per intero il sistema filosofico cartesiano, mi limito a isolare due particolari luoghi, indubbiamente probanti in quanto forniti di adeguate spie lessicali: uno concernente la *res extensa* e, in essa, la tendenza o inclinazione delle particelle sferiche del secondo elemento ad allontanarsi dai centri

² V. anche J.P. CAVALLÉ, *Le Monde de Descartes. Situation et enjeux de la fable du Monde*, tesi di dottorato, Firenze, 1990; M. FUMAROLI, *Ego scriptor: rhétorique et philosophie dans le «Discours de la méthode»*, in AA.VV., *Problématique et réception du «Discours de la méthode» et des «Essais»*, par H. Méchoulan, Paris, 1988.

intorno a cui girano, originando con il loro «moto quieto» di carattere centrifugo-tensionale la luce e la visibilità; l'altro riguardante la *res cogitans* e il graduale venir meno dello sforzo quando si passa dall'immaginazione alla purezza del pensiero, per cui quest'ultimo si presenta tensionalmente come «quiescente movimento». I due passi ci permettono di stabilire inconfutabilmente che il sostanzialismo duplice cartesiano cela in realtà una struttura tensiva, che vale sia dalla parte della materia che dalla parte dello spirito, ripercuotendosi sulla totalità del sistema e forse costituendone la chiave. Esaminiamo dunque i due testi.

Come si può dire di una cosa inanimata che essa tende a produrre qualche sforzo. Quando dico che queste piccole sfere fanno qualche sforzo, ovvero che hanno inclinazione ad allontanarsi dai centri attorno a cui girano, non intendo che si attribuisca loro nessun pensiero donde proceda questa inclinazione, ma solo che esse sono talmente situate e disposte a muoversi, che se ne allontanerebbero di fatto, se non fossero trattenute da nessun'altra causa (*Principia philosophiae*, Amsterdam, 1644, Parte III, 56, tr. Tilgher-M. Garin; il testo originale suona così: *Quis conatus ad motum in rebus inanimatis sit intelligendus. Dum dico globosus secundi elementi recedere conari a centris circa quae vertuntur, non putandum est idcirco me illis aliquam cogitationem affingere, ex qua procedat iste conatus...*).

I piccolissimi globuli che hanno questa canattività centrifuga e che, nella continuità del pieno, realizzano il paradosso di una quiete-moto non inattiva ma piena di efficacia¹, sono appunto quelli ai quali è da attribuire, con il concorso dell'occhio percipiente, l'apparizione della luce. È notissimo il duplice paragone instaurato, a scopo di chiarimento del difficile concetto, nella *Dioptrique*: non vi è flusso di particelle, dall'oggetto veduto all'occhio che vede, e nemmeno un assurdo volteggiamento di «specie intenzionali», ma la trasmissione istantanea di un movimento «statico» e «rigido», simile all'atto del percepire oggetti caratterizzati in un certo modo (più o meno mobili, più o meno resistenti), da parte della mano di un cieco impugnante un bastone; tale tensività va simultaneamente e rettilinearmente in direzione di tutti gli occhi disposti a riceverla, come, in un tino, il vino (equivalente alla «materia sottile» che riempie gli interstizi delle particelle più granulose) «tende» a diri-

¹ Si ricordi che «le leggi della natura sono tali che tutti i corpi che si muovono in giro debbono continuamente fare qualche sforzo per allontanarsi dai centri, attorno ai quali si muovono» (*Principia philosophiae*, III, 55, tr. cit.), analogamente a quanto accade nella rotazione di una pietra mediante una fionda.

gersi in linea retta verso una quantità di fori praticati sul fondo, indipendentemente dai chicchi d'uva che vi si ammassano (*Discorso primo, Della luce*).

Descartes intende poi caratterizzare tale conato di movimento come un possibile passaggio da una latenza e da un quasi zero (o meglio, da uno zero non zero, da una virtuale motilità o inclinazione al moto) a un certo progressivo grado di velocità, e fa il paragone con il limite di osservabilità nel movimento di una formica:

Indubbiamente il movimento di questa formica sarà lentissimo all'inizio e il suo sforzo non potrà apparire rilevante se ci si limiti a considerare questo moto iniziale: ma neanche si può dirlo nullo; e, dato che va aumentando via via che ottiene un risultato, in breve la velocità che determina diventa abbastanza notevole (*Principia philosophiae, parte III, 59, tr. Tilgher-M. Garin*; il testo latino dice: «Scio quidem motum istius fore initio tardissimum, atque ideo ejus *conatum*, si tantum ad principium motus referatur, non videri magnum esse posse: atqui profecto non plane nullus est, et dum sortitur effectum, augetur, adeo ut motus ex eo proveniens satis celer esse possit»).

L'altro luogo «conativo» cartesiano è nelle *Meditationes de prima philosophia* (Amsterdam, 1642):

Chè, se si tratta di considerare un pentagono, è verissimo che posso concepire la sua figura, tanto quanto quella di un chiliogono, senza il soccorso dell'immaginazione; ma posso anche immaginarla, applicando l'attenzione del mio spirito a ciascuno dei suoi cinque lati, e, insieme, all'area o allo spazio che essi racchiudono. Così io conosco chiaramente che ho bisogno di una particolare *tensione di spirito (animi contentio)* per immaginare, della quale non mi servo per concepire; e questa particolare tensione di spirito mostra evidentemente la differenza che passa fra l'immagine e l'intellezione o concezione pura (*Sesta meditazione, tr. Tilgher*).

Il termine *contentio* è qui chiaramente sinonimo di *conatus*, *connixus* o *conisus*, etc., e richiama abbastanza scopertamente l'antica nozione stoica da cui siamo partiti. Cosa intende dimostrare Descartes? Ad apertura dell'ultima e conclusiva *meditatio*, il mondo e la controparte corporea sono ancora avvolti nell'inquietante ipotesi del *genius malignus*, che ha insinuato l'idea di una generalizzata illusione riguardo a tutto ciò che attraverso i nostri sensi e la nostra immaginazione si rivela. La dimostrazione dell'esistenza di una struttura dell'«essere» diversa ed esterna rispetto al puro pensiero procede per gradi, cioè – anche dal punto di vista prettamente argomentativo – secondo una modalità «tensionale». Le cose mate-

riali sono, prima di tutto, possibili (cioè non contraddittorie di fronte al nostro giudizio, dunque perfettamente rientranti nell'ambito della potenza creativa di Dio, o meglio nella possibile struttura della creazione, di cui anche la nostra capacità intellettuale fa parte, armonizzandosi con essa). Le stesse cose materiali si presentano, in secondo luogo, come probabili (cioè come dotate di una sorta di forte tendenza all'essere, per via della vivacità e della coerenza con cui si presentano nell'orizzonte della nostra sensazione e della nostra immaginazione). Solo a questo livello Descartes dimostra in modo rigoroso, cioè con certezza, l'esistenza di un mondo esterno corporeo, da «ridurre» però a pura estensione. Il risultato ultimo sarà tuttavia che anche tra le raggiunte conoscenze di ordine metafisico sussiste una disparità tensiva di fronte al *cogito*, nel senso che le ragioni dalle quali si può concludere l'esistenza delle cose materiali «non sono così ferme, nè così evidenti come quelle che ci conducono alla conoscenza di Dio e della nostra anima».

Mi interessa qui il passaggio dalla possibilità alla probabilità di una realtà fisica esterna, rappresentata da corpi sulla base della conatività dell'immaginazione, cioè della facoltà di rappresentare le cose esterne dando loro forma «nel cervello», quando queste non sono presenti (a differenza di ciò che accade con la sensazione, in cui le immagini «vengono dipinte dagli oggetti esterni, che sono presenti»; l'immaginazione è dunque «a finestre chiuse»; tali precisazioni son date nell'*Entretien avec Burman*). La facoltà d'immaginare costituisce un'alterità rispetto all'io pensante, cioè alla purezza della funzione razionale, la quale può prescindere da qualsiasi configurazione immaginativa. Noi possediamo con chiarezza la nozione di chiliogono, esattamente come quella di pentagono, ma nel caso della prima non riusciamo, anche aumentando lo sforzo, a darcene una compiuta rappresentazione. Da questa semplice constatazione Descartes trae due conseguenze: a) l'esistenza dell'immaginazione rimanda, per sua stessa natura, a un sottofondo di realtà che non è lo spirito («io trovo che [l'immaginazione] non è altro, se non una certa applicazione della facoltà conoscente al corpo che le è intimamente presente, e che quindi esiste»); b) tra immaginazione e puro pensiero vi è un rapporto conativo, pur nella distinzione reale delle sostanze (essendo la prima dalla parte della *res extensa*, il secondo dalla parte della *res cogitans*): se lo spirito vuol realizzare un'immagine, deve pur compiere uno sforzo (*animi contentio*), in un certo modo cercando di uscire fuori dalla propria virtuale assolutezza, mescolandosi con qualcosa di diversa natura. Ecco dunque lo stato di tensione che la mente stabilisce nei confronti del corpo, e che di per sé è già una chiara indicazione per non irrigidire, nell'interpretazione, il cosiddetto dualismo delle sostanze.

Nel prospettare la metafisica cartesiana, dunque, occorre non soltanto evitare in ogni modo di ipostatizzare i concetti, a partire da quelli concernenti l'opposizione (ma l'unione nell'uomo) delle due «sostanze» create; ma anche ripercorrere, di volta in volta, una linea argomentativa che evidenzi, anzi accentui, i veri nessi fondanti, che sono proprio quelli a carattere contrastivo. Nella metafisica, e in particolar modo in quella «barocca» inaugurata da Descartes, l'interno contrasto e l'aporetico cimento costituiscono, per così dire, la chiave di volta; è attraverso questo sommo giuoco di opposizioni che l'«essere» — con tagli e prospettive diverse da un momento di pensiero all'altro — comincia a delinearci, suggerendo moduli interpretativi. Ritornando al cosiddetto dualismo cartesiano delle sostanze, esso non è altro, che un poderoso tentativo di impianto metafisico conativo, nel quale *res cogitans* e *res extensa* (che non è «estesa» nel senso banale, ma ontologicamente «tesa al di fuori, nell'esteriorità») *si sforzano*, attraverso un'ardua prospezione filosofica, di dar luogo a un mondo speculativo tensivamente congruente (si rifletta anche sugli studi in corso di G. Cantelli, per il quale «secondo Cartesio la relazione che intercorre tra l'anima e il corpo va concepita come un caso di *denominazione estrinseca*», cioè come un rapporto del tutto analogo a quello che intercorre tra un segno linguistico e il suo significato).

Gassendi. Tutta la sua dottrina atomistica neo-epicurea è percorsa dal concetto (tra fisico e metafisico) di *connisus* o *conatus*, un'intrinseca capacità di forza capace di spiegare il movimento degli atomi. Si tratta di una tendenza spontanea che agisce dall'interno, e che viene a integrare e correggere il vecchio e improponibile concetto di *pondus*, e di *clinamen*, correlativo alla caduta degli atomi nel vuoto. È forse presente, ma in maniera più rozza che in Hobbes, un primo barlume dell'idea di infinitesimalità nella forza che conduce il movimento. Si veda ad esempio il *Philosophiae Epicuri syntagma* (Lione, 1649):

Infine, attribuisco agli atomi stessi la gravità o peso in quanto, essendo essi in moto, o tendendo al moto in perpetuo, è necessario che si muovano per quell'impeto interno, che può essere detto gravità o peso... Essendo il peso o gravità negli atomi quasi un vigore innato, ovvero una energia, e, come ho già detto, un impeto in virtù del quale essi sono atti al movimento, perciò si deve assumere che gli atomi si muovano (e di entrambi i moti, cioè di quello di caduta e di quello di riflesso) continuamente ed in eterno (in *Opera omnia*, Lione, 1658, Faksimile-Neudruck, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, 6 voll., vol. III, p. 18a; vol. I, pp. 266b-267a; tr. Messeri).

Per quanto riguarda la costruzione del mondo che l'uomo fa a partire dalla sensazione, Gassendi riconduce tale funzione a emanazioni fisiche o effluvi che continua a chiamare *species*, e che pone in una situazione di tensionale conflittualità con i nervi e con lo *spiritus*.

Hobbes. La dottrina del conato – apparentemente con valore esclusivamente fisico, in realtà con forti addentellati metafisici – appare in modo maturo in *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore*, Londra, 1655:

Il conato è un moto che si verifica in uno spazio e tempo minore di quello dato, cioè minore di quello determinato o assegnato da un'esposizione o da un numero, cioè un moto che si ha in un punto (*Parte terza, cap. XV*, tr. A. Negri; il testo latino dice: «*Conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum*»).

Tale concetto, esprimibile anche con il termine inglese *endeavour*, indica il movimento non già nel suo corso finito, ma in una parte spaziale e temporale sempre più piccola: «il senso di *spatium et tempus minus quam quod datur* è esattamente lo stesso che l'elemento dello spazio e del tempo (*ds e dt*) ha nel calcolo differenziale ed esprime lo stesso concetto di Benedetti e Galilei [il *momentum*] quando avevano riferito il movimento all'istante» (Lasswitz). Come è noto, il rude Hobbes non accetta la versione cartesiana del *conatus*, quell'inimmaginabile «moto quieto» – rigido e rettilineo come quello di un bastone che trasmette dati esterni a un cieco – al cui universale verificarsi è dovuta la luce («Nescio sane neque possum imaginari quid sit illa inclinatio, si non sit actu motus», *Tractatus opticus*, ed. Alessio, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII (1963) 2, p. 158). Per lui, un moto che non è un moto, un movimento che resta fermo, insomma la «propagazione della luce come pressione statica del mezzo» (Gargani), rappresenta semplicemente un'assurdità. L'intera realtà naturale è costituita da materia e movimento, e quest'ultimo deve intendersi integralmente come moto locale in atto. Diafaneità od opacità del mezzo interposto devono attribuirsi alla difformità dei moti delle particelle (omogenei o *similes* nel primo caso, eterogenei o *dissimiles* nel secondo: sono i tracciati dei moti particellari, dunque, a permettere o no il passaggio lineare della luce). In Cartesio, invece, la diafaneità è l'inspiegabile capacità delle particelle più piccole (la «materia sottile» chiamata in causa nella *Dioptrique*) di fare da «bastone», trasmettitore della pressione statica originata dalla componente centrifuga delle particelle globulari ruotanti. Ma allora: a) tutti i corpi potrebbero consi-

derarsi indifferentemente diafani od opachi («Nam si eo modo, ille dicit, partibus crassioribus, quae vim habent actionem Lucidi, reflectendi, interfluat materia subtilis, cuius recto motu fit lumen sequetur necessario, aut nihil, auto omnia diaphana esse», *Tractatus opticus*, cit., p. 158); *b*) acqua e aria non potrebbero esser diafane (dal momento che vi sono in esse anche parti più grossolane e consistenti, che darebbero luogo a riflessione o a rifrazione). Il paragone con il tino, l'uva e il vino non quadra affatto.

La conatività hobbesiana cerca di uscire dal difficile terreno metafisico, per acquisire una chiarezza esplicativa utile all'impostazione scientifica post-galileiana, cioè a un modello interpretativo condotto in termini di cinematica. In realtà i problemi non mancano, come fa intravedere lucidamente il Gargani:

Il conato è, secondo Hobbes, una grandezza spazio-temporale minore di qualsiasi grandezza data... Il punto spaziale e l'istante non sono sprovvisti... di una grandezza, né sono indivisibili poiché condizioni del genere non si danno in natura, ma sono entità delle quali non viene considerata la grandezza nella dimostrazione scientifica. Così il punto non è indivisibile, ma è una grandezza indivisa. Il punto spaziale, l'istante temporale non designano indivisibili, ma l'unità della misura che è impiegata nel corso della procedura di una dimostrazione scientifica. Queste unità sono ritagliate nel continuo spazio temporale; esse sono grandezze infinitesime che hanno un rapporto finito tra loro. I conati sussistono in rapporti finiti tra loro. Come osserva il Lasswitz... il conato, che non viene formulato matematicamente da Hobbes, ha la funzione di designare il fenomeno del moto in rapporto alle parti infinitesime dello spazio e del tempo. Tuttavia, essendo sprovvisto di una formulazione matematica, il concetto hobbesiano di conato non può costituire il fondamento di una dinamica scientifica... Il conato è un movimento reale, effettivo - non la inclinazione al moto di cui parlava Descartes -, ma esso non è disponibile all'osservazione empirica. Esso designa un comportamento cinetico la cui struttura è solo razionalmente, ma non sensibilmente afferrabile (*Hobbes e la scienza*, Torino, 1971, p. 228 n. 1).

Ciò che qui mi preme sottolineare, tuttavia, è il risvolto metafisico del *conatus* hobbesiano: si stabilisce un difficile stato conflittuale tra l'idea di corpo, cioè di ente spazializzato e ben individuato almeno nella sua struttura limitante (nel suo «contorno» ontico, vorrei dire), e quella degli infiniti e costitutivi punti di movimento minimale, nonché di variazione al moto infinitesimale e continuo. La vecchia idea di sostanza, connessa al principio di individuazione e all'imprecindibilità di una precisa delimitazione o demarcazione spaziale (una sorta di «chiusura» dell'ente nella sua *quantitas*), diventa altamente problematica (v. *De corpore, Parte II, cap. XI*, relativo ai concetti di identità e di differenza).

Per Hobbes come per la grande pittura barocca, insomma, è

ormai assurdo rappresentare un corpo vivente o anche un semplice oggetto secondo una modularità di disegno che evidenzi tratti limitanti, chiusure e contorni definiti: i segni identificativi devono, per così dire, esplodere da certe minimalità incuneandosi, secondo irregolarità calcolate, gli uni negli altri (ove si tratti di *crassiora*, non di *diaphana*). La conatività investe l'uomo fin dalla sensazione, concepita come un conato dell'organo opposto al conato dell'oggetto:

La sensazione è un fantasma fatto per reazione dal conato verso l'esterno dell'organo della sensazione, generato da un conato verso l'interno dell'oggetto, un fantasma che rimane per un pezzo (*De corpore, Parte IV, cap. 25, 2, tr. A. Negri*; «sensio est ab organo sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma»)⁴.

I conati scatenano nel mondo naturale, tra i corpi, una specie di subliminale *bellum omnium contra omnes*, che si traduce in quel giuoco di reazioni che è il percepire:

Ostensum item est resistantiam omnes esse conatui conatum contrarium, id est, reactionem. Quoniam igitur motui, ab objecto per media ad organi partem intimam propagato, fit aliqua totius organi resistantia sive

⁴ In un recentissimo studio, G. Paganini comparando Hobbes e Gassendi sul terreno della «psicologia del meccanicismo» è giunto ai seguenti riscontri: «La prima questione concernente appunto il concetto di 'conatus' è la funzione di raccordo che questo assicura tra la fisica e la psicologia tra l'infinitesimo di moto e la reazione delle parti interne del sensiente, sia esso il principio del moto animale oppure l'innescio della percezione. Benché questa nozione abbia nella filosofia hobbesiana pregnanza e rilievo tali che ne fanno un prodotto del tutto originale, non sarà tuttavia superfluo ricordare che il termine e l'idea compaiono, seppur con contenuti diversi, anche nella teoria gassendiana della materia. È significativo il fatto che già nelle *Epistolae de apparente magnitudine* del '40-'41 e poi nella parte della *Physica* redatta prima del '42, Gassendi si sia valso delle nozioni di 'connixus ac impetus' per designare i moti infinitesimi e impercettibili che si realizzano all'interno degli aggregati, determinando il loro precario equilibrio: poiché gli atomi che li compongono 'non perdono la loro mobilità', essi 'incessantemente fanno sforzo' ('incessanter conniuntur'), sono cioè 'in perpetuo conatu sese veluti extricandi', così che 'da questa agitazione interna, per quanto insensibile' derivano infine effetti percepibili, come il moto dell'insieme o anche la sua dissoluzione. Il contesto di questa dottrina è molto peculiare e, al di là di qualche analoganza terminologica, non può essere accostato all'infinitesimo attuale di moto della fisica hobbesiana: negli scritti del Dignense, infatti, la nozione in questione è connessa all'impianto atomistico e in particolare alla dottrina epicurea del 'peso' degli atomi, che spiega la loro 'ingenita internaque quasi compulsio et mobilitas'. Più in generale, permane uno isto nesso tra la concezione gassendiana della materia *actuosa*, dotata dell'intrinseca tendenza all'automovimento, da una parte, e dall'altra l'idea hobbesiana rigorosamente inerziale, per cui il sostrato è indifferente agli stati di quiete e di moto» (*Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in AA.VV., *Hobbes oggi*, Milano, 1990, pp. 369-370).

reactio per motum ipsius organi internum naturalem, fit propterea conatus ab objecto conatus ab organo contrarius; ut cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione aliquandiu durante ipsum existit phantasma; quod propter conatum versus externa, semper videtur (φαίνεται) tamquam aliquid situm extra organum (*De corpore*, cap. XV, art. 2).

RAGIONE (status civitatis)	FORZE IN GIOCO	IRRAZIONALITÀ (status naturae)
soggiogamento altrui e autoaffermazione (praeccellentia, vanitas)		pulsione a far del male (voluntas nocendi)
interpersonale paura, vincolo del timore reciproco (mutuus metus)	→ ←	aggressività generalizzata (contentio; mutua se laedendi voluntas)
insorgenza del dictamina rectae rationis (pax guarendi)	→ ←	insostenibilità del bellum omnium contra omnes
subordinazione all'importum	→ ↓ ←	autocostruzione al pactus

L'idea di una antisostanzialistica e antifissistica minimalità conativa è alla base non solo del *De corpore*, ma dell'intera trilogia hobbesiana. È strano che finora non si sia data una congruente lettura del *De cive* in questa chiave, che ha nette conseguenze non solo di ordine metafisico-speculativo, ma anche logico-argomentativo. In altre parole, una visione conativa riesce a far quadrare ciò che, senza di essa, si traduce immediatamente in incongruenza o alogia. È importante notare che, uscendo dallo stretto terreno della cinematica e del comportamento dei corpi fisici, Hobbes intende la struttura conativa in modo sempre più coinvolgente ed elastico, fino a considerarla una sorta di originario punto di lotta o di contrasto

tra istanze opposte, sorrette da un *tertium quid* che le riunisce congiungendole. Il punto di conato è uno, ma gli elementi in giuoco capaci di scatenare la tensione oppositiva-riunitiva sono tre. Cerco di fornire un esempio probante.

Punto di arrivo della trilogia filosofica, anche il trattato sul «cittadino» (l'ultimo in ordine sistematico, ma il primo in ordine cronologico, risalendo al 1642) è a sua volta articolato in tre parti, secondo un ritmo che probabilmente indica — per chissà quale eclettica infiltrazione di platonismo o neoplatonismo — la cellula originaria e tensiva per cui l'intera realtà si costituisce e si dispiega: il misterioso e ravvivante ruotare dell'unità in se stessa, secondo un processo di «essere», «diversità», «identità», ovvero di «manenza», «processione», «conversione». Qui i tre momenti, corrispondenti alle tre sezioni dell'opera, sono quelli della *libertas* (cioè dell'originario stato naturale, in cui si disfrena l'*homo homini lupus*), dell'*imperium* (cioè dell'indotto stato civile, in cui un'intera collettività abbandona la sua soverchiante e mortifera libertà per subordinarsi a un sommo potere, capace di reggerla instaurando l'ordine legale) e infine della *religio* (cioè del sempre sovrastante timor di Dio, grazie alla preannunciata scissione delle creature umane in elette e in dannate). Questa triade, così strettamente collegata da non potersi concepire in altro modo se non come la rotazione di un «uno» in se medesimo, è efficacemente rappresentata nel frontespizio della prima, limitatissima edizione dell'opera (appunto, Parigi, 1642). È strano che non si sia, finora, utilizzato questo correlativo iconico per interpretare attendibilmente i significati primari dell'opera, quando proprio Hobbes ha inteso fornire la chiave, non solo illustrativa ma anche diagrammatica-concettuale, per poter superare le maggiori difficoltà del trattato.

Il rettangolo di questa tavola simbolica è suddiviso verticalmente in due parti; il risultante rettangolo inferiore, a sua volta, è diviso in due parti orizzontalmente. Le tre emblematiche sezioni corrispondono, per espressa indicazione, alla *religio* (rettangolo sovrastante), all'*imperium* (banda sinistra nel rettangolo inferiore) e alla *libertas* (banda destra c.s.). A stagliar le due parti sottostanti, tra l'*imperium* e la *libertas*, v'è, fittiziamente appeso, un drappo barocco che reca il titolo del trattato (*elementorum / Philosophiae / sectio tertia / de Cive*) e un emblematico motto dedotto dal biblico Libro dei Proverbi (*Per me Reges regnant et legum conditores iusta decernunt*). In alto, il Verbo Divino appare tra minacciose nubi, tenendo con la mano destra la croce, con la sinistra facendo un gesto imperioso: angeli e dèmoni, in corrispondenza, avviano o ricacciano verso la sinistra e la destra del riquadro, rispettivamente, i salvati e i reprobi. In basso: l'*imperium* è rappresentato da una

donna con panneggiata veste e regale corona, la quale tiene nella destra una bilancia e nella sinistra, proteso verso l'alto, un gladio (sullo sfondo, una campagna con pacifici agricoltori; più oltre, lungo l'orizzonte, il profilo di una città); la *libertas* ha le sembianze di un selvaggio guerriero, forse un «americano», con grand'arco e freccia (sullo sfondo, il limitare di una selva con scene di violenza e di assassinio; più lungi, una sorta di primordiale nucleo abitativo, o forse un cimitero, entro un anello di cipressi).

Questa triade di immagini intende disporre chi legge all'accantonamento di ogni mentale rigidità o strettoia, nel momento in cui si voglia rapportare la prospezione teorica proposta al concreto o al probabile della storia umana: lo «stato di natura», tanto per capirsi, non è né un *prius* cronologico né una astrattiva e insussistente nozione. Si ricordi, prima di tutto, come all'epoca di Hobbes le più clamorose «diversità» umane – società civili e popolazioni selvagge – sian giunte a porsi brutalmente a confronto. Nell'Europa stessa, e in particolare in Inghilterra, guerre civili e lotte religiose ripropongono una misteriosa alternanza di civiltà e di barbarie, di riattinta anarchia naturale e di riaffermato ordine civile, di incombente paura e di recuperata tranquillità. Tutto ciò dimostra che tra *libertas*, *imperium*, *religio*, lungi dall'esserci un'astratta e statica incompatibilità o all'opposto una tranquilla consecutività lineare, sussiste invece un dinamico nesso di presenza-latenza, un mobile circolare rapporto di mai stabilizzata prossimità, come pure di mai radicalizzata separazione: i tre principi costituiscono dunque un inscindibile tre-in-uno, una struttura unitaria che vive di una sua interna tensione. Tutta la tematica del trattato deve venir proiettata, per acquistare plausibilità, in questa visione che intende cogliere, nell'essere, un eterno principio di «conatività» (= sforzo, lotta).

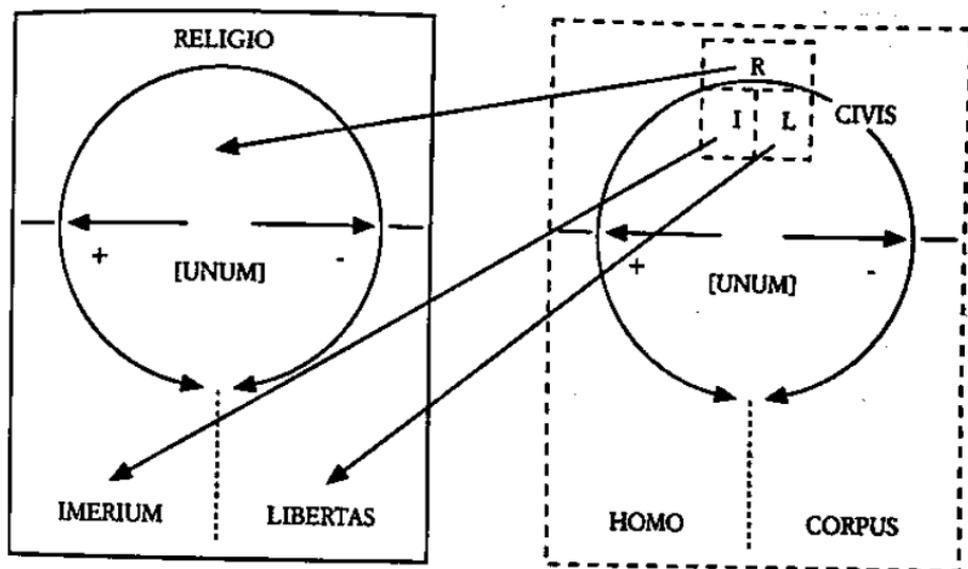
La realtà è tale perché internamente pulsa, perché combatte senza requie tra l'affermativo e il negativo, perché si rivela come terribile tensione. La concezione che Hobbes ha del diritto e dello Stato viene fraintesa, se si riduce a una forma di astratto giusnaturalismo. Il «contratto» per cui una moltitudine selvaggia si trasforma in un popolo sorretto da un potere, che controllandolo con mano forte lo strappa al primitivo stato di paura, non dev'essere interpretato secondo una logica dottrinale astrattiva, ma cercando di ridare ai termini filosofico-giuridici usati da Hobbes – che paradossalmente intendono esprimere l'antefatto di ogni cultura civile – l'intera loro tensione etimologica: nella parola *contractus* si deve così sentire tutta la fatica del *cum-trahere*, dello stringere-legare-trascinare assieme; nel *pactum*, tutta la difficoltà del *pacisci*, dell'impiantare la *pax* (per recuperare questi valori ben avvertiti

nell'età barocca, basta sfogliare il grande *Etymologicon linguae latinae* di Gerhard Johannes Voss, 1662).

Il frontespizio del *De cive* si traduce dunque in un monito solenne: si abbia presente che, in ognuno di noi uomini civilizzati e cristianizzati, è sempre pronta a reinsorgere la primordiale e paurosa *libertas* (lato destro dell'effigie, se visualizzata a *parte hominis*, non a *parte Dei*; rispetto all'occhio di Dio, il «lato più forte» e il «lato più debole» si invertono: lo stesso vale per angeli e demòni, posti in verticale corrispondenza con quanto sopra). Il pacificante *imperium* (lato sinistro dell'icona, in correlazione con i coadiutori angelici e con la croce sorretta dal Verbo) è solo un'alternativa in bilico, il momento di una difficile tensione. E del resto, la donna coronata che ciò impone ha due emblemi che vivono del loro contrasto, la bilancia e il gladio. Questo stato di tensione tra ordine e disordine, tra felice sudditanza (*homo homini deus*) e disperato disfrenamento (*homo homini lupus*), ha il suo punto di riferimento nella radicata credenza in un temibile Iddio (*religio*, forse da *re-ligare*, legar da dietro), che non esita nel tagliare in due l'umana stirpe. La triade *religio-imperium-libertas* costituisce una struttura in tensione, omologa, nei suoi elementi, all'altra che addirittura suddivide (e in modo più profondo riunifica) l'intera materia filosofica: *civis-homo-corpus*.

La parola chiave *conatus* (e derivati) è solo contenuta una volta o due nel *De cive*, ma in posizione eminente. Si considerino, alla luce di quanto siamo andati dicendo, questi rilevantissimi passaggi: «*deges naturae nihil aliud sunt, praeter dictata rectae rationis, ita ut quis recte ratiocinandi facultatem conservare conetur, leges naturae observare non potest*» («le leggi di natura nient'altro sono che dettami della retta ragione, così che non può osservarle se non chi si sforza di conservare (= tener viva, mantenere in funzione) la facoltà (in senso operativo, in base alla risonanza del verbo *facere*, etimologicamente racchiuso) di un positivo ragionare», III, 25): «*patet ex hactenus dictis, quam faciles observatu sint naturae leges, quippe quae conatum solum, sed verum et constantem, requirunt...*» («è evidente, da quanto detto finora, come sian facili da osservare le leggi di natura, in quanto solo uno sforzo esigono, però effettivo e costante...», III, 30). In quest'ultimo passo, «*facoltà*», e «*facilità*» fanno tutt'uno con l'espressione «*conatività*», relativamente al nostro risveglio in direzione della ragionevolezza (*recta ratio*, ragione «*diretta*», consapevole e determinata). Lo «*sforzo*» a cui Hobbes si appella non deve intendersi come un generico riferimento a un atto di volontà crescente, ma come un preciso e metafisico richiamo alla radice «*ontologica*» di ogni e qualsiasi movimento, dunque anche di quello che istituisce l'uomo civile, il cittadino. Se teniamo

presente la struttura costitutiva del punto di conato, che già abbiamo chiarita, sembrerà allora perfettamente logico che il «passaggio» da condizione naturale a condizione politica trovi la sua «causa» generativa in un crescendo di stati di tensione, che possiamo così schematizzare:



Questi riscontri erratici hanno il solo scopo di invitare a un nuovo modo di lettura del Malmesburiense: una quadratura ermeneutica in base alla conatività barocca. Posso fin d'ora affermare che tutto troverà la sua giusta funzione e spiegazione, in modo da far scomparire le apparenti contraddizioni attualmente rimarcate. Per chiudere, vorrei comprovare come anche il modulo tensivo della «cavernosità obliqua» sia splendidamente presente, sin dall'apertura della trilogia. Ecco la celebre epistola *ad lectorem*, premessa al *De corpore* e dunque all'intera triade dei trattati (l'apposita traduzione cerca di rendere la struttura retorico-argomentativa e la particolare verbalità barocca):

Non credere, amico lettore, che la filosofia, di cui qui mi appresto a ordinare gli elementi, sia quella da cui scaturiscono pietre filosofali, o quella che metafisici tomi ostentano: bensì l'umana ragione naturale, che laboriosamente trasvola per tutte le cose di natura, e ogni verità notifica riguardo al loro ordine, alle loro cause ed effetti. Figlia dunque della mente e dell'intero mondo, la filosofia è in te stesso: non ancora configurata forse, paragonabile nella sua infornità al padre mondo, quale era nel primordio. Devi allora fare come fanno gli scultori, che via scalpellando l'eccedente materia, non costruiscono l'immagine, ma la rinviengono. Ovvero, imitare devi la creazione. Sopra il confuso abisso dei tuoi pensieri ed esperimenti, se vuoi lavorar seriamente per la filosofia, la tua ragione si innalzi. Le cose caotiche vanno discusse, distinte e, dopo esser state contrassegnate ciascuna con proprio nome, ordinate. Si rende necessario cioè un metodo congruente con la genesi delle cose naturali. L'ordine della creazione fu: la luce, la distinzione della notte e del giorno, lo spalancamento del cielo, i luminari, le cose sensibili, l'uomo. Successivamente, dopo la creazione, il comandamento. Allora l'ordine speculativo dovrà essere: la ragione, la definizione, lo spazio, gli astri, la qualità sensibile, l'uomo. Successivamente, fattosi l'uomo adulto, il cittadino. Perciò, nella prima parte di questa sezione (*De corpore*), dedicata alla logica, accendo la luce della ragione. Nella seconda, che costituisce la filosofia prima, distinguo tra loro con definizioni accurate le idee delle cose più comuni, per togliere di mezzo l'ambiguo e l'oscuro. La parte terza verte sull'espansione degli spazi, cioè sulla geometria. La quarta ha per tema il movimento degli astri, e in più la qualità sensibile. Nella seconda sezione (*De homine*) verrà considerata, a Dio piacendo, la natura umana. Nella terza (*De cive*), già si è studiato il cittadino. Questo il metodo da me seguito: se lo vedrai funzionare, potrai anche tu giovartene. Giacché non intendo obbligarti con queste mie cose, ma soltanto proportele. Qualsiasi metodo però tu intenda usare, la filosofia, cioè lo *studium sapientiae*, per il cui venir meno tanti guai abbiamo or ora tutti noi sofferto, vorrei fortemente raccomandarti. Anche coloro, infatti, che stan dietro ad arricchirsi, la sapienza amano, visto che i loro tesori non altrimenti li appagano, che a guida di uno specchio in cui poter percepire e contemplare il loro sapere. Né coloro che prediligono il dedicarsi a pubblici affari altro luogo ricercano, che quello

in cui poter dispiegare il sapere che posseggono. Né i gaudenti trascurano la filosofia per altro motivo, se non perché ignorano qual godimento porti loro la perenne eccitantissima assise di un tanto splendido mondo con l'anima. In ultimo, per null'altro che per questo ti raccomando la filosofia: perché non accada che tu - visto che l'animo umano non meno è intollerante del vuoto tempo, di quanto lo sia del vuoto spazio la natura -, spinto dunque da un soverchio ozio, non finisca con l'infastidire gente laboriosa o, a tuo danno, pericolosi perditempo, invece di riempir con essa, gioiosamente, il tuo libero tempo. Addio.

In questo densissimo, mirabile proemio *ad lectorem*, con straordinaria mossa barocca, si paragona la grande trilogia filosofica che sta per dispiegarsi all'iniziale squarcio del *Genesi*, e il genuino aspirante filosofo, fabbricatore di un sublime *opus*, a chi ha l'audacia di trasportare nel lavoro della propria mente la sequenza creativa divina. Quando si apre un libro di autentica filosofia, ci si deve disporre all'idea che tutto grazie ad esso ricomincia da zero, dal primo *fiat lux* della *ratio humana naturalis*. Ma nulla si deve aggiungere a quel che è già dato, sia pure virtualmente e confusamente, nella sfera conoscitiva di ciascuno di noi: casomai nel lavoro filosofico, che va alla ricerca delle ultime strutture della realtà, occorre la difficile maestria del togliere o «cavare», come fa lo *statuarius* che platonicamente vuol trarre alla luce la forma racchiusa nella marmorea o lapidea materia. È probabile che Hobbes alluda a quella specie di «soglia» dell'acquisizione e dell'elaborazione filosofica, a quell'*incipit* conativo, per lui costituito dalla cosiddetta «ipotesi annihilatoria», che viene introdotta ad apertura della *Parte seconda* del *De corpore*.

Spinoza. Il concetto di *conatus* è fondamentale per comprendere l'intera tessitura dell'*Ethica*:

Lo sforzo, col quale ciascuna cosa tende a perseverare nel proprio essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa (*Parte III, prop. VII, tr. Durante*; «*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*»).

Tale *conatus* o *potentia* di una cosa coincide con il suo *agere* o *conari agere*, che è poi l'essenza data o attuale della cosa stessa (il suo sforzarsi di perseverare nel proprio essere). Anche la mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, anzi proprio in ragione di questa strutturale tensionalità, trova la sua essenza nel *conari*, cioè nel perseverare attivamente e indefinitamente nel proprio modo di essere, come qualsiasi altra cosa appartenente a ogni possibile ordine di modi o di attributi (si ricorda che «le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata», *Parte I, corollario alla prop. XXV*).

In questo impianto metafisico, il dispiegamento e il superamento delle passioni – come la mente, come la totalità delle cose – è sempre a carattere prettamente conativo (una geometrica, integrata infinità di stati di tensione). È legittimo, dunque, cominciare a chiedersi se il conato è l'essenza stessa della Sostanza spinoziana, se cioè l'universo metafisico descritto nell'*Ethica* può configurarsi mentalmente, al fine di risolvere le sin qui rilevate difficoltà, come un puro, variegato, inscindibile punto conativo.

Spinoza è uno dei pensatori più distorti dagli interpreti. L'indice del suo fraintendimento può esser dato dalla pseudonozione del «parallelismo» tra gli attributi, che rimbalza da libro a libro, da manuale a manuale. Sarei curioso di conoscerne l'originario inventore. Il problema era di trovare un correlativo geometrico, capace di raffigurare non soltanto la corrispondenza biunivoca, ma anche l'identità sostanziale sia tra *cogitatio* ed *extensio*, che tra queste e tutti gli altri infiniti attributi (dall'uomo non conoscibili) che costituiscono l'essenza della divina eppur naturale Sostanza. L'immagine della coppia di parallele può rendere una rudimentale omologia tra punti in duplice seriazione, ma ineluttabilmente separa all'infinito ciò che invece deve radicalmente congiungersi. Sia ben chiaro che Spinoza non fornisce alcuna immagine, visto che l'immaginazione (sia pure geometrica) è da lui concepita come un tensivo declassamento della purezza dell'intelletto, un virtuale passaggio dall'idea adeguata a quella inadeguata. Ciò non toglie che l'immaginazione esprima un'istanza radicata nella mente, quella per cui essa «*imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent, vel juvant*» (si sforza, cioè, di dar figura a ciò che cresce o asseconda la potenza d'agire del corpo). Dal momento poi che il *conari* si identifica con l'essenza attuale di ciascuna cosa (v. sopra), e «poiché la mente, anche immaginando, si sforza non solo di perseverare nel suo essere, ma anche di accrescere o assecondare la potenza d'agire del corpo, l'immaginazione esprime a pieno titolo l'essenza della mente, insieme alle altre operazioni di cui questa è capace» (F. MIGNINI, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981, p. 113).

In effetti, l'*Ethica* è abbastanza ricca di correlativi geometrici (analogie, trasposizioni, accompagnate da figura). È dunque in certo modo legittimo rappresentare lo «sforzo» mentale di comprensione del rapporto di identità-differenza-corrispondenza, intercorrente tra gli attributi, con una diagrammatica visualizzazione di tipo geometrico. Solo che quella comunemente proposta è assurda. Per rispettare la teoria di Spinoza, bisognerebbe mediare la figurialità paradossale del *De docta ignorantia* del Cusano con la radiale simmetricità della *Strena seu de nive sexangula* di Kepler (opericciola redatta dal grande astronomo a Praga alla fine del 1609, e poi non pub-

blicata): pensare insomma a una sorta di «cristallo di neve» formato, anziché da sei, da infinite radialità identicamente angolate e capaci di istituire tra loro una strettissima ragnatela di corrispondenze omologiche (come quelle che si possono fissare su due rette concorrenti in un punto, facendole attraversare da un fascio di rette parallele). La *cogitatio* e l'*extensio* sono – in questo giro di raggi infiniti e dunque infinitamente connessi, contigui tra di loro – l'una immediatamente successiva all'altra, in modo tale che tra le due non si possa inserire alcuna radialità intermedia. Tra l'una e l'altra, però, continuando la ricognizione rotatoria, si apre un infinito giro di differenzialità e di scarti radiali, prima che si possa ritornare al punto di partenza. Tutti questi raggi di angolatura «minima» cospirano in quell'unico punto, che è la loro origine. Essendo questi raggi infiniti e continui, tali cioè da non permettere tra due consecutivi l'aprirsi di un sia pur minimo angolo e dunque il virtuale inserirsi *ad extra* di un raggio intermedio, essi realizzano paradossalmente una compiuta circolarità che, alla maniera del Cusano, può identificare il punto centrale con l'intero e compiuto sviluppo degli irraggiamenti infiniti (di numero e di lunghezza). Rendendo più «sensibile» l'immagine, accentuando dunque lo sforzo in direzione corporea, potremmo dare a ognuno di questi raggi un valore di continuità cromatica, arrivando dunque a intravedere una sorta di iridescente ruota di colori, dove il continuo e il discreto giungono a convivere: gli stacchi radiali di colore, infatti, inseriti uno per uno, vanno a saldarsi in una perfetta, fluida e cangiante gamma. Kepler, per capire il «perché» della virtù formatrice del cristallo di neve, passa in rassegna minerali, piante (positivamente i fiori, negativamente gli alberi e gli arbusti), e persino animali, per vedere la ricorrenza o meno in natura del modulo senario o ternario, dell'esagono o del triangolo, in alternanza ad altre possibilità numerologiche, poligonali o stereometriche: rimanda la questione a metallurghi e alchimisti, perché studino in profondità le possibilità architettoniche della materia (J. KEPLER, *L'éternelle ou la neige sexangulaire*, tr. Halleux, Paris, 1975, pp. 80-81). Il microscopio, con le pluridirezionate ricerche di Malpighi Hooke Grew Swammerdam Van Leeuwenhoek, apre nuovi sensazionali campi per la rivelazione dei modelli geometrici di crescita e di sviluppo, o di interna costituzione nel caso delle strutture inorganiche: in certi momenti, sembra riaprirsi uno spiraglio di possibilità per la veneranda dottrina pitagorica dei «numeri poligonali» (già richiamata nel trattatello kepleriano). Le bellissime tavole della *Micrographia* di Hooke (Londra, 1665) da una parte raggiungono strutture e regolarità angolari e radiali, dall'altra fanno presumere – al di sotto degli organismi ancora complessi degli animalcoli – sottofondi originari dotati di platoniche simmetrie.

Ma la struttura radiale per eccellenza è, non nei microspazi ma nel macrocosmo, la luce solare. Negli *Ad Vitellionem paralipomena* (Francoforte, 1604), la luce è concepita come una sfera «tensionale» composta di infiniti raggi, ognuno dei quali si diffonde istantaneamente e rettilinearmente all'infinito; dal momento che essa partecipa della quantità e della densità, non potrà annullarsi comunque giunga ad espandersi, dal momento che sia la quantità che la densità possono dividersi all'infinito. La forza di proiezione è infinita anche perché la luce non ha né materia né peso, e dunque resistenza: il rapporto tra virtù e peso è infinito. Se la luce nella sua globalità subisce una certa attenuazione in larghezza, insomma un diradamento man mano che si allontana dal centro, il raggio di luce non è invece affetto da nessuna attenuazione in lunghezza, non va perdendo cioè la sua forza e intensità («il vigore della proiezione è dunque uguale dappertutto, all'infinito, restando esso lo stesso che alla sorgente», cap. I, prop. VII). Mediante la luce il Sole si partecipa all'intero universo, costituendo così «la matrice delle facoltà animali e il legame tra il mondo corporeo e il mondo spirituale»: ecco perché è giusto che risieda al centro dell'universo, «al fine di diffondersi egualmente e perpetuamente all'intorno». Anche questa visione di una radialità luminosa solare, carica di proprietà ottico-geometriche, costituisce forse un buon riferimento per comprendere l'impianto «figurale» della metafisica spinoziana: la struttura conativa, esplicativa e moltiplicativa, degli attributi e dei modi a partire dall'unità della Sostanza.

Malebranche. Agostino e Descartes si caricano, nel suo sistema metafisico, di un'estrema tensione barocca, senza timore di giungere alle soluzioni più sconcertanti. Ed è proprio sul terreno di una più intensa «conatività» che Descartes è più volte riveduto e corretto. Fin dall'esordio filosofico, rappresentato da *La recherche de la vérité* (Parigi, 1673-1674), l'Oratoriano mostra chiaramente di voler dare alla sua filosofia un fondamento ontologico, che potenziando la scissione cartesiana delle sostanze giunga a rivelarsi essenzialmente come un costitutivo, drammatico, irriducibile *effort*. È questa la vera condizione metafisica (umana, cosmica) dopo il peccato del primo uomo e la cacciata dall'Eden:

Il peccato del primo uomo ha talmente indebolito l'unione del nostro spirito con Dio che questa non si fa più sentire se non da quelli il cui cuore è stato purificato, il cui spirito è stato illuminato; perché sembra immaginaria a chiunque segua ciecamente i giudizi dei sensi e i moti delle passioni. Al contrario ha rafforzato a tal segno l'unione della nostra anima col nostro corpo da farci apparire queste due parti di noi stessi ridotte ormai a una medesima sostanza; o meglio ci ha talmente asservito ai nostri sensi

e alle nostre passioni che siamo portati a credere il nostro corpo la principale delle due parti di cui siamo composti (*Prefazione*, tr. M. Garin).

Lo stato di tensione è ora coesistente alla natura umana caduta: aprendo l'opera con l'affermazione «lo spirito dell'uomo si trova per sua natura ad essere come collocato fra il suo Creatore e le creature corporee», Malebranche non intende gerarchizzare staticamente, ma far collidere dinamicamente, o meglio tendere, dilacerare per trazioni opposte. La drammatica conatività al drammatico cimento dell'essere umano deriva dal capovolgimento che si è avuto con il peccato originale: per loro natura gli spiriti hanno con Dio un rapporto naturale, necessario, assolutamente indispensabile, mentre non è né necessario né indispensabile, anche se naturale, il legame con il corpo.

Bisogna stare molto attenti alla struttura retorico-argomentativa, alle figure e alle immagini usate in modo così squisito da Malebranche: gli accostamenti per contrasto non hanno il semplice valore di impressionare e di edificare, secondo i vecchi canoni dell'omiletica. Qui si vuol far sentire in ogni modo, con ogni possibile risorsa del linguaggio, una tensività latente, che rende estremamente problematico e cangiante ogni più adusato contorno ontico e concettuale (l'«immaterialità», la «materia»; lo «spirito», il «corpo»: «Dio», il «mondo»; la «verità», l'«errore», la «caduta», la «salvezza»...). Si considerino questi *excerpta*, raccolti dalla prefazione della *Recherche*:

Bisogna resistere senza posa alla pressione che il corpo esercita sullo spirito... Lo spirito diventa più puro, più luminoso, più forte e più esteso (*sic*) via via che aumenta la sua unione con Dio; perché è questa che costituisce tutta la sua perfezione. Al contrario si corrompe, si acceca, s'indebolisce, si restringe via via che si accresce e si rafforza la sua unione col corpo; perché quest'unione costituisce a sua volta tutta la sua imperfezione... (Quest'unione) diminuisce via via che aumenta quella che abbiamo con Dio; ma non accade mai che si spezzi del tutto se non per effetto della nostra morte... (tr. cit.).

La vera scienza è quella che concerne le più alte tensioni da «dentro» l'uomo. Agostino è pienamente su questa strada, ma ha soverchiamente entificato le «qualità sensibili», attribuendole ai corpi. Descartes è andato oltre, accentuando enormemente la differenza tensiva (la «distinzione reale») tra lo spirito e il corpo. Ma è possibile inoltrarsi ancora, sul filo di questa ontologia delle differenze, degli stati tensionali, delle difficili e paradossali scissioni... Ogni altro sapere «scientifico» è sterile e morta polimatia, una sorta di inutile bric-à-brac antiquariale:

Gli uomini non sono nati per diventare astronomi o chimici; per passare tutta la vita attaccati a un cannocchiale o a un fornello e per trarre delle conclusioni abbastanza inutili dalle loro laboriose osservazioni. Voglio ammettere che un astronomo abbia scoperto per primo delle terre, dei mari, delle montagne nella luna, che si sia accorto per primo delle macchie che girano attorno al sole e che ne abbia calcolato esattamente i movimenti. Voglio ammettere che un chimico abbia infine scoperto il segreto di fissare il mercurio o di produrre quell'alcahest con cui Van Helmont si vantava di dissolvere tutti i corpi: con questo, che cos'hanno guadagnato in fatto di saggezza e di felicità? Forse ne hanno ricavato una certa fama tra la gente; ma, se ci hanno riflettuto, questa fama è servita solo a ribadire le loro catene (*ibid.*, tr. cit.).

Dei sei libri dell'opera, cinque trattano della tensione all'errore: solo l'ultimo prospetta il conseguimento della tensione alla verità. La sostanza spirituale umana si scinde in due facoltà, l'intelletto (capace di ricevere molte idee: dalle percezioni pure, che per così dire sono superficiali rispetto all'anima, alle sensazioni o percezioni sensibili, che la penetrano e la modificano più o meno vivamente) e la volontà (capace di ricevere parecchie inclinazioni, cioè di volere cose diverse). Correlativamente, la sostanza materiale presenta la duplice proprietà del prender figure diverse (da quelle semplicemente esterne a quelle più propriamente interne) e dell'acquisir movimenti (capaci di spostarne in vario modo la distribuzione delle parti). Il parallelo tra spirito (e sue facoltà) e materia (e sue proprietà) non ci deve certo far pensare a una specie di meccanicismo della mente, ma al contrario all'identità o perlomeno alla strettissima analogia tra due strutture eminentemente conative:

Ma, trattandosi di idee molto astratte e che non cadono sotto l'immaginazione, sembra opportuno esprimerle in rapporto alle proprietà che convengono alla materia, le quali, facili da immaginarsi, renderanno più distinte ed anche più familiari le nozioni che vanno legate ai due termini, *intelletto e volontà*. Bisognerà soltanto tener conto del fatto che questi rapporti tra spirito e materia non sono del tutto esatti e che il paragone tra le due cose si propone soltanto di rendere lo spirito più attento e di dare agli altri quasi la sensazione di ciò che si vuol dire (*Recherche*, tr. cit., I, 1).

A questo punto, occorre però diversificare. Il comportamento della materia è diverso da quello dello spirito, dal momento che questo include la libertà, che resta assente dalla prima. Bisogna però procedere attraverso una visione capace di differenziare diversi stati di tensione, da ciò che accade nell'esteso a ciò che accade nel mentale. Prima di tutto, si rifletta sull'imprescindibile tensione sussistente nella fisica di derivazione cartesiana tra la retta (il puro movimento inerziale, la scaturigine del moto) e la curva (l'effettivo

configurarsi dello spostamento nel pieno, in ragione del continuo impedimento che il moto virtualmente rettilineo fin dall'origine trova). In ogni punto di applicazione del movimento alle particelle, vi è una struttura conativa in base alla quale il moto come reale spostamento *tende* a scaturire e a rimanere rettilineo (una volta superato lo stato di quiete), mentre invece, immediatamente, comincia a tradursi in una larghissima rotazione in dipendenza dell'inevitabile impedimento del pieno. Fa eccezione, come abbiamo visto, la luce, proprio in relazione al suo integrale «moto quieto», cioè alla pura pressione statica da essa esercitata, che può considerarsi un moto che paradossalmente rimane, pur esplicandosi, un qualcosa di prettamente conativo. L'impulso o movimento verso il bene che Dio imprime senza posa allo spirito è cosa fundamentalmente diversa:

La materia, infatti, è tutta priva d'azione: non possiede forza alcuna per arrestare il suo movimento né per determinarlo o deviarlo da un lato piuttosto che da un altro. Il suo movimento... si svolge sempre in linea retta e, quando trova impedimento a continuare così, descrive una linea circolare, la più grande possibile, e quindi la più prossima alla retta; perché è Dio a imprimerle il movimento e a regolarne la determinazione. Non così la volontà; in un certo senso si può dire che essa agisce, in quanto la nostra anima può determinare diversamente l'inclinazione o l'impulso che Dio le dà. Infatti, benché non possa arrestare quest'impulso, può in qualche modo farlo andare nella direzione che vuole e quindi causare tutte le sregolatezze che si trovano nelle sue inclinazioni e tutte le miserie che sono conseguenze necessarie e certe del peccato. Sicché con la parola *volontà*, o capacità dell'anima di amare beni diversi, io mi propongo di designare *l'impulso o movimento naturale che ci porta verso il bene indeterminato inteso in generale*, e con la parola *libertà* intendo esclusivamente indicare *la forza che lo spirito ha di deviare un tale impulso verso gli oggetti che ci piacciono, facendo così in modo che le nostre inclinazioni naturali si proponano come fine qualche oggetto particolare*, mentre prima, vaghe e indeterminate, si orientavano verso il bene in generale, cioè universale, ossia verso Dio, che è il solo bene universale, perché è il solo che racchiuda in sé ogni bene (*ibid.*, tr. cit., I, ii).

È su questo terreno che diventa plausibile sia la visione in Dio delle idee delle cose corporee (mentre Dio è da noi conosciuto di per se stesso, l'anima per sentimento interno o coscienza, gli altri spiriti per congettura), che la dottrina metafisica delle cause occasionali (la quale intende togliere di mezzo la mala dottrina delle «cause seconde», parto filosofico riconducibile al peso ottundente del peccato originale). L'urto dei corpi e l'esplicazione corporea di un nostro atto di volontà sono le semplici «occasioni» in cui si manifesta l'azione divina, unica vera causa. L'occasionalità è la sensitività nel tempo, l'esatto concorrere e verificarsi di ciò che sta

inscritto in una legge atemporale. Tutte le soluzioni speculative proprie dell'Oratoriano divengono plausibili (e tali, pur nelle roventi polemiche con Arnauld etc., apparvero a tanti contemporanei, ovviamente integrati nei giuochi dell'ontologia barocca), ove si porti all'estremo della conatività lo scarto sostanziale tra Dio, l'anima e il corpo.

Man mano che ci si avvicina all'ultimo decennio del secolo, i tentativi di esplorare conativamente l'universo del sapere non si contano più. Se Locke intraprende una capillare analisi filosofica concernente la struttura tensiva dello *Human understanding* e il suo complicato dipendere dalla sensazione e dalla riflessione (il celeberrimo *Essay* vede la luce nel 1690), Bayle con il suo *Dictionnaire critique* (1696) fa irrompere la conatività nell'insieme poderoso della biblioteca barocca, tentando la via strabiliante di un orizzonte veritativo reso vergine attraverso l'aporetico districamento della selva d'ogni erudito e dottrinale errore (non è vero che il filosofo e poligrafo di Rotterdam sia un semplice, disincantato e disgregante, fideista scettico: un fuoriuscito dal suo secolo, insomma). Ecco qui due veloci riscontri, per accertare il permanere del modulo proposto:

I *modi semplici* del numero sono, fra tutti, i più distinti; poiché la minima variazione, che è un'unità, rende ciascuna combinazione altrettanto diversa da quella che più le si avvicina quanto dalla più remota, e con tutta chiarezza: poiché il due è altrettanto distinto dall'uno quanto il duecento; e l'idea del due è altrettanto distinta da quella del tre come l'immensità di tutta la terra è distinta dalla mole di un minimo insetto. Non altrettanto avviene nel caso di altri modi semplici, nei quali non è così facile, e forse nemmeno possibile, distinguere fra due idee vicine fra loro, per quanto nella realtà esse siano diverse. Infatti, chi si metterebbe a cercare la differenza fra il bianco di questa carta e quello che gli si avvicina di un grado, o chi potrebbe farsi delle idee distinte dalla minima differenza di estensione? (*An Essay concerning Human Understanding*, II, XVI, 3, tr. Pellizzi).

Ponetevi il problema se il continuo è divisibile all'infinito. Come tesi si stabilisca che sia effettivamente divisibile; indi procedete con tutte le vostre prove. Queste colpiranno il vostro scolaro e lo disporranno a non dare molto peso alle obiezioni che formano solo la retroguardia. Mi fondo - dirà lo scolaro - su prove evidenti e non le abbandonerò, quantunque non possa risolvere perfettamente le difficoltà che derivano dalla divisibilità all'infinito. Se invece si fosse posto come tesi che il continuo è formato da un certo numero di atomi e fin da principio si fossero sciorinate tutte le prove atte a dimostrare questo assunto, il vostro discepolo, ricevendo questa impressione, l'avrebbe poi opposta alle obiezioni come una diga e non si sarebbe certo lasciato trascinare dalla loro spinta impetuosa. Di lui avreste fatto un atomista (*Continuation aux pensées diverses sur la comète*, in *Oeuvres diverses*, La Haye, 1737, vol. III, p. 294, tr. Cantelli).

Leibniz. Usa il concetto di *conatus* a partire dalla *Theoria motus abstracti* (pubblicata nel 1671), che come è noto intende prospettare *a priori* la pura maniera *geometrica, id est imaginaria, sed exacta* di concepire un qualsiasi corpo e di considerarne il possibile movimento. Scrive il Dugas: «L'assiomatica da cui parte Leibniz, sotto il titolo di *Fundamenta praedemonstrabilia*, si ispira agli indivisibili di Cavalieri – che più tardi abbandonerà per sostituirli con i differenziali – e ad essi associa la nozione di *conatus* presa a prestito da Hobbes» (*La mécanique au XVIIe siècle*, Neuchatel, 1954, p. 463). Negata l'esistenza dei minimi sia nello spazio che nel corpo, si pongono punti indivisibili o inestesi («Punctum non est, cujus pars nulla est, nec cujus pars non consideratur; sed cujus extensio nulla est, seu cujus partes sunt indistantes, cujus magnitudo est inconsiderabilis, inassignabilis, minor quam quae ratione nisi infinita ad aliam sensibilem exponi possit, minor quam quae dari potest»). Lo scarto della quiete rispetto al moto non è da porre in rapporto a quello intercorrente tra il punto e lo spazio, ma a quello tra lo zero e l'uno. Il moto è continuo, senza alcuno strappo o piccola pausa intermedia («nullis quietulis interruptus»). Ed ecco la differenza tra stato di quiete e stato conativo o tensionale: il conato sta al moto, come il punto allo spazio, cioè come l'uno all'infinito, dal momento che è l'inizio o la fine del moto («conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus»).

I corpi non sono altro che il risultato del *conatus* reciproco delle parti, cioè del movimento mediante il quale ognuna preme sull'altra, dando inizio a una virtuale unificazione che è anche una fusione e compenetrazione («conatus enim est initium, penetratio, unio; sunt igitur in initio unionis, seu eorum termini sunt unum, ergo corpora, quae se premunt vel impellunt, cohaerent»).

Questa teoria fisica «astratta» viene da Leibniz abbandonata, non appena è in grado di superare la cinematica con la dinamica e il movimento conativo con la differenzialità e la forza viva. Al posto del punto inesteso, carico di tensionalità, si ha la metafisica monade, dotata di spontaneità e di un *incipit* di orizzonte mentale.

Con Leibniz il pensiero barocco, distruttore del vecchio concetto di sostanza, giunge a un grado straordinario di «complicazione» (cfr. le ardite variazioni di Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, 1988) e contemporaneamente di difficile «armonia» (*harmonia idest conatus*, si diceva nello scritto del 1671). Possiamo dire che la realtà è qui per davvero un'infinita conflittualità o tensionalità armonica. E tuttavia è proprio Leibniz che considera giunto il momento di poter recuperare, *mutatis mutandis*, prima le «forme sostanziali», poi il vecchio *principium individuationis* messo da

parte da tutti i pensatori più sopra richiamati. Introduce così un assai misterioso *vinculum substantiale* intermonadico, che individua e connette gli aggregati (metafisici, e subordinatamente fisici).

La prima idea leibniziana del conato esclude il *minimum* di tipo geometrico, scevro di parti. La monade metafisica, invece, viene concepita come priva di parti. Questa soluzione speculativa ha a che fare con una serie straordinaria di problemi aperti, che possiamo far risalire con tutta probabilità ai poemi francofortesi di Giordano Bruno, rispettivamente sul «minimo», sulla «monade», sull'«immenso».

A chiusura del Rinascimento, Bruno è il pensatore che più di tutti getta un ponte verso quelle che saranno le strutture del pensiero barocco. Egli infatti contrappone alla concezione metafisica della sostanza nel senso aristotelico-scolastico (minimamente scalfita dalle dottrine neoplatoniche cinquecentesche, che non osano attaccare l'«ente» naturale) una rivoluzionaria visione dell'«essere», che prende forma dall'idea di *minimum*. La realtà si configura come una costruzione tensionale crescente di minimi metafisici, che a un certo livello cominciano a rivelare una particolare capacità di struttura e di forma, per dar luogo infine all'immensa totalità dell'universo.

Il minimo è un principio (un indivisibile, un «uno») puramente plastico e tensivo, che trova il suo luogo nell'infinitamente piccolo, in quel punto a partire dal quale l'«essere» comincia a connettersi, a disegnarsi per livelli sempre più alti, per proiettarsi in ultimo nell'infinità della natura divina. Ogni equivoco filosofico e ogni mentale ricaduta nella «cosa» vengono tolti di mezzo, per scrutare la realtà nelle sue connessioni originarie. L'idea del minimo infinitamente piccolo è in grado di identificarsi, per una sorta di *coincidentia oppositorum*, con l'idea dell'universo infinitamente grande, costituendo così un'assoluta tensione circolare all'interno della quale ogni ente diviene un momento dell'universale funzione unitiva. La realtà è finalmente concepita come una *scala*, cioè come una modularità mentale, che si erge e si proietta secondo il ritmo: minimo, monade, immenso (dove la monade, cioè l'inizio di ogni possibilità configurativa, fa da *quid medium* tra la minimalità indivisibile di ordine metafisico e lo squadramento o dispiegamento dell'immensità)².

² La tensione scalare da minimo a immenso, diagrammaticamente esprimibile con il modulo EXPANSOR, è magistralmente espressa anche nella straordinaria tessitura verbale dei tre poemi (che per la verità solo pochissimi studiosi conoscono nel testo originale, così difficile, e altrettanto pochi hanno tentato di leggere nell'esistente, infelice traduzione italiana in prosa). La particolare geometria del linguaggio e del verso è in essi altrettanto importante della struttura argomentativa e diagrammatica (visto che le varie sezioni sono

La nozione di minimo, come anche quella di monade, è in Bruno particolarmente complessa. È impossibile afferrarne il senso, se non ci si pone in quell'irripetibile situazione in cui il sostanzialismo scolastico appare tramontante, il pansichismo rinascimentale

accompagnate da un imponente corredo di grafici geometrici che devono essere mentalmente introiettati). Per dare un'idea del particolare afflato poetico-sapientiale, fornisco qui un saggio di traduzione isometrica, concernente il componimento posto in limine al *De monade* (*Daedalias vacuis plumas nectere bumeris / Concupiant alii, aut vi suspendi nubium/ ...*). Il tema è, ancora una volta, la «scala» (cioè la tensionalità) mentale da proiettare all'infinito verso l'Infinito:

Penne dedalee aggiungere a omeri impotenti
sognino gli altri, o pender dalle nuvole.
Bracchino con le ali il remeggio dei venti,
il rapimento in grembo a un'orbitante fiamma,
l'aligero di Bellerofonte.

Vedan di sottomettere Pindo a Olimpo, a Ossa,
oppure, trascinati da un deviante spirito,
divengano strumento di un demone irrisore,
per dare un saggio (tema, il depravato corpo)
di mirabile elucubrazione.

Per contro, noi ci siamo regalati a tal Genio
(intravediamo il fato dell'Eroe, irto d'ombre):
ciechi no, alla luce solare, o alle perspicue
voci naturali sordi, o alle grazie degli Dei
intrinsecamente ingrati.

Disattendiamo cosa l'illazione degli stolti
su noi concluda, o qual seggio ci riservi:
con uno scatto d'ala verso l'alto ascendiamo,
più oltre delle nuvi, della rosa dei venti,
scrutando adeguatamente.

Là, molti saliranno, sotto la nostra guida,
erigendo una scala piantata dentro il petto,
che il Dio darà (più, dote d'infervorato ingegno):
non mente, penna, fuoco, vento, spirito, nube,
fregnacce di affabulatori.

Non vivente pulsione, né ragione mi confuta,
né perspezione lucida di rarefatto ingegno:
ma solo il sicofante malevolo, aggrondato,
che, rigettati occhio, ago, piatto, bilancia,
s'atma da mirabolano.

Sproloqui di puristi in vena di versificazione,
buglossamenti di grecmani, minipistolotti
che piaggiano il lector di libro ad apertura,
abbaiamenti contro Zoilo, Momo, Mastige:
basta con la superfetazione.

ha ormai oltrepassato il suo culmine, e un'idea nuova comincia a profilarsi all'orizzonte: quella di tensionalità costitutiva.

La parola *conatus* non è rintracciabile ovviamente, negli scritti bruniani, e in particolare nei poemi francofortesi. Ma la sua idea, o meglio il suo bisogno, circola in modo più o meno latente in tutto l'impianto metafisico «atomistico» costruito dal Nolano. È proprio la sua presenza virtuale a connettere principi e concetti, che altrimenti apparirebbero slegati o addirittura contraddittori⁶.

Il minimo è ambivalente: può apparire ora come assoluto, ora come relativo. Esso presenta inoltre una triade di possibili modalità: minimo metafisico o monade; minimo fisico o atomo; minimo geometrico o punto. La monade, d'altra parte, non è soltanto la minimalità costitutiva, ma anche l'inizio di una struttura configurativa che permette la formazione dei vari corpi naturali differenziati (la monade dell'edera è diversa dalla monade del rododendro).

L'antisostanzialismo o anticosalismo bruniano ha agito potentemente su Leibniz, come anche – è possibile ormai documentarlo o rilevarlo – su molto dell'atomismo della prima metà del Seicento (Basson, von Guericke, Jungius, Sennert, Lubin, etc.). A monte di ogni prospezione atomistica sta l'idea che la realtà non sia propriamente costituita da cose, ma da elementi infinitesimali sottostanti, dotati di una capacità tensionale. Su tutto agisce l'idea barocca dell'armonia attraverso la conflittualità. Sull'atomismo seicentesco ci sono spesso fraintendimenti interpretativi, quando si tenta di ridurlo a un integrale meccanicismo. Le cose stanno ben altrimenti. Il miglior ammonimento al proposito resta quello di T. Gregory, risalente al 1964:

Va subito notato che sarebbe erroneo identificare senz'altro questo atomismo con il meccanicismo, la cui maturazione è invece assai più lenta e complessa della semplice «fortuna» dell'atomismo democriteo ed epicureo: la concezione corpuscolare della materia rappresenta dapprima l'alter-

Proceda nudo, senza circuizione di nuvole,
 il Sole: non s'artagliano di quadrupedi
 all'umano dorso. Così, l'aspetto del Vero,
 anelato, captato, palesato, mi trasbordi.
 Se poi nessuno comprende,
 se Natura mi accende e patrocina il Nume,
 è più di quanto mi basta.

⁶ La mia impressione è che si tratti eminentemente di uno straordinario potenziamento della cuseiana *coincidentia oppositorum*, e dunque dell'antica dottrina platonico-procliana sulla struttura uni-complicante dell'«essere». L'atomismo, si noti bene, è metafisico, non fisico.

nativa che si proponeva alla concezione aristotelica della materia e della forma, dei quattro elementi e delle qualità, una volta eliminata la dottrina delle forme sostanziali... Né l'atomismo si presentava dapprima come anti-finalistico o antivitalistico: ché un *intervento di principi attivi* - o almeno della *causa prima* - *nient'affatto meccanici* è una componente cui volentieri si faceva ricorso per sostituire la dottrina aristotelica della forma nella spiegazione del movimento (*Studi sull'atomismo del Seicento*, I, Sebastiano Basson, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, pp. 44-45; corsivo mio).

La conatività seicentesca è, prima ancora di uno specifico principio euristico, la proiezione di un modello mentale. Essa trova riscontro in ogni settore delle scienze, dalla matematica (dove culmina nei principi del calcolo differenziale-integrale) alla fisica (dalla cinematica galileiana con l'idea di *momentum* alla dinamica leibniziana con l'idea di forza viva), dalla biologia e medicina (che tentano nuove prospettive circa lo scarto tra il bruto e il vivente, circa l'interconnessione tra organi, funzioni, sostanze etc.) alla chimica (dove si pongono formidabili quesiti sulle trasformazioni elementari, imboccando vie opposte: si pensi alla conflittualità tra paracelsiani, ad es. Van Helmont, e moderni, ad es. Boyle). Alla radice di tutti questi problemi c'è la necessità di dover integrare in qualche modo il *continuum* con il *discretum*, lo scomponibile con il non scomponibile, lo strutturalmente semplice con lo strutturalmente complesso, l'entificabile con il non entificabile. Si pensi, ad esempio, a quale tipo di problematicità scaturisce dal microscopio e dal rivelarsi di un mondo infinitamente piccolo. L'ambiguità degli «enti» che l'oculare rivela va ben oltre la biologia, arrivando a coinvolgere la metafisica. Quelli che noi chiamiamo «globuli rossi» sono da designare con un sostantivo o con un aggettivo? Sono sostanze, o accidenti, o che cosa?

4. In questo giuoco di tensioni mentali rientrano anche i grandi sistemi di pensiero del mondo antico, compresenti nell'erudizione barocca: non soltanto, per l'atomismo, Democrito ed Epicuro; ma anche, per la più generale revisione dell'idea sostanzializzante dell'«essere», il Platone metafisico del *Sofista* e del *Parmenide* (questo onnipresente dialogo, approfondito attraverso il commentario parziale di Proclo), il Platone dei «principi» e persino delle «dottrine non scritte», il Platone fisico del *Timeo* (si tratta del variegato «platonismo timaico», su cui bisognerebbe fare un lungo discorso a integrazione delle magistrali indicazioni del Badaloni), e, perché no, l'Aristotele non scolastico (voglio dire, i grandi testi e *loci* aristotelici, senza ottundenti intermediazioni). Si ricordi, tuttavia, che nella «seconda scolastica» vi sono autori e testi di grande stimolo, come

le celebri *Disputationes metaphysicae* di Suarez e persino i *Commentarii* alle opere fisiche stilati dai gesuiti di Coimbra (*i Coimbricenses*). Basta sapervi trovare i veri nuclei problematici, che coinvolgono l'ontologia.

L'espunzione di quelli che potremmo chiamare gli *Holzwege* aristotelici dall'orizzonte storiografico ed ermeneutico concernente l'età barocca può dar luogo a un grave travisamento delle cose. Faccio un esempio. Un'opera come *Labyrinthus sive de compositione continui* del teologo lovaniense Libert Froidmund (Libertus Fromondus; Anversa, 1631), così cara a Leibniz, a Bayle, e a tutti i dotti impegnati nella seconda metà del secolo a reinquadrare, e magari a esasperare, il problema della continuità/discontinuità in matematica fisica metafisica, deve enormemente ad Aristotele. La dedica chiama lo Stagirita un maestro di perspicuità di contro alla *fusca, spurca mens* di Epicuro, il quale costruisce una filosofia «amatematica» definibile come *arena sine calce*, incapace cioè di integrare il discreto con il continuo.

A una lettura diretta Aristotele appare, più che un maestro di compiuta dialettica, un maestro di ritornante aporetica (così come si presenta oggi, ad esempio, seguendo la stimolante lettura di Aubenque). La sua filosofia si fa strada attraverso quelle che R. Thom ha efficacemente chiamato le «aporie fondanti». Ogni ricerca seicentesca sulla struttura più o meno conativa, più o meno entificata della realtà, in effetti deve partire da Aristotele, che nelle pagine più profonde della *Metafisica* e della *Fisica* (ma poi anche in tutte le altre opere del *corpus*, fino a quelle di biologia) ha posto le basi per una visione complicativa e altamente problematica dell'«essere».

La mente barocca usa la più difficile e sottile aporetica per tradurla in un'istanza ontologica a carattere prettamente tensivo, contrastivo, conativo. I vari sistemi filosofici, in modo massiccio metafisici, seicenteschi, da una parte captano e potenziano quest'ontologia nell'aria, che corrisponde all'effettiva esperienza storica e al reale modo di pensare dell'epoca; dall'altra costruiscono di volta in volta, deliberatamente, possibili ontologemi splendidi ma fallimentari, nella misura in cui si presentano: *a*) internamente già spaccati e rovinosi, per loro intrinseca struttura (nascono infatti così); *b*) esternamente lottanti e vicendevolmente incompatibili (in base alla loro stessa esigenza di una più vasta armonia concertante). Come si vede, vi è qualcosa di assai strano e paradossale in questo ostinato, ossimorico «costruir rovine». E tuttavia, la straordinaria «apertura ontologica» del giuoco di insieme è indubbia; si vive e si pensa più nel dilatato circolo del «possibile» che nel più limitato e controllato cerchio del «reale». Il meraviglioso domina.

*** \

Ho evitato, per non oberare all'eccesso questo schema discorsivo già troppo gravato di semplici riferimenti, di richiamare più sopra - a proposito della presenza di istanze platoniche e neoplatoniche - la composita teoria delle «nature plastiche» di More e Cudworth, così sovraccarica di erudizione barocca, e tuttavia così cara a un semplificatore e stimolatore come Le Clerc. Ed è assurdo tentare di incrementare la doverosa lista dei richiami, se non vi è spazio per un minimo di puntualizzazione.

È così giunto il momento di fare una valutazione di tutto ciò e di riportare questo secolare lavoro speculativo a quanto Vico scrive, in poche paginette, nel 1710 (un quadriennio prima della *Monadologia*). Il pensiero barocco ha affidato il senso della propria ricerca a uno stato di tensione tra scienza e metafisica, attraverso la messa in crisi del concetto sostanzialistico di «ente». Vico giunge alle estreme conseguenze, concependo l'«essere» come *conatività pura*, senza più alcuna preordinata differenziazione tra il costitutivo corporeo e il costitutivo mentale, tra la proiezione nello spazio e la proiezione nel tempo, né alcuna remora o condizionamento riguardo al *principium individuationis*, concernente sia le cose naturali che l'uomo.

La conatività desostanzializzata da lui concepita è - *a parte hominis* - una integrale reciprocazione di *verum* e di *factum*, un perenne stato tensionale che ha come sottofondo un'infinita connessione di «tracce», in ogni caso umane, leggibili circolarmente attraverso la *mens* che le produce.

Apparentemente la nomenclatura del *De antiquissima* sembra riecheggiare il Leibniz della *Theoria motus abstracti*, pubblicata una quarantina di anni prima. Addirittura, l'impostazione può sembrare per certi aspetti arretrata, riguardo cioè alla prospezione di differenzialità e di intrinseca, interrelata dinamicità assorbita dalla dottrina monadologica. In realtà Vico propone qualcosa di così nuovo e audace, che nemmeno viene capito, in un momento in cui la scena culturale evolve velocemente verso quel «riduzionismo» filosofico, che permette l'operazione illuministica.

La proposta vichiana è il canto del cigno della conatività barocca e della profonda fede seicentesca nell'armonia difficile.

Ciò che la metafisica del *De antiquissima* propone, è in sostanza.

Ma qui, conativamente, preferisco lasciar «teso» il discorso.

MARIO PAPINI