



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex  
D.M. 270/2004*)  
in Filosofia della società, dell'arte e della  
comunicazione

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

“Non mi bisogna, e non mi  
basta”.

L'armonia prestabilita nel dibattito del tempo.

**Relatore**

Ch. Prof.ssa Emanuela Scribano

Ch. Prof. Matteo Favaretti Camposanpiero

**Laureando**

Nicole Caleffi

Matricola 840269

**Anno Accademico**

**2016 / 2017**



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

## INDICE

### Introduzione.

### Capitolo primo. Il sistema dell'armonia prestabilita

Il sistema nella sua prima presentazione.

Il carteggio Leibniz-Lady Masham.

Il sistema dell'armonia prestabilita spiegato a Lady Masham.

### Capitolo secondo. I contenuti del carteggio

La polemica contro l'occasionalismo.

Naturale e miracoloso.

Materia pensante.

La forza.

Preformazione e organismo.

### Capitolo terzo. Nature plastiche immateriali e nature plastiche materiali. (Pro o contro Cudworth?)

Macchine cartesiane.

Nature plastiche e Armonia prestabilita.

Il dibattito sulle nature plastiche:

Cudworth per Bayle e Le Clerc.

Cudworth per Leibniz.

Cudworth nel carteggio tra Leibniz e Masham.

### Conclusioni.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

### **Il sistema nella sua prima presentazione.**

Lo scritto *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*<sup>1</sup> comparve sulla rivista *Journal des Savans* nell'estate 1695 pubblicato in due parti, nei numeri del 27 giugno e del 14 luglio. Con esso Leibniz si affacciava per la prima volta alla esposizione delle sue meditazioni filosofiche ad un pubblico vasto, e lo faceva su una rivista di ispirazione scientifica e dopo che Cartesio aveva esposte le sue, rivoluzionando e monopolizzando il dibattito filosofico del tempo. L'intervento aveva la volontà di inserirsi<sup>2</sup>: nel primo numero si dava una breve esposizione della sua teoria della sostanza, concepita in antitesi alla mera considerazione di essa come sostanza estesa; nel secondo, il tentativo leibniziano di risoluzione al grande problema lasciato aperto dalla filosofia cartesiana, quello della comunicazione tra corpo e mente. A seguito della pubblicazione di questo articolo si vedrà un susseguirsi di reazioni da parte degli studiosi del tempo, che diede modo al nostro di spiegare e formare le sue posizioni, come egli stesso aveva auspicato<sup>3</sup>. Il *Système nouveau*, a dispetto dei temi e del tempo di elaborazione delle idee in esso sostenute<sup>4</sup>, si presentava come un abbozzo delle teorie del Leibniz e si prestava alla necessità di chiarimenti: l'esposizione era chiara, ma il

---

1 GP IV, pp. 471-504; tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 189-199; di qui in avanti SN.

2 Leibniz a des Bosses, 1706: "In Schedis autem Gallicis de Systemate Harmoniae praestabilitae agentibus, Animam tantum ut substantiam spiritualem, non simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter Corpus et Mentem, non pertinebat; neque aliud Cartesianis desiderabatur", GP II, p. 307.

3 Leibniz a Foucher, Paris, 6 aprile 1695: "Je seray bien aise que des personnes judicieuses y fassent des reflexions, qui pourront servir à donner les lumieres", GP I, p. 420. Ma anche apertamente nel testo: "Sono giunto a questa decisione [la pubblicazione] per trarre profitto dei giudizi di quanti sono esperti di queste materie", SN §1, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 189.

4 Leibniz era in contatto da più di un decennio con Antoine Arnauld (1612-1694), eminente teologo, logico e portavoce del movimento di Port Royal e del giansenismo, che scelse come confidente della sua metafisica. A lui era anche dedicato il *Discorso di metafisica*, prima esposizione d'insieme del suo sistema, scritto nel 1686, sulle cui tematiche verteva la corrispondenza tra i due.



più delle volte vi si trovavano allusioni piuttosto che dimostrazioni vere e proprie<sup>5</sup>. Come egli stesso affermò in una lettera a Foucher, se il pubblico avesse apprezzato questi pensieri, inusuali per i nove decimi dei lettori<sup>6</sup> “on m'encouragera à donner encor des pensées assez singulieres que j'ay pour lever les difficultés”<sup>7</sup>. Il modo in cui il pubblico avrebbe reagito alla sua teoria era motivo di preoccupazione per il Leibniz, che preferì essere pubblicato anonimo<sup>8</sup>.

Il dibattito con gli studiosi del tempo fu sia pubblico che privato: missive e articoli pubblicati su diversi periodici. La prima reazione pubblica si ebbe da Simon Foucher, canonico di Digione, già in contatto epistolare col Leibniz da anni, che gli rispose sullo stesso *Journal des Savans* il 12 settembre<sup>9</sup>, al quale Leibniz fece seguire gli *Éclaircissement du nouveau système de la communication des substances, pour servir de réponse à ce que en a été dit dans le journal du 12 septembre 1695*<sup>10</sup>, pubblicati l'anno successivo. Non meno importanti gli interventi di studiosi quali Pierre Bayle, François Lamy, Isaac Jaquelot e Pierre des Maizeaux. I più celebri furono forse proprio quelli del Bayle, che dedicò al sistema dell'armonia prestabilita la nota H dell'articolo 'Rorarius' nella prima

---

5 Secondo Brown il *Système nouveau* è da intendere come un pezzo popolare e non è da prendere come una definitiva esposizione delle idee filosofiche di Leibniz. Il modo di esporre le teorie all'interno del SN è un tentativo di inserirsi in un contesto di significato di tipo cartesiano, e questo lo inibisce dall'espone i veri principi che stanno alla base delle sue deduzioni, che sebbene sarebbero stati difficilmente accettati, avrebbero conferito certo più chiarezza e coerenza al suo argomentare. D'accordo questa idea, anche Henry Lestienne e con lui Parkinson. Cfr. Stuart Brown 'Leibniz's New System strategy', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, pp. 40-60; p. 130.

6 Leibniz a Bossuet, Hannover, 3 July 1694, A I 10, n.88.

7 Leibniz a Foucher, 15 July 1695, GP I, pp. 423-424.

8 Bown nota che ci furono numerosi scambi epistolari con diversi studiosi precedenti alla pubblicazione del NS e concernenti gli stessi temi. La preoccupazione di Leibniz era quella di essere nella posizione di criticare Cartesio in un modo che fosse considerato ortodosso e allo stesso tempo moderno. Cfr. Stuart Brown 'Leibniz's New System strategy', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, p. 44.

9 'Réponse de M. S. F. à M. de L. B. Z. sur son nouveau système de la communication des substances, proposé dans les journaux du 27 juin & du 4 juillet 1695', *Journal des savants*, no. 36, pp. 422-6 (Amsterdam edn., vol. 23, pp. 639-45), GP I, pp. 424-7 e GP IV, pp. 487-90, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 200-203.

10 *Journal des savants*, no. 14 (2 apr. 1696), tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 204-208.



edizione del suo *Dictionnaire historique et critique*<sup>11</sup> (1697) e la nota L nella seconda edizione dello stesso. Parte delle risposte del Leibniz furono pubblicate da Basnage, editore de *Histoire des ouvrages des savants*<sup>12</sup> e intermediario dei due, parte da Masson nel' *Histoire critique de la République des lettres*<sup>13</sup>.

Il *Système Nouveau* si apre con una breve descrizione della genesi delle idee che stanno per essere esposte. Il lettore viene informato che, sebbene esse possano all'inizio sembrare strane, sono frutto di lunghe meditazioni, e sono state in parte approvate da un uomo dotto del tempo<sup>14</sup>. Leibniz assicura che ciò che è scritto è solo ciò su cui ha a lungo riflettuto, e rimanda il lettore ai suoi saggi di dinamica, i quali, dice, “hanno connessione con gli argomenti qui trattati”<sup>15</sup>. Questo riferimento è importante in quanto sicuro indizio dell'identità dello scrittore e chiave per la comprensione dell'intera teoria che si viene a delineare che, come quei saggi, si pone in alternativa alle idee cartesiane<sup>16</sup>. Posizione che diviene esplicita subito dopo: sebbene ammetta che in un primo momento era stato convinto dal modo meccanico con cui i “filosofi moderni” spiegavano i fenomeni naturali,

più tardi, avendo cercato di approfondire i principi della meccanica per rendere ragione delle leggi della natura che l'esperienza ci fa conoscere, mi accorsi che la sola considerazione di una massa estesa non è una spiegazione sufficiente e che bisogna introdurre anche la nozione di forza, che è, per eccellenza, intelligibile, benchè sia di natura metafisica.<sup>17</sup>

---

11 Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine reprints, Ginevra, 1995.

12 'Lettre de M. Leibniz à l'auteur, contenant un éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps', *Histoire des ouvrages des savants*, Luglio 1698, pp. 329-42.

13 'Réponse de M. Leibniz aux reflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie', *Histoire critique de la République des lettres*, art. 4, vol. 11 (1716), pp. 78-114.

14 E' Antoine Arnauld.

15 SN, §1, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 189.

16 *Hypothesis physica nova* (1670); *De corporum concursu* (1678); *Brevis demonstratio erroris mirabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem* (1686); *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1692); *Specimen dynamicum* (1695).

17 SN § 2, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979,



La considerazione della sola estensione per rendere ragione della natura della sostanza non lo soddisfaceva, in quanto insufficiente nella giustificazione delle leggi dinamiche che governano i fenomeni naturali, per le quali si rendeva evidente la necessità di tener presente, oltre all'estensione della massa, anche la sua “forza”. Sarà proprio questa la via che verrà suggerita per andare oltre la visione meccanicistica cartesiana<sup>18</sup>.

Leibniz in questo scritto decide di partire da considerazioni di carattere fisico: considerando le qualità della materia, la necessità dell'esistenza di un principio attivo in essa risulta evidente: la materia occupa spazio (ha antitipia) e si estende in modo continuo in un luogo (ha estensione). E' quindi antitipia che si estende in modo continuo in un luogo<sup>19</sup>. Antitipia è il termine usato da Leibniz per riferirsi alla proprietà della materia di essere impenetrabile. Nella corrispondenza col Thomasius l'aveva definita come “il non poter essere con un altro nello stesso spazio”<sup>20</sup> ed è quella proprietà grazie alla quale la materia si differenzierebbe da un fantasma o da un'ombra. Nella modificazione di antitipia ed estensione consistono la varietà di luogo e di grandezza. Entrambi gli attributi non implicano però nessuna azione, che porti la materia da un momento all'altro della modificazione, perciò essa risulta qualcosa di meramente passivo<sup>21</sup>. “Dalla natura del corpo sorge una certa mobilità, ma non il moto stesso”<sup>22</sup>, antitipia ed estensione possono variare, un corpo quindi può essere mosso o cambiare forma, ma sono cambiamenti che non danno ragione dell'azione e non possono quindi giustificare il movimento. Risulta necessario ammettere la presenza di

---

p. 190.

18 Cfr. Lamarra, Antonio, 'Substantial form and monads', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, p. 86.

19 Cfr. *Intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie*, §§ 1-2, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 719.

20 Leibniz a Thomasius, 20-30 aprile 1669, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 50.

21 Cfr. *Intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie* (1710) §§ 1-2, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 719.

22 *Confessio naturae contra Atheistas*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 127.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

qualcos'altro, che insieme alla materia vada a formare la sostanza completa: un principio che sia attivo, la “forza”<sup>23</sup>.

Considerando poi la composizione del molteplice, Leibniz sostiene la necessità di trovarvi un principio che si possa definire originario, ovvero vere unità dalle quali esso possa essere formato. La materia è passiva e divisibile all'infinito, invece il principio da lui cercato deve essere qualcosa di “sostanziale, di semplice, che non ha parti esterne a parti”<sup>24</sup> quindi non esteso e attivo, dimodochè giustifichi il movimento. Leibniz, richiamando le forme sostanziali, assimila questo principio all'anima, e lo chiama forza primitiva o entelechia prima. Essendo i principi del movimento diffusi ovunque nella materia, le forze primitive devono essere ovunque e la loro natura consistere nella forza. Dal carteggio con Arnauld:

io concepisco nella sostanza proprietà che non si possono spiegare con l'estensione, la figura e il movimento, senza dire che nei corpi, per la suddivisione attuale del continuo all'infinito, non vi è alcuna figura esatta e definita; e che il movimento, in quanto non è che una modificazione dell'estensione e mutamento di vicinanza, implica qualcosa di immaginario; di modo che non si potrebbe determinare a quale soggetto appartenga tra quelli che cambiano, se non si ricorresse alla forza che è causa del movimento e che si trova nella sostanza corporea. I principi della meccanica stessa si possono stabilire a priori solo con ragionamenti metafisici: le stesse difficoltà sulla composizione del continuo non si risolveranno mai, fino a quando si considera l'estensione come costitutiva della sostanza dei corpi e fino a quando ci smarriremo nelle nostre chimere. [...] Nei confronti dell'estensione, tutto è indefinito, e ciò che noi attribuiamo ai corpi sono solo fenomeni e astrazioni; cosa che dimostra come in queste materie ci si sbaglia per mancanza di conoscenza dei principi. Ci si inganna a concepire l'estensione come una nozione primitiva senza concepire la vera nozione della sostanza e dell'azione.<sup>25</sup>

---

23 Cfr. anche *Su ciò che oltrepassa i sensi e la materia*, 1702: 'E poichè, in generale, la forza o l'azione non può derivare dalla sola massa estesa, è possibile giudicare che c'è qualcosa d'immateriale anche nella creature particolari, a meno di volere che Dio agisca con perpetui miracoli, cosa che non è troppo ragionevole', tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 706.

24 *Intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie*, § 5, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 720.

25 Leibniz ad Arnauld, 30 aprile 1687. Tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 156-157; 158.



I motivi più strettamente tecnici si univano a quelli prettamente speculativi. Dal suo punto di vista la materia “è solo collezione o aggregato di parti, sino all'infinito”<sup>26</sup>. Potendo essere divisa in infinite parti<sup>27</sup>, non è possibile arrivare a delle unità che si possano ritenere reali, ovvero perfettamente indivisibili, che pur ci devono essere, necessitando il molteplice di vere unità che lo costituiscano. Neanche i punti matematici, tipici dell'estensione cartesiana, possono essere considerati delle unità formative, in quanto sono solo modi di estensione, o estremi di qualcosa<sup>28</sup>. I piani, le linee, e i punti che possono essere considerati nello spazio, hanno la stessa natura del numero: ogni numero può essere diviso nella sua metà, e  $\frac{1}{2}$  può a sua volta essere diviso in due quarti e così all'infinito: non si arriverà mai ad un numero che possa essere considerato l'unità base che insieme ad altre unità vada a formare gli altri numeri.  $\frac{1}{2}$  quindi è solo una relazione. E' una relazione tra concetti, e “implica verità eterne, in accordo con le quali i fenomeni della natura sono strutturati”<sup>29</sup>, ma non si possono ritenere formanti la realtà. Come nota Matteuzzi, “vi è un substratum del mondo, di natura analitica e matematica, che lo fonda ontologicamente, ne costituisce la struttura, e si risolve in prima istanza nei rapporti logici tra gli enti che entrano in gioco”<sup>30</sup>, ed è per questo importante da comprendere, in quanto il reale si struttura in questi termini, ma non è direttamente reale. Il rapporto tra ideale e attuale è di perfetta

---

26 SN, § 3, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 190. È questa una convinzione leibniziana fin dai tempi dell'*Hypothesis physica nova* (1671).

27 *Theoria motus abstracti*: “Si dànno parti in atto nel continuo [...] ed esse sono infinite in atto”, A VI, 2, p. 264; “La materia si divide in atto in parti infinite”, A VI, 2, p. 280.

28 Cfr. *Placido Filalete*: [la divisione del continuo] “non consideranda ut arenae in grana, sed ut chartae vel tunicae in plicae; itaque licet plicae numero infinitae aliae aliis minores fiant, non ideo corpus unquam in puncta seu minima dissolvetur. [...] atque ita non fit dissolutio in puncta usque, licet quodlibet punctum a quolibet motu differat. Quemadmodum si tunicam plicis in infinitum multiplicatis ita signari ponamus ut nulla sit plica tam parva, quin nova plica subdividatur: atque ita nullum punctum in tunica assignabile erit, quin diverso a vicinis motu cieatur, non tamen ab iis divelletur; neque dici poterit tunicam in puncta usque resolutam esse, sed plicae licet aliae aliis in infinitum minores, semper extensa sunt corpora, et puncta nunquam partes fiunt, sed semper extrema tantum manent”, A VI, 3, p. 555.

29 Unpublished 'Remarques sur les Objections de M. Foucher'. GP IV, pp. 490-3.

30 M. Matteuzzi, *Individuare per caratteri. Saggio su Leibniz*, Cappelli editore, Bologna, 1983, p. 16.





corrispondenza, ma assoluta diversità ontologica: è d'aiuto per comprendere le leggi eterne secondo le quali le cose si strutturano, ma non si può ipostatizzare. Allo stesso modo dei numeri, l'estensione e lo spazio sono considerati *rappports d'ordre* (sistemi di relazioni), o *des ordres de co-existence* (relazioni di co-esistenza) degli esistenti attuali. Non sono realtà assolute, autonome, sono solo modi di considerare i co-esistenti, ovvero i rapporti di relazione che si instaurano tra gli esistenti che sono in atto nello stesso momento<sup>31</sup>, perciò non possono essere concepiti come enti a sé stanti formati da unità, e non hanno quindi un principio costitutivo. Ma non bisogna per questo inferire che la realtà non ne abbia. Leibniz sostiene la necessità di distinguere tra gli enti puramente astratti o ideali e quelli concreti, o masse: se gli elementi semplici dei primi non si hanno che per astrazione, poiché in essi il tutto viene prima della parte, e la parte, lungi dal formare il tutto per composizione, ne è solo un elemento ideale, o possibile; nelle masse invece il tutto risulta per aggregazione di elementi semplici, essendo le divisioni con le quali si ha a che fare in atto<sup>32</sup>. La realtà ha quindi degli elementi costitutivi, ma la materia per sua natura non può essere considerata in grado di fornircene. Non potendo gli atomi essere materiali, Leibniz passò alla considerazione di atomi formali, *atomi di sostanza*, per capire la natura dei quali ricorse al concetto aristotelico di *forme sostanziali*, la cui natura consiste appunto nella forza, e che “bisogna concepire ad imitazione della nozione che abbiamo delle anime”<sup>33</sup>. L’“anima”, o l’intelletto<sup>34</sup>, è qualcosa di veramente unitario. Perciò, anche se le divisioni nella materia procedono all’infinito -un animale per esempio, che consideriamo avere *un'anima*, un centro di rappresentazione del mondo

31 Cfr. M. Jammer, *Storia del concetto di spazio*, Feltrinelli, Milano, 1966, p. 102: “per lui [Leibniz], lo spazio non è altro che un sistema di relazioni, privo di esistenza metafisica od ontologica”.

32 Cfr. GP III, pp. 622-23.

33 SN § 3, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 190.

34 Cfr. *Su ciò che oltrepassa i sensi e la materia* (1702): “Quest’io e la mia azione aggiungono qualcosa agli oggetti dei sensi. Il colore è qualcosa di diverso dall’io che lo pensa. E siccome io concepisco che altri esseri hanno il diritto di dire <<io>> o che si può pensare lo stesso anche per loro, è per questa via che concepisco ciò che si chiama *sostanza*. Così si può dire che nulla si trova nell’intelletto che non sia derivato dai sensi, tranne l’intelletto stesso”, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 703.



esterno, è, a livello materiale, un aggregato di piccoli corpi di animali e piante, a loro volta resi però unitari da un'anima, e ognuno di loro è a sua volta un aggregato che contiene ancora unità di questo tipo, e così all'infinito<sup>35</sup>- risulta chiaro che, tutto sommato, tutto deve discendere da queste vere unità, e ciò che ne risulta è solo un aggregato<sup>36</sup>. Sono quindi le anime gli elementi veramente unitari e primi che vanno a formare il molteplice. La forma sostanziale garantisce unità e identità al corpo organico, un principio d'azione e anche un fondamento unificante e metafisico della molteplicità<sup>37</sup>.

Riprendendo il concetto di forma sostanziale Leibniz specifica però che non bisogna abusarne, come avevano fatto gli antichi: come per spiegare il funzionamento dell'organismo animale non si ricorre all'anima, così le forme sostanziali non devono essere usate per spiegare le leggi di natura (cosa che avrebbe fatto orrore ai filosofi del tempo, facendoli tornare alla trasmissione delle qualità), ma restano necessarie per stabilire i principi generali<sup>38</sup>. Come nota Gale, Leibniz sostenne che “i principi metafisici sono collegati alle leggi fisiche come la legge che genera una serie infinita è collegata ai membri particolari di quella serie”<sup>39</sup>, ovvero, vi è un legame generativo tra mondo metafisico e fenomenologico. Non sono però della stessa opinione di Beeley, quando afferma “the true, that is metaphysical unity, [...] is no longer considered to be in physical matter itself; it is present only through its operation, in so far it gives substantial unity to an otherwise random heap of parts”<sup>40</sup>, in quanto le unità metafisiche non

---

35 Cfr. *Hypothesis physica nova*, § 43: “Sciendum est enim, ut praeclari illi Micrographi, Kircherus et Hookius observavere, pleraque quae nos sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportionem in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, cum continuum sit divisibile in infinitum, quelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum”, A VI, 2, p. 241.

36 Cfr. anche *De arcanis sublimium vel de summa rerum*: “Materia ergo est Ens discretum, non continuum, contiguum tantum est, et unitur motu vel a mente quadam”, A VI, 3, p. 474.

37 Cfr. SN § 11, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 194-195.

38 Cfr. SN § 3, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 190-191.

39 G. Gale, 'The physical theory of Leibniz', in *Studia leibniziana* II, 2, 1970, pp. 114-127.

40 P. Beeley, 'Points, extension, and the mind-body problem. Remarks on the development of Leibniz's thought from the *Hypothesis physica nova* to the *Système Nouveau*', in R. S. Woolhouse, *Leibniz's 'New System'*, Olschki editore, Firenze, 1996, p. 33.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

sono aliene alla materia, ma la presenza di una sostanza inestesa nel mondo fisico è necessariamente esperibile solo tramite i suoi effetti: la forza, appunto, l'unità percettiva dell'io, e la possibilità di considerare i corpi come unitari. Ma non sarei così sicura sulla postulazione di mondi separati, uno fisico ed uno metafisico, che eventualmente interagiscono tra loro, si ha un solo universo, costellato, costituito e formato da centri di energia (“metafisici”) che hanno una controparte tangibile, fisica, grazie alla quale i fenomeni ci appaiono in un certo modo e perciò sono descrivibili anche secondo leggi fisiche<sup>41</sup>.

Acquisita la necessità dell'esistenza delle forze primitive, Leibniz si dedica nella parte restante dell'articolo alla deduzione delle loro qualità: sono i veri atomi di sostanza<sup>42</sup>, poichè veramente indivisibili, “al pari del nostro spirito”<sup>43</sup>, e non avendo parti che gradualmente possano deperire o svilupparsi non possono che iniziare e finire per creazione e annientamento, quindi sono eterne<sup>44</sup>. Non si deve pensare però che questa eternità sia prerogativa unica delle forme. Anche la macchina organica ne partecipa: l'organismo in rigoroso senso metafisico non nasce né muore, subisce solo trasformazioni di vario grado che lo portano ad “apparire e sparire”<sup>45</sup>. Grazie alle recenti scoperte dovute all'uso del microscopio

41 La questione è molto dibattuta, rimando per chiarimenti a M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, pp. 127-164; R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford, 1994; R. Arthur, 'Infinite Aggregates and Phenomenal Wholes: Leibniz's Theory of Substance as a Solution to the Continuum Problem', in *Leibniz Society Review*, 1988, pp. 25-45; D. Garber, *Leibniz and the Foundations of Physics. The Middle Years*, in K. Okruhlik e J. R. Brown (a cura di), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 27-129; D. Garber, 'Leibniz: Physics and Philosophy', in *The Cambridge Companion to Leibniz*, a cura di N. Jolley, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 270-352; G. Hartz, 'Leibniz's Phenomenalism', in *Philosophical Review*, 1992, pp. 511-549; G. Hartz, 'Why Corporeal Substances Keep Popping up in Leibniz's Later Philosophy?', in *British Journal for the History of Philosophy*, 1998, pp. 193-207; P. Phemister, 'Leibniz and the Elements of Compound Bodies', in *British Journal for the History of Philosophy*, 1999, pp. 57-78.

42 L'espressione “atomo di sostanza” evidenzia il carattere anti atomistico delle tesi leibniziane. Cfr. Lamarra, Antonio 'Substantial form and monads', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, p. 89.

43 SN § 4, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 191.

44 Cfr SN, § 4, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 191.

45 SN § 9, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979,



(Leibniz cita gli studi di Swammerdam, Malpighi e Leeuwenhoeck) si era visto come la generazione apparente non fosse che uno sviluppo di animali già formati, detti “spermatici”, e allo stesso modo la morte era da considerare una distruzione di alcune parti, ma non dell'intero animale, che non fa altro che trasformarsi a seconda del maggiore o minore sviluppo dei suoi organi<sup>46</sup>. Nelle anime razionali inoltre, più perfette di quelle semplici che sono “immerse nella materia”, non permane solo l'organismo ma anche “le qualità morali della loro personalità” ovvero quelle caratteristiche che le pongono in una sorta di società con Dio<sup>47</sup>. Leibniz infatti ammette che le forme sostanziali siano ovunque nella materia, ma riconosce in esse varietà di grado dipendente dalla chiarezza delle loro percezioni. Quelle semplici, dette forme “immerse nella materia”<sup>48</sup> stanno al grado più basso e hanno solo percezioni oscure e confuse; percezioni che, attraverso infiniti gradi si fanno più chiare e acquisiscono distinzione dando luogo ad entelechie, anime “dotate di ragione”<sup>49</sup> e spiriti. Di più, le rivoluzioni stesse della materia (e delle entelechie in essa) sono finalisticamente predisposte da Dio per la felicità delle anime razionali, che seguono leggi più elevate (ovvero morali) rispetto a quelle meccaniche imposte alla materia. Le macchine organiche persistono dunque nel tempo, e Leibniz sottolinea che sono di grado ontologico differente rispetto a quelle fatte dall'uomo, e i moderni si sbagliano a voler equiparare queste a quelle. Il permanere della stessa macchina nel tempo, nonostante le trasformazioni, e il suo essere macchina fino nelle sue parti più piccole (per la divisione in atto della materia) fanno di questa differenza una questione di genere, non solo di grado<sup>50</sup>. E, cosa forse più importante, nelle macchine artificiali non si trova vera unità, che

p. 194.

46 Cfr. SN §§ 6-7, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 192-193.

47 Cfr. SN §§ 5, 8, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 191-193.

48 SN § 5, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 191.

49 SN § 5, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 191.

50 Cfr. SN § 10, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 194 e J. E. H. Smith, *Divine Machines, Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, pp. 107, 134.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

è invece data dalla forma nelle macchine naturali, e corrisponde a ciò che in noi ci permette di dire “io”.

In chiusura di questa prima parte Leibniz riassume quanto detto fin'ora che, alla luce di quanto si è spiegato, dovrebbe risultare chiaro:

Solo gli *Atomi di sostanza*, cioè unità reali ed assolutamente prive di parti, sono le sorgenti delle azioni ed i primi principi assoluti della composizione della cosa e quasi gli elementi ultimi dell'analisi delle cose sostanziali. Potrebbero essere chiamati *punti metafisici*: essi hanno *qualcosa di vitale* ed una specie di *percezione*; i punti matematici sono i loro *punti di vista* per esprimere l'universo. Ma quando le sostanze corporee sono ravvicinate, tutti i loro organi connessi, rispetto a noi, costituiscono un *punto fisico*. Così i punti fisici non sono indivisibili che in apparenza; i punti matematici sono esatti, ma sono solo modalità; solo i punti metafisici o di sostanza (costituiti dalle forme o dalle anime) sono esatti e reali; e senza di essi non vi sarebbe nulla di reale, perchè senza le vere unità non vi sarebbe alcuna molteplicità.<sup>51</sup>

Dopo aver spiegato la natura delle sostanze, Leibniz si dedica alla spiegazione di come queste possano comunicare tra loro. La seconda parte del sistema, pubblicata il 14 luglio 1695, è dedicata a questo e quindi alle sue meditazioni riguardo all'unione della mente con il corpo. L'articolo si apre giudicando “inconcepibile” l'opinione corrente, ovvero quella che sosteneva un influsso immediato dell'una sull'altro, per porsi poi in polemica all'alternativa sostenuta dai cartesiani e resa celebre dal Malebranche<sup>52</sup>: il cosiddetto sistema delle cause occasionali, contrastato dal Leibniz su più fronti. In questo caso si concentra principalmente sul fatto che accettando l'ipotesi occasionalista si renderebbe obbligatorio un continuo intervento miracoloso da parte di Dio sul suo stesso creato. Lo spiega così:

i suoi discepoli [del Descartes], giudicarono che noi sentiamo le qualità dei corpi perchè Dio fa nascere i pensieri nell'anima in occasione dei movimenti della materia e che, quando la nostra

---

51 SN, § 11, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 195.

52 Cfr. Malebranche, Nicolas, *La ricerca della verità*, Laterza, Roma, 1983.



anima vuole muovere il corpo, è Dio che lo muove al suo posto. E siccome la comunicazione dei movimenti sembra loro altrettanto inconcepibile, hanno creduto che Dio imprimesse il movimento ad un corpo, in occasione del movimento di un altro.<sup>53</sup>

E dice:

è indubbio che non vi è alcun influsso reale di una sostanza creata su di un'altra e che tutte le cose, con tutte le loro qualità, sono continuamente prodotte dalla virtù divina; ma per risolvere un problema non basta ricorrere alla causa generale e fare intervenire quel che si chiama un *Deus ex machina*.<sup>54</sup>

Cartesio, avendo posto il dualismo assoluto tra le sostanze, *res cogitans* e *res extensa*, si era trovato -e aveva lasciato - nella difficoltà del rendere conto di come queste potessero comunicare. Mente e corpo, ingabbiati in due universi ontologicamente differenti, si trovavano così a non poter influire direttamente l'uno sull'altro in un rapporto che pur era fenomenologicamente indiscutibile. I suoi discepoli cercarono di risolvere la questione ponendo Dio come diretta causa efficiente che mediasse tra i due. Leibniz ammette che sia da escludere il diretto rapporto causale di una sostanza su di un'altra e che tutte le cose siano prodotte da Dio<sup>55</sup>, in ultima analisi, ma è convinto che oltre alla causa generale del tutto ci siano delle cause efficienti più prossime nel rapporto tra sostanze che, nel tentativo di rendere intelligibili i fenomeni, bisogna approfondire. Dio è la fonte e causa generale dell'esistenza delle sostanze, ma supporre un Suo intervento diretto e continuo vorrebbe dire ammettere un miracolo costante all'interno delle cause

---

53 SN § 12, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 196.

54 SN § 13, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 196.

55 Cfr. anche *Discorso di metafisica*, § XIV: “le sostanze create dipendono da Dio che le conserva e che le produce continuamente, per una specie di emanazione, come noi produciamo i nostri pensieri”, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 78.



seconde. Questa ipotesi ha secondo Leibniz le sembianze di una resa davanti alla difficoltà di incanalare i fenomeni secondo i parametri di causa e effetto piuttostochè di una vera spiegazione. Non sembra inoltre essere degna dell'economia divina, in quanto Dio nell'atto della creazione avrebbe potuto organizzare la sostanza dimodo da non dover continuamente intervenire in futuro. L'intervento diretto di Dio in occasione dei mutamenti delle sostanze sarebbe miracoloso, anche se continuo e quindi “normale”, perchè non si darebbe una spiegazione dei fenomeni tratta dall'ordine delle cause seconde. Leibniz sottolinea: “in filosofia, bisogna sforzarsi di rendere ragione, facendo conoscere in qual modo le cose si producono per opera della saggezza divina in conformità alla nozione del soggetto di cui si tratta”<sup>56</sup>. Perciò, per spiegare l'esistenza della sostanza in quanto tale è adeguato ricorrere alla causa generale del tutto, ma per capire il funzionamento delle cause seconde, bisogna ricorrere ad una spiegazione tratta da esse. Ricorrendo ad una metafora leibniziana si potrebbe dire che per spiegare il funzionamento di un orologio non si deve far riferimento all'orologiaio, ma bisognerà spiegare come le molle e le altre componenti, organizzate dall'orologiaio, si rapportino tra loro in modo da far funzionare la macchina<sup>57</sup>.

Partendo dal presupposto che ogni sostanza reale sia di per sé autonoma, e che qualità o accidenti che le appartengono le ineriscano in modo necessario<sup>58</sup>, Leibniz sottolinea come Dio debba aver creato l'anima, o qualunque unità reale, “in modo tale che ogni cosa scaturisca dal suo proprio fondo, con una perfetta *spontaneità* rispetto a se stessa e nondimeno in conformità perfetta con tutte le cose esterne”<sup>59</sup>. Non potendo ricevere nulla dall'esterno, è necessario che tutto ciò che andrà a percepire venga dal suo interno, ovvero dalla sua stessa nozione, non mancando per questo di corrispondere alle cose esterne, sulle quali si foggiano i sentimenti

---

56 SN § 13, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 13.

57 La polemica contro l'occasionalismo verrà trattata dettagliatamente più avanti.

58 Cfr. *Discorso di metafisica*, § VIII, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 70-71.

59 SN § 14, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 197.





Università  
Ca' Foscari  
Venezia

dell'anima. Considerando che tutto ciò che accade ad una sostanza è una conseguenza della sua nozione, “l'idea stessa o essenza dell'anima implica che tutte le rappresentazioni o percezioni dovranno nascere spontaneamente dalla sua natura, e precisamente in modo da corrispondere di per sé a ciò che accade nel corpo che le è assegnato, perchè l'anima esprime lo stato dell'universo in un certo modo e in un certo tempo, secondo il rapporto degli altri corpi col suo”<sup>60</sup>. Ovvero, la natura della sostanza è rappresentativa, essendo un centro di rappresentazione unitario del molteplice, e ciò che andrà a percepire costituisce il suo “carattere individuale”<sup>61</sup>. Essa si rappresenta il mondo in primo luogo attraverso il corpo che le è stato assegnato, con percezioni che *corrispondono* a ciò che accade in esso. Questo a sua volta subisce l'influsso- fisico- di tutto l'universo, a causa del pieno, che fa sì che ogni movimento si propaghi ovunque nella materia. Da ciò risulterà un accordo perfetto tra tutte le percezioni di tutte le sostanze che creerà un effetto di apparente comunicazione tra di loro.

L'anima “subisce l'influsso del corpo” non perchè questo provochi in maniera diretta dei cambiamenti all'interno di essa, ma perchè è proprio dell'anima (per definizione) rappresentarsi il molteplice, che le appare prima di tutto attraverso il corpo al quale è congiunta e che è reso unitario tramite essa. Il corpo si muove meccanicamente all'interno del mondo, e l'anima, rappresentando, si rappresenta ciò che gli accade. Proprio per questo si dice che l'anima è come uno specchio vivente di tutto l'universo: rappresentandosi il corpo si rappresenta anche tutte le relazioni che questo ha col resto dell'universo. Il corpo costituisce il suo punto di vista di tutti i mutamenti che avvengono nell'universo, che quindi risulta contenuto totalmente in ogni sua percezione.

E poiché la natura propria dell'anima è quella di rappresentare l'universo in un modo esattissimo (benchè più o meno distinto), la serie delle rappresentazioni che l'anima produce

---

60 Leibniz ad Arnauld, 30 aprile 1687, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 149.

61 SN § 14, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 196.





corrisponderà alla serie dei mutamenti dell'universo. Reciprocamente, il corpo è stato del pari accordato all'anima, almeno per i casi nei quali essa è concepita come agente verso l'esterno.<sup>62</sup>

Il rapporto tra i due quindi non è diretto, ma nondimeno non smette di essere esatto proprio per la natura della sostanza in quanto tale. Le nostre sensazioni<sup>63</sup> sono formate da ciò che accade all'“esterno”, ma ciò che viene percepito è solo un modo di considerare quelli che vengono appunto definiti “fenomeni ben fondati”: è chiaro dunque che non possono che provenire spontaneamente dalla nostra stessa anima, che si rappresenta i movimenti della materia in un certo modo, non è quest'ultima che ce ne fornisce o che comunque influisce come causa efficiente diretta su di esse. E' la natura rappresentativa dell'anima, cioè la sua capacità di esprimere le cose esterne che sono in relazione ai propri organi, natura “che le è data dalla sua creazione e costituisce il suo carattere individuale”<sup>64</sup>, a fornirci le percezioni che provengono dalla rappresentazione di tutto l'universo a seconda del punto di vista proprio dell'anima in questione, punto di vista che le è dato, appunto, dal corpo. Queste percezioni o “espressioni delle cose esterne”, grazie alle quali l'anima si rappresenta tutto l'universo, quindi anche le altre anime che a loro volta percepiscono, scaturiscono nell'anima spontaneamente, ed essendo lo stesso per ogni anima presente nell'universo, ne risulterà un accordo perfetto, creando una apparenza di comunicazione, come se effettivamente le specie o qualità migrassero da una sostanza all'altra, come avevano immaginato gli antichi. Inoltre, la massa organica nella quale è il punto di vista dell'anima, e che questa esprime in modo eminente, è a sua volta predisposta in modo da modificarsi a seconda delle azioni e passioni dell'anima, secondo le leggi che le sono proprie, ovvero quelle meccaniche. Questa esatta corrispondenza è garantita

---

62 SN § 15, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 197-198.

63 È importante che in questo passaggio Leibniz, riguardo ai “sentimenti interiori” sottolinei “che sono, cioè, nell'anima stessa e non nel cervello né nelle parti sottili del corpo”, SN § 14, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 196.

64 SN § 14, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 196.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

dall'intelligenza del Sommo Creatore dell'universo che, al momento della creazione, ha posto armonia tra le percezioni di ogni anima e quindi anche tra le percezioni dell'anima e le azioni del corpo. Questo accordo perfetto “crea un effetto identico a quello che si avrebbe se comunicassero tra loro”<sup>65</sup>.

E' interessante che Leibniz, ogni volta che tenti di spiegare l'attività percettiva parli di “espressione”. “«Esprimere» qualcosa è proprio di ciò che mantiene le strutture che corrispondono alle strutture della cosa da esprimere”<sup>66</sup>, ed è “comune a tutte le forme, ed è un genere del quale la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nel sentimento, è sufficiente che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile o in una sostanza dotata di vera unità”<sup>67</sup>. La mente quindi, rappresentandosi il mondo esterno attraverso la percezione, ne fa una espressione differente dal punto di vista ontologico (passando dal piano fisico a quello mentale), ma che mantiene le strutture intime dello stesso. La realtà, come i concetti, come le monadi -come vedremo- si sviluppano nell'universo leibniziano secondo delle strutture e dei rapporti che, in fin dei conti, costituiscono ciò che effettivamente è reale, perchè costante e condiviso, nel mondo. La mente e il corpo quindi si esprimono vicendevolmente mantenendo inalterate queste strutture, corrispondendosi perfettamente, e lo fanno ognuna seguendo le leggi che le sono proprie: il corpo seguendo le leggi meccaniche, e l'anima le cause finali. Leibniz sembra quindi dirci che tra corpo e mente ci sia corrispondenza di ciò che si manifesta,

---

65 SN, § 14, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 197.

66 E continua: “Ma tali espressioni sono varie; ad esempio il modello di una macchina esprime la macchina stessa, la proiezione di una cosa su di un piano esprime un solido, il discorso esprime pensieri e verità, le cifre esprimono numeri, un'equazione algebrica esprime un cerchio o un'altra figura: e ciò che è comune a queste espressioni è che dalla sola considerazione delle strutture (*habitudines*) dell'espressione possiamo arrivare a conoscere le proprietà corrispondenti della cosa da esprimere. E da questo risulta che non è necessario che l'espressione sia simile alla cosa espressa, purchè si conservi una certa analogia tra le relative strutture (*habitudines*)”, *Quid sit idea*, tr. it. in M. Mugnai, *Leibniz e la logica simbolica*, Sansoni, Firenze, 1973, pp. 42-43.

67 Leibniz ad Arnauld, Hannover, 9 ottobre 1687, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 167.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

nonostante i due tipi di rappresentazione siano dissimili. Ed è solo la possibilità di esprimere strutture e rapporti comune ai due regni che rende possibile la comunicazione tra i due, perchè “non si vede per quali canali l'azione di una massa estesa passi in un essere indivisibile”<sup>68</sup>.

E' questo mutuo rapporto regolato fin dall'inizio in ciascuna sostanza dell'universo, che produce ciò che noi chiamiamo la loro comunicazione e che costituisce l'unione dell'anima e del corpo. Grazie a questo è possibile intendere come l'anima risieda nel corpo con una presenza immediata, che non potrebbe essere maggiore, perchè essa è come l'unità nella somma delle unità che costituisce la molteplicità.<sup>69</sup>

L'anima unifica, percependo, tutte le infinite “unità di percezione” che si trovano in un corpo organico. Questa “ipotesi degli accordi” è la più ragionevole secondo il Leibniz, e “dà una idea meravigliosa dell'armonia dell'universo e della perfezione delle opere di Dio”<sup>70</sup> oltre a fornire una prova convincente della sua esistenza: il perfetto accordo di sostanze che non hanno comunicazioni o scambi reciproci non può che derivare da una loro causa comune. Come nota Adams, l’”Armonia” nel sistema leibniziano è caratteristica comune a tutto il creato: non si dà armonia solo tra mente e corpo, ma anche tra le percezioni delle sostanze; tra le cause efficienti e finali; tra i sistemi di causalità<sup>71</sup>.

Un altro aspetto di non sottovalutabile importanza secondo Leibniz è l'onore che questa ipotesi rende alla libertà dell'uomo. A chi sosteneva che l'uomo fosse libero solo in apparenza, questo sistema risponde che in realtà siamo necessitati solo in apparenza, perchè nel rigore della metafisica

---

68 Leibniz ad Arnauld, Hannover, 9 ottobre 1687, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 168.

69 SN § 14, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 197.

70 SN § 15, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 198.

71 Cfr. Robert Merrihew Adams, 'The pre-established harmony and the philosophy of mind', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, pp. 1-2 .



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

ogni spirito è come un mondo a parte, sufficiente a se stesso, indipendente da ogni creatura, racchiudente l'infinito, esprime l'universo, duraturo, persistente, assoluto quanto l'universo stesso delle Creature".<sup>72</sup>

Ogni sostanza individuale, o nozione completa, è tale perchè contiene in sé tutti i suoi predicati<sup>73</sup>, quindi tutte le azioni o percezioni che farà o avrà (e ha fatto o avuto) sono contenute in essa nozione, non si ha comunicazione delle sostanze proprio per questo: una sostanza non può agire sulla nozione individuale, ovvero sulla "definizione" di un'altra. Per comprendere questo passaggio è utile fare un parallelo con la geometria: conoscendo in modo chiaro e distinto la nozione completa di un triangolo, per esempio, se ne possono dedurre tutte le proprietà quindi tutte le possibili "azioni" che potrà fare, ovvero tutte le possibili relazioni che potrà instaurare con altri enti geometrici. In questo modo, si comprende molto bene che non si può imputare ad altro ente se non a se stesso il fatto che, per esempio, tagliato a metà da una retta, si creino al suo interno altri due triangoli la cui somma degli angoli interni è di nuovo di  $180^\circ$ . Allo stesso modo, nella nozione individuale di ognuno sono contenuti tutti i predicati che di essa si possono predicare, ovvero tutte le percezioni e tutte le azioni che questa sostanza avrà e ha avuto. Per questo, non si può immaginare che un'altra sostanza la modifichi perchè, nel rigore della metafisica, questo è impossibile. Nozione che egli altrove fa derivare dal principio di inerenza del predicato al soggetto<sup>74</sup>. Nonostante non ne faccia esplicita menzione nel *Système Nouveau*<sup>75</sup>, quello di inerenza è un principio fondamentale del suo pensiero, e viene formulato nel

---

72 SN § 16, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 198.

73 Cfr. *Discorso di Metafisica*, § XIV, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 79.

74 Cfr. C. Mercier, R. C. Sleight in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, secondo i quali Leibniz arriva alla teoria dell'*inesse* nell'aprile 1679.

75 Brown ipotizza che l'assenza di questo principio all'interno del NS sia da ascrivere al timore che Leibniz aveva di essere imputato di determinismo fatalistico. Cfr. Stuart Brown 'Leibniz's New System strategy', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, p. 42.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

*Discours*<sup>76</sup> in questi termini:

è costante che ogni vera predicazione ha qualche fondamento nella natura delle cose e, quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è espressamente compreso nel soggetto, bisogna che vi sia compreso virtualmente; ed è ciò che i filosofi chiamano *in-esse*, dicendo che il *predicato è nel soggetto*. Bisogna, quindi, che il termine del soggetto racchiuda sempre quello del predicato, in modo tale che colui che comprendesse perfettamente la nozione del soggetto dovrebbe anche giudicare che il predicato gli appartiene.<sup>77</sup>

Questo principio consente di concepire il soggetto come la classe dei predicati veri di esso<sup>78</sup> ed è proprio partendo da questo che Leibniz deriva la concezione della sostanza come nozione completa. È infatti concependo ogni sostanza individuale come racchiudente tutti i predicati che le ineriscono che Leibniz può sostenere che ogni cosa che le accade sia da imputare solo allo sviluppo spontaneo di ciò che è interno ad essa. Questa presa di posizione rende evidente il fatto che, nel sistema leibniziano, il vero problema fosse rappresentato dalla comunicazione delle sostanze in generale<sup>79</sup>, e che quello del rapporto tra corpo e mente fosse solo un aspetto derivato; ma pone anche in luce l'innovazione della concezione leibniziana di sostanza: essa è forza attiva, che attualizza tutti i predicati che ad essa ineriscono e che quindi la individualizzano.

La concomitanza a cui assistiamo tra mente e corpo è tale solo in virtù delle leggi dell'Armonia Prestabilita che prevedono che ad ogni azione/percezione di una sostanza le altre abbiano azioni/percezioni che si accordano a questa. Non esistendo spazio e tempo, se non come ordini di relazioni, possiamo immaginarci l'universo come formato da continue folgorazioni divine, che altro non sono se

---

<sup>76</sup> *Discours de Metaphysique*, scritto tra il 1685 e il 1686, fu la prima esposizione della metafisica leibniziana nelle sue tesi di fondo. Non era destinato alla stampa ma all'Arnould e costituì la base della loro lunga e proficua corrispondenza.

<sup>77</sup> *Discorso di Metafisica*, § VIII, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 71.

<sup>78</sup> Cfr. Matteuzzi, Maurizio, *Individuare per caratteri*, Cappelli Editore, Bologna, 1983, pp. 77 ss.

<sup>79</sup> Cfr. Stuart Brown 'Leibniz's New System strategy', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1996, pp. 57-58.



non i pensieri della mente divina, che percepisce tutto l'universo in maniera chiara e distinta<sup>80</sup> e, istante per istante, pensa tutto l'universo. Ogni sostanza individuale è un punto di vista di questo pensiero onnicomprensivo<sup>81</sup>, per questo le percezioni di ognuna risultano proporzionali e adeguate, cioè “armoniche” con quelle di tutte le altre. Leibniz, come noto, sostiene questa stessa visione sia per quanto riguarda le percezioni, ovvero il piano mentale, sia per quanto riguarda le azioni, cioè il piano fisico. Nel *Chiarimento del Nuovo Sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher*<sup>82</sup>, gli scrive: “è vero che, secondo me, in tutte le sostanze vi sono sforzi, ma questi sforzi sono propriamente solo nella stessa sostanza e ciò che segue nelle altre sostanze ne deriva in forza dell'armonia prestabilita, se posso usare questo termine, e non per un influsso reale o per una trasmissione di specie o qualità”<sup>83</sup>. Per questa stessa ragione, leibnizianamente parlando, la vera causa non può che essere quella finale, perchè la causa efficiente è intesa come causa solo in senso “virtuale”, allo stesso modo in cui “un copernicano parla ugualmente del sorgere del sole”<sup>84</sup>, quando in realtà i cambiamenti sono sempre interni alla sostanza e le cose non si influenzano, se non per le leggi dell'armonia<sup>85</sup>. Per questo Leibniz scrive che “la nostra nozione di

---

80 Cfr. *Confessio philosophi*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 1985, pp. 13-14.

81 Cfr. *Discorso di Metafisica*, § XIV: “Dio, volgendo da tutti i lati ed in tutti i modi possibili il sistema generale dei fenomeni, [...] e considerando tutte le facce del mondo in tutte le maniere possibili, il risultato di ciascuna veduta sull'universo, considerato da un certo punto di vista, è una sostanza che esprime l'universo conforme a questa veduta”, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 79.

82 *Chiarimento del Nuovo Sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher*, tr. it. *Scritti Filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 204-208.

83 *Chiarimento del Nuovo Sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher*, § 17, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 207.

84 *Chiarimento del Nuovo Sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher*, § 12, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 206.

85 Leibniz to Basnage, tardo 1695: “Je tiens donc pour démontré que tout arrive à l'ame aussi bien qu'au corps en vertu de leur propres loix et comme par une suite de leur estat primitif. Mais c'est avec une harmonie si exacte et si bien établie d'abord entre les substances différentes par la sagesse infinie de l'auteur des choses, que les changemens qui naissent ainsi à chacune de son propre fonds, s'entre repondent tout comme s'il y avoit une transmission des especes et qualités ou quelque influence réelle [...]”. GP III, p. 121-122.



sostanza dà una spiegazione completa della stessa unione dell'anima e del corpo”<sup>86</sup>.

Fondamentale per la comprensione dell’“ipotesi degli accordi” è dunque la corretta concezione della nozione di *sostanza*. Leibniz lo ripeterà a più riprese, celebre la lettera al Bossuet nella quale scrive che l'unione dell'anima e del corpo “non è altro che un corollario della nozione che ho della sostanza in generale”<sup>87</sup>.

Ogni sostanza è completamente autonoma, nessuna può agire direttamente su di un'altra, ognuna è predisposta da Dio e segue il fluire spontaneo delle sue percezioni e l'unico modo di considerare l'azione di una sostanza su di un'altra è di considerare agente “quella sostanza la cui disposizione rende ragione del cambiamento [...] in modo intelligibile”<sup>88</sup>. Solo se le ragioni dei mutamenti di una sostanza sono spiegati in modo più chiaro nelle percezioni di un'altra, si può dire che è la seconda che agisce, e la prima che patisce<sup>89</sup>, sempre considerando che si parla di un rapporto causale apparente<sup>90</sup> in quanto ogni percezione sorge nella monade in modo indipendente dalle altre. Ogni sostanza completa agisce e patisce dipendentemente dal suo grado di perfezione<sup>91</sup>:

si ritiene agiscano quelle sostanze la cui espressione è più distinta e che subiscono quelle la cui espressione è più confusa: infatti, agire è perfezione, subire è imperfezione. Si ritiene inoltre che è causa, quella sostanza dal cui stato si può rendere più facilmente ragione dei suoi mutamenti. [...] E le cause si assumono non sulla base di un influsso reale, ma dalla ragione che sanno dare.<sup>92</sup>

---

86 *Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura in generale*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 252.

87 Leibniz a Bousset, 2/12 luglio 1694, A I, 10, p. 143.

88 SN § 17, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 199.

89 Vedi anche *Discorso di Metafisica* § 15, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 80-81.

90 Cfr. Rutherford, Donald, “Metaphysics: The Late Period”, in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 139.

91 Cfr. *Monadologia*, §§ 49-52, Se SRL, Milano 2007, pp. 27-28.

92 *Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura in generale*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 252.





Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Tutte le sostanze create esprimono tutto l'universo e quindi gli stessi fenomeni in accordo perfetto tra loro. L'anima si può dire causa dei movimenti del corpo se le ragioni di un mutamento di stato sono spiegate più chiaramente nella sua nozione individuale e più confusamente in quella del suo corpo. Si ottiene un effetto che sembra di azione dell'uno sull'altra, ed è in questo senso che effettivamente essa può essere considerata “causa”. In realtà esprime solo con chiarezza superiore al corpo per quel singolo e istantaneo stato dell'universo la ragione del mutamento<sup>93</sup>.

Anche in questo caso la distanza tra la materia e la sostanza si fa evidente: nella materia infatti non è difficile vedere emissioni e ricezioni di particelle, per mezzo delle quali si possono spiegare i fenomeni della fisica, e che giustificano una considerazione dell'azione di una parte di materia sull'altra come qualcosa di agente, “ma poiché la massa materiale non è una sostanza, è manifesto che, riguardo alla sostanza, l'azione non può essere che quella che ho spiegato”<sup>94</sup>. Leibniz in questo modo garantisce l'autonomia della sostanza ma salva il meccanicismo per i fenomeni: a conclusione dell'articolo torna a sottolineare lo stretto legame tra fisica e metafisica, perchè queste considerazioni, benchè metafisiche, si ritrovano applicabili anche nella fisica, come la sua dinamica dimostrerebbe. I corpi possiedono una propria forza interna, ed è solo grazie a questa che nell'urto, per esempio, si riscontra il passaggio di movimento da un corpo ad un altro. Non è la forza che passa da un corpo all'altro, ma ognuno si muove in virtù della forza che gli è propria. Inoltre, il moto è sempre relativo, non si può parlare di movimento assoluto in quanto sta all'osservatore considerare come fermo uno o l'altro corpo e considerare poi il movimento degli altri in riferimento ad esso. Come spiegherà meglio nei *Saggi di Teodicea*, la scoperta che ciò che si mantiene costante nel mondo non è la quantità di moto bensì la quantità delle forze assolute, unita alla consapevolezza che anche la direzione totale si

---

93 Cfr. Leibniz ad Arnauld, 4-24 luglio 1686, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 128.

94 SN § 17, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 199.





Università  
Ca' Foscari  
Venezia

conserva sempre nonostante gli urti, lo hanno portato a considerare l'anima come indipendente dal corpo e viceversa, portandolo necessariamente a credere che l'unico modo possibile di considerare il rapporto tra i due sia quello previsto dal sistema dell'armonia prestabilita: “oltre al fatto che l'influenza fisica dell'una di queste sostanze sull'altra è inspiegabile, ho considerato che, senza un disordine completo delle leggi della natura, l'anima non possa agire fisicamente sul corpo”<sup>95</sup>.

Insomma, i fenomeni restano intelligibili nel modo classico, ma tenendo a mente le considerazioni metafisiche leibniziane, si avrebbe una spiegazione più completa del perché i fenomeni ci appaiono in un certo modo. Per tutte queste ragioni e per il fatto che i fenomeni, considerati in questa maniera, sono intelligibili e sono tolte grandi difficoltà nelle quali si trovavano i pensatori, Leibniz si sente di dichiarare che questa teoria “è qualcosa di più di un'ipotesi”. Come viene spiegato nel *Discorso di Metafisica*,

benchè tutti i fenomeni particolari della natura si possono spiegare matematicamente e meccanicamente, i principi generali della natura corporea e della stessa meccanica sono piuttosto metafisici che geometrici e appartengono alle forme o nature indivisibili come cause dei fenomeni, più che alla massa corporea ed estesa.<sup>96</sup>

La forza primitiva si modifica in percezione -nell'anima- e corrispondentemente in movimento -nel corpo-.

Considerevole la formulazione che questa “ipotesi degli accordi” andrà ad avere nella matura *Monadologia*:

Questi principi mi hanno permesso di spiegare naturalmente l'unione, o meglio la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima segue le leggi a lei proprie, il corpo segue le sue, e si incontrano in virtù dell'*armonia prestabilita* fra tutte le sostanze, poiché sono tutte rappresentazioni di un medesimo universo.

Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali mediante appetizioni, fini e mezzi. I

<sup>95</sup> *Saggi di Teodicea*, § 61, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 494.

<sup>96</sup> *Discorso di Metafisica*, § XVIII, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 86.



corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti, o movimenti. E i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono fra loro armonici.<sup>97</sup>

Come si vede, Leibniz arriverà addirittura a parlare di conformità, più che di vera e propria unione, dell'anima e del corpo. Due regni paralleli che sono tra loro armonici in quanto conformi nella rappresentazione dello stesso universo. Come due serie numeriche generate dalla stessa legge o che perseguono lo stesso fine. Nessuna interferenza tra i due ma entrambi, rappresentando la stessa cosa nel medesimo momento, si trovano ad agire come se fossero direttamente responsabili l'uno dei mutamenti dell'altro. In realtà il mutamento è essenziale, la forza viva, unità sostanziale, lo necessita e crea incessantemente, e l'unione della quale siamo spettatori altro non è che il modificarsi di tale forza in due modi differenti. Ciò che è interessante è che nonostante l'indipendenza dei due “effetti”, essi sono allo stesso tempo necessari l'uno all'altro. “Se le tracce sensibili non fossero richieste, l'armonia prestabilita fra l'anima e il corpo, [...] non avrebbe luogo”<sup>98</sup>, ma soprattutto “se non vi fossero che spiriti, sarebbero privi del legame necessario, sarebbero senza l'ordine dei tempi e dei luoghi. Un tale ordine richiede la materia, il movimento e le sue leggi”<sup>99</sup>. Ogni sostanza individuale, si è visto, contiene nella sua nozione tutto quanto le accadrà e questo in relazione a tutto ciò che accade nell'universo: ogni sostanza individuale è infinita, e autonoma. Ma lasciate al fluire spontaneo delle loro percezioni, le anime seguirebbero ognuna le proprie senza accordarsi l'una all'altra. Questo accordo per essere ha bisogno di un ordine, che gli è dato dalla materia, che permette relazioni di tempo e di spazio. Spazio e tempo sono appunto relazioni di simultaneità e successione degli eventi, relazioni che scandiscono lo svolgersi dell'infinito e sono possibili solo in presenza di antitipia ed estensione, quindi materia, che di istante in istante fissa e rende

---

<sup>97</sup> *Monadologia*, §§ 78, 79, Se SRL, Milano 2007, p. 36.

<sup>98</sup> *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 199.

<sup>99</sup> *Saggi di Teodicea*, § 120, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 533.



ordinate le relazioni che si hanno tra le sostanze.

Nello *Specimen Dynamicum*, pubblicato in parte negli Acta Eruditorum dell'aprile 1695 quindi coevo al *Système nouveau*, Leibniz “collega la dottrina delle sostanze semplici con la teoria delle forze vitali”<sup>100</sup>. Esponendo la sua dinamica sostiene che vi sono due tipi di forza: l'una attiva, l'altra passiva. Ognuna delle due si divide a sua volta in primitiva e derivata. La teoria è piuttosto articolata, ma si può riassumere nel modo seguente:

la forma sostanziale di cui sopra corrisponderebbe alla forza attiva primitiva<sup>101</sup>;  
la materia prima, alla forza passiva primitiva<sup>102</sup>.

La sostanza corporea è quindi il sinolo di forza attiva primitiva e passiva primitiva. Insieme di forma sostanziale e materia prima.

Dalle modificazioni delle due forze primitive si ottengono quelle forze che riguardano propriamente i fenomeni<sup>103</sup> e che sono quelle oggetto della fisica: la forza di reazione all'urto (forza attiva derivata) e la massa o resistenza (forza passiva derivata).

La materia prima senza entelechie e le entelechie senza materia prima sono delle pure astrazioni<sup>104</sup>. Leibniz lo spiega chiaramente in una lettera a Des Bosses:

la potenza passiva primitiva, ossia il principio della resistenza, che non consiste nell'estensione, bensì nell'esigenza dell'estensione e costituisce il complemento dell'entelechia, ossia della potenza attiva primitiva, affinché emerga la sostanza compiuta, o monade, nella quale sono contenute virtualmente le modificazioni. Siffatta materia, cioè un tale principio di passione, lo intendiamo permanente e aderente alla propria entelechia; ed è così che da una pluralità di monadi risulta la materia seconda, con le forze derivate.<sup>105</sup>

---

100M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 145.

101Cfr. *Specimen Dynamicum*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, pp. 432-433.

102Cfr. *Specimen Dynamicum*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 433.

103Cfr. GP II, p. 251.

104Cfr. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, pp. 147-149.

Mugnai in realtà pone l'accento piuttosto sul fatto che la materia prima senza entelechie è una pura astrazione, e la sua realtà si pone propriamente sulla sostanza semplice.

105GP II, p. 306, tr. it. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 149.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Da ciò si può comprendere come il problema della comunicazione tra corpo e mente assuma in Leibniz una connotazione particolare rispetto al passato perché l'aspetto fisico e quello mentale, benchè estremamente diversi tra loro, sono di fatto solo aspetti di un'unica sostanza: quella a cui verrà dato il nome di *monade*<sup>106</sup>. Questa sostanza è essenzialmente *vis*, attività dinamica<sup>107</sup>. È grazie a questa forza attiva che le percezioni si susseguono l'un l'altra e che i corpi si muovono. Come nota Phemister, “perceptions and derivative forces are temporary or transitory states which the primitive force can take on”<sup>108</sup>. Leibniz compara spesso la forza primitiva alla “legge delle serie”, e le forze derivate ai particolari valori che distinguono i termini della serie<sup>109</sup> quindi, ogni forza primitiva produce due serie parallele: una di percezioni e l'altra di forze che si manifestano nel moto dei corpi. Nell'armonia di queste due serie risiede l'ipotesi della concordanza.

---

106Il termine *monade* compare per la prima volta in una lettera a Michelangelo Fardella del 13 settembre 1696.

107Cfr. A III, p. 326.

108P. Phemister, 'Can perceptions and motions be harmonized?', in R. S. Woolhouse, *Leibniz's 'New Sistem'*, Olschki editore, Firenze, 1996, p. 148.

109Cfr. Leibniz a De Volder, 21 gennaio 1704, GP II, p. 262.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

### **Il carteggio Leibniz-Lady Masham.**

Damaris Masham (1658-1708), figlia del filosofo cantabrigense Ralph Cudworth e moglie del baronetto di Oates Lord Masham, entrò in contatto con Leibniz alla fine del 1703, quando gli fu riferito che ella era intenzionata ad inviargli una copia del libro di suo padre, *The true intellectual system of the universe*<sup>110</sup>. Da questa occasione nacque una corrispondenza tra i due che durerà dall'inizio del 1704 al 1705 inoltrato<sup>111</sup>. Leibniz era certo interessato a discutere ed

---

110 Cudworth, Ralph, *The true intellectual system of the universe wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, Hildesheim, Olms, 1977. Di qui in avanti TIS.

111 Cfr. Simonutti, *Damaris Cudworth Masham: una Lady della repubblica delle lettere*, pp.164-165.

Sarà nella corrispondenza con Leibniz che Lady Masham si soffermerà sulla questione delle forze costitutive della natura, portata in primo piano dagli articoli di Le Clerc sulla <<Bibliothèque Choisie>> e da alcune repliche polemiche di Bayle. Riproponendo le argomentazioni filosofiche del padre, Damaris sottopone a Leibniz alcune riflessioni critiche circa il sistema dell'armonia prestabilita, per le quali il filosofo di Hannover esprimerà gratitudine ed apprezzamento.



esporre le sue teorie a Masham: già qualche anno prima, nel 1689, aveva letto il libro del padre, restandone piacevolmente colpito per i temi trattati e per la grande erudizione che in esso si mostrava<sup>112</sup>; inoltre era presso di lei in quegli anni John Locke, con il quale Leibniz provò più volte ad entrare in contatto per avere un confronto, fosse pubblico o privato, sui temi da lui trattati nell'*Essay Concerning Human Understanding*, sui quali Leibniz stesso stava in quegli anni lavorando<sup>113</sup>.

E' Leibniz ad aprire la corrispondenza, informato da Pülcher dell'imminente invio da parte di Masham del libro di suo padre, le scrive per ringraziarla e per esprimere il suo entusiasmo riguardo a ciò che, avendo letto il libro anni prima, vi aveva trovato. Il *The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, scritto nel 1678, è un enorme trattato “per la difesa della religione contro il pericolo dell'ateismo materialistico”<sup>114</sup>. In esso Cudworth rintraccia nel necessitarismo<sup>115</sup> la base teorica dell'ateismo, falso sistema intellettuale dell'universo, e, attraverso una minuziosa spiegazione delle ragioni degli atei e le relative confutazioni di esse, sostiene che il vero sistema intellettuale dell'universo sia il teismo, e, in quanto è l'unico che salvaguardi l'idea etica della libertà, esso è necessario per la salvaguardia della morale e dunque della religione e dell'ordine sociale. Cudworth analizza, contestualizzandolo anche storicamente, l'atomismo e sostiene che se inserito all'interno di un contesto dualista, esso risulti utile per la spiegazione meccanica dei fenomeni fisici e vantaggioso in quanto apre implicitamente le porte alla necessità di concepire l'esistenza di sostanze incorporee, necessarie per spiegare vita e pensiero. Ma, escludendo caratteri

---

112Leibniz a Masham, 14 gennaio 1704: “je fus charmé de voir les plus belles pensées des sages de l'antiquité mises dans leur jour, et accompagnées de solides reflexions: en un mot beaucoup d'eudition, et autant de lumiere, jointes ensemble. La matiere aussi m'interesse beaucoup [...]”, GP III, p. 336.

113I *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, sorta di gigantesca recensione del saggio lockiano, vedranno la pubblicazione nel 1705.

114Lotti, Brunello, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine, 2000, p. 12.

115Edward Chandler, vescovo di Durham, ricordò questo aspetto nella Prefazione all'edizione postuma di *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731).



finalistici alla costruzione dell'universo, come facevano l'atomismo democriteo ed epicureo e come tornava ad essere per il corporealismo hobbesiano, che la lasciavano alla sola necessità materiale, i risvolti atei erano inevitabili.

Non era solo l'atomismo a preoccupare lo spirito religioso di Cudworth: anche l'ilozoismo, nella sovrapposizione monista di vita e materia, cadeva nello stesso problema. La proposta cudworthiana anche in questo caso era quella di riprendere un concetto proprio dell'ateismo, ilzoistico in questo caso, per inserirlo in un contesto dualista. Riprende così quello del principio vitale che anima la materia: la “natura plastica”, ponendola però come strumento subordinato della Mente Divina; di natura anch'essa spirituale, con il compito di agire sul mondo empirico formando e regolando il creato. Il suo operare è totalmente inconsapevole: esegue i dettami della volontà divina, ma è priva di coscienza. Questo strumento subordinato andava a collocarsi in posizione mediana tra Dio e la Natura, ed evitava così di lasciare la produzione dei fenomeni naturali nelle mani casuali di un meccanicismo cieco ed allo stesso tempo deresponsabilizzava la divinità da un intervento diretto su ognuno di essi. Lasciare che la materia, sola, potesse dare luce all'organizzazione del mondo e soprattutto dei corpi organici e dei fenomeni psichici, avrebbe significato depauperare pesantemente il ruolo divino, mettendo in crisi la necessarietà della sua esistenza; ma allo stesso tempo, vincolare Dio ad agire direttamente ed immediatamente sui fenomeni naturali rischiava di dovergli attribuire colpe ed errori e minava l'autonomia che pur voleva essere affidata alla dimensione naturale.

But there is a *Middle* betwixt both these *Extremes*; namely, to suppose, that besides God and in Subordination to him, there is a *Nature* (not *Fortuitous*, but) *Artificial* and *Methodical*, which governing the *Motion* of *Matter* and bringing it into *Regularity*, is a *Secondary* or *Inferiour Cause* of *Generations*. Now this *Natura Artificiosa*, this *Artificial Nature*, though it self indeed do not understand the Reason of what it doth, nor properly *Intend the Ends* thereof, yet may it well be conceived to act *Regularly* for the sake of *Ends Understood* and *Intended*, by that *Perfect Mind*, upon which it depends.<sup>116</sup>

---

116TIS, p. 680.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

In ultima analisi fondamentale nella disputa tra atei e teisti risultava essere la “diversa caratterizzazione del principio originario: per gli atei è la materia inanimata, mentre per i teisti è la Mente”<sup>117</sup>. Per Cudworth era così giocoforza per i suoi intenti confutatori richiamare il principio metafisico tommasiano, *causa est potior causato*, per evidenziare come risultasse impossibile agli atei dare ragione di attività ontologicamente superiori alla materia quali sensibilità e razionalità. Oltre a ciò, osservava attingendo ad un argomento che vantava una cospicua tradizione<sup>118</sup>, essi non avevano modo di spiegare la causa del moto, e questo tornava utile al cantabrigense per invocare, di nuovo, la necessità dell'esistenza di una sostanza non corporea, sola che possa avere energia autocinetica capace di imprimere il moto a terzi, e che viene identificata con l'anima nel caso degli animali o, a livello macrocosmico, con la mente divina, agente sulla materia proprio attraverso quella natura plastica di cui sopra<sup>119</sup>. L'organizzazione poi dei corpi viventi e l'armonia riscontrabile nel mondo, la razionalità insomma<sup>120</sup>, non potevano essere dovuti al caso, e nel progetto di recupero del finalismo<sup>121</sup>, l'“*argument from design*” svolse un ruolo importante nella trattazione cudworthiana, portandolo a contrapporsi al teismo meccanicistico di Descartes, che andava a togliere valore ad una delle prove più convincenti dell'esistenza di Dio, ovvero quella che faceva della creazione il progetto di un fine intelligente.

Riprendendo le parole di Cudworth, <<*Philosophy and the True Knowledge of Causes, leads to God; and that Atheism is nothing but Ignorance of Causes and of Philosophy*>><sup>122</sup>. La definizione del principio originario del mondo era una cosa della cui necessità sia atei che teisti erano concordi. La “filosofia e la vera

---

117Lotti, Brunello, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine, 2000, p. 39.

118Vedi Gassendi, Charleton, Smith e More.

119Cfr. TIS, p. 668 s.

120Cfr. TIS, p. 682 s.

121Cfr. M. Micheletti, *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*, Benucci, Perugia, 1988, p. 59; W.T. Stace, 'Man Against Darkness', in *The Meaning of Life. Questions, Answers and Analysis*, ed. S. Sanders e D. R. Cheney, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1980, pp. 37-46.

122TIS, p. 666.





Università  
Ca' Foscari  
Venezia

conoscenza delle cause delle cose” portavano ad identificare questa causa originaria con Dio. Conferire gli attributi divini ad altro (alla materia) significava deificare la materia ed era, in fondo, sinonimo di ignoranza. Al di là degli intenti apologetici, Cudworth delinea in questo volume alcuni temi teoreticamente interessanti, quali il criterio di verità e la sua teoria della conoscenza:

In these Intelligible *Ideas* of the Mind, whatsoever is Clearly Perceived to *Be, Is*; or which is all one, is *True*. Every *Clear and Distinct Perception* is an *Entity*, or *Truth*; as that which is Repugnant to *Conception* is a *Non-Entity* or *Falshood*. Nay, very *Essence* of Truth here, is this *Clear Perceptibility* or *Intelligibility*; and therefore can there not be any *Clear or Distinct Perception* of *Falshood*.<sup>123</sup>

Vero è ciò che è intelligibile chiaramente. Le idee intelligibili sono universalmente valide, sono “idee universali delle essenze delle cose singolari”<sup>124</sup>, la loro verità non dipende dall'uomo, né dall'arbitrio divino, ma sta in loro stesse, e a garanzia di ciò sta la loro stessa percettibilità, la possibilità cioè di poter essere comprese chiaramente da un intelletto che le pensi. Ed esse sono radicate nella mente divina, dalla quale sono eternamente pensate.

Come risulta subito evidente, i punti di contatto con Leibniz sono molti, infatti esso si dichiara interessato agli argomenti trattati dal cantabrigense, e comunica a Lady Masham che egli stesso ha aggiunto qualcosa a riguardo, ovvero il sistema dell'armonia prestabilita tra le sostanze: “mon addition consiste entre autres dans un petit systeme de l'Harmonie préetablie entre les substances”<sup>125</sup>, e la invita ad informarsi sul dibattito che stava svolgendosi tra lui e Bayle a riguardo, all'interno

---

123 TIS, p. 718. In queste idee intelligibili della mente, tutto ciò che è chiaramente percepito come esistente, è; o quello che è uno, è vero. Ogni percezione chiara e distinta è un ente, o verità; come ciò che non si può concepire, non è o è falso. Vera essenza della verità, è questa percettibilità chiara o intelligibilità; e di conseguenza non ci può essere alcuna percezione chiara o distinta della falsità.

124Lotti, Brunello, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine, 2000, p. 58.

125Leibniz a Masham, 1704, GP III, p. 336.



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

del *Dictionary*. Lady Masham viene così in contatto col sistema del Leibniz attraverso la spiegazione che di esso ne aveva dato Bayle nella prima edizione del suo dizionario, e viene grazie a questo rimandata agli articoli del 1965 del *Journal*. Masham aveva a questo punto un quadro abbastanza completo dei pensieri dell'hannoverese, e poteva iniziare ad interagire con lui a riguardo.

### **Il sistema dell'armonia prestabilita spiegato a Lady Masham.**

Masham si informò leggendo le pubblicazioni del suo illustre corrispondente, e



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

sul finire del marzo del 1704, gli scrisse dicendo che ciò che non gli era chiaro e di cui chiedeva in prima battuta chiarimenti, era cosa Leibniz intendesse parlando di 'forme', concetto sul quale erano costruite le sue ipotesi. A questo concetto erano attribuiti nomi diversi e non le era chiaro se esse fossero da considerarsi spirituali o materiali, quindi non riusciva ad averne un'idea chiara:

Perhaps my not being accustom'd to such abstract speculations made me not well comprehend what you say there of Formes, upon which I think you build your Hypothesis: for (as it seems to me) you sometimes call them Forces Primitives, sometimes des Ames sometimes Formes constitutives des substances, and sometimes substances themselves; but such yet as are neither Spirit, nor matter whence I confess I have no cleare Idea of what you call Formes.<sup>126</sup>

Effettivamente, nel *Système nouveau* si assiste ad un continuo rimando sinonimico tra i termini indicati da Masham<sup>127</sup>, la cui nozione è di fondamentale importanza in quanto caposaldo sul quale vengono sviluppate le successive deduzioni e ipotesi del sistema.

Questa domanda darà modo all'hannoverese di iniziare il dialogo con lei con la spiegazione del Sistema. Leibniz, nei suoi scritti e soprattutto durante i numerosi scambi epistolari che l'hanno visto interagire con diversi studiosi, ha sempre trovato modi diversi per spiegare il suo pensiero, probabilmente anche nel tentativo di essere il più chiaro possibile, adattando la spiegazione delle sue idee al modo di ragionare e agli interessi del corrispondente. Con Masham sceglie di porre come chiave interpretativa del suo sistema il Principio di Uniformità. Questo principio, che lui ama enunciare citando *Arlecchino, imperatore della Luna*<sup>128</sup>, sostiene che *tutto è sempre e dappertutto, in tutte le cose, come qui*. Vale a dire, postulare una uniformità ontologica nella natura tale che essa risulti

---

126Masham a Leibniz, 29 marzo 1704. GP III, p. 337.

127SN §§ 3-4, 'forme sostanziali [...], io le chiamo [...] forze primitive' [...] 'queste forme e queste anime', tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 191.

128Nolant de Fatouville, *Arlequin empereur dans la lune*, scritto per la Comédie italienne nel 1684.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

analoga in tutte le sue parti e di più, in archi di tempo differenti. In questo modo vale e viene suggerita la comprensione di fenomeni dei quali abbiamo una conoscenza confusa attraverso quelli di cui la nostra conoscenza si può dire distinta<sup>129</sup>. Viene suggerito quindi di porre la nostra esperienza e il nostro sentire personale come modello interpretativo della realtà in generale poiché questa gli corrisponderebbe, in quanto ogni cosa risulta essere analoga a tutto il resto. Questo è coerente con la convinzione leibniziana che pone come elemento veramente reale e formante la realtà le leggi eterne, intelligibili come archetipi generali che, informando il reale, mantengono inalterati le strutture ed i rapporti dei quali sono a capo (pur differenziandosi a seconda degli effetti creati). Le cose ne risultano per questo uniformi, e partendo dalla considerazione di ciò che è a noi più chiaro e vicino, ovvero il nostro esperire personale, si può giungere alla comprensione, con le dovute proporzioni, del resto del creato. Anche Cudworth appoggiava implicitamente lo stesso principio, in quanto assumeva la sostanziale uguaglianza del microscopico col macroscopico, ed è quindi plausibile che Leibniz scelse di partire da considerazioni verosimilmente familiari alla sua interlocutrice, considerando la familiarità che Masham doveva avere con le idee del padre.

Phemister nota come l'uso di questo principio da parte di Leibniz come chiave di comprensione del sistema sia sì un modo di riprendere concetti noti a Masham, ma soprattutto che questa scelta sia probabilmente da riferire ad un tentativo leibniziano di entrare in contatto con Locke. Più volte nel corso degli anni Leibniz aveva tentato, invano, un contatto col filosofo inglese: nel 1696, Leibniz aveva scritto una serie di riflessioni sul suo Saggio<sup>130</sup> che sperava di fargli pervenire attraverso Burnett ma che, arrivate nelle mani del Locke, non suscitarono alcuna risposta. Pensando che non le avesse ricevute, riformulò le stesse<sup>131</sup> e gliele inviò

---

129Cfr. Leibniz alla regina Sofia Carlotta, 4 maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 565.

130*Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Locke*, GP V pp. 14-19.

131*Echantillon de Reflexion sure le I et II livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme*, GP V, pp. 20-24.



nuovamente. A quel punto, l'unica cosa che ottenne fu un'indiretta richiesta di chiarimenti, in una lettera che Locke scrisse a Burnett<sup>132</sup>. È perciò verosimile che una volta appresa la presenza del Locke a casa di Masham<sup>133</sup>, si riaccese in lui la speranza di coinvolgerlo in un confronto, per lui molto importante appunto perchè stava stendendo proprio in quegli anni i *Nuovi Saggi*. È lo stesso Leibniz che non lascia dubbi sulla considerazione del suo scambio epistolare quando in una lettera a Burnett dell'agosto 1704 si esprime in questi termini:

Je considere la correspondence que j'ay avec Mylady Masham, comme si je l'avois avec Mons. Lock luy même en partie, car puisqu'il estoit chez elle à la campagne à Oates, lorsque cette dame m'écrivait et me repondoit sur mon hypothese philosophique et marquoit même que Mons. Lock voyoit nos lettres, il y a apparence qu'il y a quelque part, au moins par le jugement qu'il en faisoit sans doute, et qu'il ne dissimuloit pas apparemment aupies de cette dame<sup>134</sup>.

Per questo, è plausibile che l'utilizzo da parte di Leibniz del principio di uniformità sia da ascrivere al tentativo di sembrare vicino al Locke in un orizzonte gnoseologico di tipo empiricista, per poi portarlo ad inferire i propri postulati metafisici<sup>135</sup>. Del resto, nonostante Masham scoraggi i tentativi leibniziani, adducendo alla salute ormai cagionevole del suo ospite<sup>136</sup>, Leibniz continuerà a più riprese a provare ad ingaggiare il Locke, a volte più a volte meno esplicitamente fino a che Masham non lo informerà della sua morte<sup>137</sup>.

In ogni caso, il presupposto dell'uniformità di tutte le cose permette a Leibniz di

---

132Cfr. P. Phemister, Phemister, Pauline, "All the Time and Everywhere Everything's the Same as Here': The Principle of Uniformity in the Correspondence Between Leibniz and Lady Masham", in Paul Lodge (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 198.

133"Mr. Locke whose company I am so Happy as to injoy in my Familie, desires me to present you his Humble service", Masham a Leibniz, 29 marzo 1704, GP III, p. 338.

134Leibniz a Burnett, 2 agosto 1704, GP III, pp. 297-298.

135Cfr. P. Phemister, Phemister, Pauline, "All the Time and Everywhere Everything's the Same as Here': The Principle of Uniformity in the Correspondence Between Leibniz and Lady Masham", in Paul Lodge (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 200.

136"His want of health he says now, and the little remains he counts he has of life, has put an end, to his enquiries into philosophical speculation", Masham a Leibniz, 3 giugno 1704, GP III, p. 351.

137"Yours of the 16<sup>th</sup> of Septbr. came not to my Hands till our 31 of October: the day wherin was perform'd the last office to one that had been my Freind above half my life time. Mr. Locke I mean.", Masham a Leibniz, 24 novembre 1704, GP III, p. 365.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

focalizzare l'attenzione di Masham non sulla possibile spiegazione delle leggi dinamiche, né sulla natura dell'estensione o della materia, come aveva fatto per i lettori del *Journal*, ma sul sentire personale di lei stessa in quanto parte -e quindi misura- di quell'universo che tentava di spiegare. Parte quindi dalla premessa ritenuta universalmente accettata che “vi è in noi un essere semplice dotato di azione e di percezione”<sup>138</sup>, che chiamiamo anima. Per la regola dell'Uniformità, la stessa cosa si deve ritenere esserci, con le dovute proporzioni, ovunque nella materia. Se così non fosse, la differenza tra l'uomo e il resto della natura sarebbe sostanziale, ed essa perderebbe la sua uniformità. Inoltre, sottolinea Leibniz, questa differenza andrebbe ad essere riscontrabile anche in fisica, dove un corpo umano non soggiacerebbe alle stessi leggi di un qualsiasi altro corpo, cosa che non trova riscontro empirico e perciò l'anima, o qualcosa ad essa analogo, non può essere considerata prerogativa unica dell'essere umano ma bisogna considerare che “nella materia vi sono ovunque tali esseri attivi e che non vi sia differenza se non per il modo della percezione”<sup>139</sup>. Per ovviare alle difficoltà che potrebbero sorgere dinnanzi ad una affermazione di questo tipo, Leibniz pone insomma l'accento sulle differenze che si hanno nei “modi di percezione”. Se la percezione infatti viene ad essere presente in ogni parte di materia, non per questo era pronto ad accettare tutte le possibili conseguenze di questa presa di posizione, come ad esempio equiparare la percezione umana e quella animale. Egli postula infiniti gradi di percezione: possiamo notare, dice, come in noi stessi le percezioni siano a volte consapevoli, altre no. Allo stesso modo dobbiamo considerare che in tutta la materia sussista questa differenza: dal grado minimo di percezione, detta oscura e confusa, fino al grado massimo di chiarezza e distinzione che si hanno per le percezioni intuitive, con lo schema tipico del pensiero leibniziano, quello cioè di una funzione che parte prossima allo zero per tendere, attraverso infiniti gradi,

---

138“y a en nous un Estre simple doué d'Action et de perception”. Leibniz a Masham, maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 561.

139“y a par tout de tels Estres actifs dans la Matiere, et qu'il n'y a de la difference que dans la maniere de la perception”. Leibniz a Masham, maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 561.



verso l'infinito. Il grado di percezione che Leibniz garantisce a tutte le forme sono le cosiddette “piccole percezioni”: percezioni insensibili di cui non si ha appercezione<sup>140</sup>. Proprio queste sono “il passaggio da una percezione all'altra, nonché le componenti di ogni percezione”<sup>141</sup>. La percezione in questo caso è definita oscura, in quanto non riesce a riconoscere la cosa rappresentata<sup>142</sup>. Quando le percezioni sono tali per cui la cosa rappresentata diventa riconoscibile sono dette chiare. La percezione chiara è detta confusa se non si possono enumerare separatamente le cose che in essa sono rappresentate, oppure distinta, quando è possibile una enumerazione<sup>143</sup>. In questo caso se è possibile conoscere distintamente le componenti dell'idea (se composta) la percezione è distinta ed adeguata, se invece non è possibile viene definita inadeguata. Le percezioni chiare, distinte ed adeguate sono infine di due tipi: simboliche, quando vi sono segni che stanno per le idee pensate; o intuitive, quando l'idea è tutta pensata.

La massima dell'Uniformità è infatti generalmente accompagnata da un'altra, da Leibniz attribuita al Tasso: *per variar natura è bella*, e, come spiega in una lettera alla regina Sofia Carlotta, anche se le due massime “paiono contraddirsi, bisogna conciliarle intendendo l'una rispetto al fondo delle cose e l'altra rispetto alle maniere e alle apparenze”<sup>144</sup>. Per questo, pur giudicando la materia uniformemente permeata da “anime”, Leibniz pone delle distinzioni che sorgono dalla evidente varietà che appare nel creato. Le anime più elevate, come quelle umane, possono riflettere e giungere per astrazione alle verità universali, mentre questa forma di ragionamento non è riscontrabile negli animali e sicuramente non in tutta la materia. Per questo, pur considerando l'uniformità nel fondo delle cose, Leibniz distingue i modi nei quali questi principi di azione e percezione si danno: “si chiamino ora tali principi di azione e percezione *forme, entelechie, anime, spiriti,*

---

140Cfr. *Nuovi saggi sull'intelletto umano, II*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 257.

141G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2004, p. 142.

142Cfr. A VI, 4a, p. 586.

143Cfr. A VI, 4a, p. 586.

144Leibniz alla regina Sofia Carlotta, 4 maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 569.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

si distinguono questi termini secondo le nozioni che si vorrà attribuire loro, le cose non ne saranno modificate”<sup>145</sup>. Così Leibniz risponde alla domanda postagli dalla sua interlocutrice, questo è la “forma”: qualcosa di analogo all'anima umana, ovvero principio di azione e percezione. Principio semplice, presente ovunque nella materia, livello base di percezione. La forma, con percezioni meno perfette dell'anima, non è in grado di prendere consapevolezza di sé e giungere, astraendo, alle verità universali e necessarie che reggono il creato, ma analoga ad essa compatibilmente con le infinite differenze qualitative, percepisce, ovvero crea una propria rappresentazione del molteplice. Queste differenze di grado percettivo sono ciò che rende “diverse” tutte le anime tra loro, ed in particolar modo distingue le grandi famiglie nelle quali possiamo collocare le entelechie degli animali, l'anima umana, i superiori spiriti. A seconda insomma del tipo di percezioni che questo principio giunge ad avere, se ne potrà, volendo, farne distinzione in entelechie, anime, o spiriti. Leibniz esclude la possibilità di uno stato nel quale la percezione sia nulla, ma include in questo concetto anche le piccole percezioni di cui non si ha consapevolezza e un modo di percepire oscuro e confuso che non permette astrazioni o ragionamento. Ponendo insomma infinite differenze tra percezione consapevole (“chiara e distinta”) e percezione “minimale” (“oscura e confusa”), conferisce diversità tra le forme, confermando così all'anima umana il suo statuto privilegiato<sup>146</sup>.

Per la stessa regola dell'Uniformità, ciò che è presente deve essere considerato così da sempre e duraturo in eterno, per questo, bisogna considerare l'anima essere eterna ed eternamente inserita in contesto organico, che viene così a condividere i caratteri di eternità<sup>147</sup>: generazione e morte divengono cioè sviluppi ed involuppi

---

145“Que ces principes d'Action et de perception soyent appellés maintenant *Formes, Entelechies, Ames, Esprits*, ou qu'on distingue ces Termes selon les Notions qu'on voudra bien leur attribuer, les choses n'en seront point changées”. Leibniz a Masham, maggio 1704. tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 561.

146 Cfr. anche *Monadologia* § 20: “l'anima è qualcosa di più di una semplice monade”, Se SRL, Milano 2007, p.18.

147 Cfr. Leibniz a Masham, primi di maggio 1704: “Mais de plus pour garder l'analogie tant de l'avenir ou passé que des autres corps avec ce que nous experimentons presentement dans les nôtres, je tiens non seulement que ces Ames ou Entelechies ont toutes une maniere de corps organique avec elles proportionné à leur perceptions, mais même qu'ils en auront tousjours et





dell'organismo, che non può mai venir meno “in quanto l'organismo, vale a dire l'ordine e l'artificio, è qualcosa di essenziale alla materia prodotta e concertata dalla suprema saggezza, dovendo sempre il prodotto conservare le tracce del suo autore”<sup>148</sup>. Ordine a artificio sono conseguenza e prova dell'autore intelligente del mondo e del finalismo da lui posto.

Sempre attraverso il Principio di Uniformità Leibniz arriva a spiegare a Masham il sistema dell'armonia prestabilita:

sperimentiamo infatti che i corpi agiscono tra loro secondo leggi meccaniche e che le anime producono in se stesse qualche azione interna. E non scorgiamo alcun modo di concepire l'azione dell'anima sulla materia o della materia sull'anima, né alcunchè di corrispondente, non potendosi spiegare, con qualsivoglia meccanismo, che le variazioni materiali, vale a dire le leggi meccaniche, facciano nascere una percezione; né che dalla percezione possa nascere un mutamento di velocità o di direzione negli spiriti animali e in altri corpi, sottili o grossolani che possano essere.<sup>149</sup>

Supporre un influsso diretto tra corpo e mente è un'ipotesi inconcepibile. Solamente i moti dell'anima possono far nascere in noi le percezioni, non i movimenti della materia, e viceversa: le percezioni non vanno ad influire nei meccanismi materiali, neanche la volizione più forte riuscirà a spostare-essa sola-

---

en ont toujours eu, tantqu'elles ont existé: de sorte que non seulement l'ame, mais encor l'animal même (ou ce qui a de l'analogie avec l'ame et l'animal, pour ne point disputer des noms) demeure, et qu'ainsi la generation et la mort ne peuvent estre que des developpemens et enveloppemens dont la nature nous monstre visiblement quelques échantillons selon sa coustume, pour nous aider à deviner ce qu'elle cache », GP III, p. 340.

148Leibniz a Masham, maggio 1704: “d'autant que l'Organisme c'est à dire l'ordre et l'artifice, est quelque chose d'essentiel à la matiere produite et arrangée par la sagesse souveraine, la production devant toujours garder les traces de son auteur”, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, pp. 561-562.

149«Car nous experimentons que les corps agissent entre eux suivant les loix mechaniques, et que les Ames produisent en elles mêmes quelques actions internes. Et nous ne voyons aucun moyen de concevoir l'Action de l'Ame sur la Matiere, ou de la Matiere sur l'ame, ny rien qui y repond, n'estant point explicable par quelque machine que ce soit, que les variations materielles, c'est à dire les loix mecaniques fassent naistre une perception; ny que de la perception puisse naistre un changement de la velocity ou de la direction dans les esprits animaux et autres corps, quelques subtils ou grossiers qu'ils puisse estre.» Leibniz a Masham, maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 562.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

i corpi. Nonostante ciò, avvertiamo in noi un parallelismo: se colpiti proviamo dolore, se proviamo paura ci si chiude lo stomaco, e ci muoviamo secondo movimenti volontari, ma è solo nel linguaggio comune che possiamo affermare che i colpi *ci fanno provare* dolore, la paura *ci fa chiudere* lo stomaco e la volontà *ci fa* muovere. Il nesso causale tra questi due aspetti diversi, materiale e mentale, che esistono in ogni istante e in ogni momento vengono ad essere coesistenti, non è facilmente concepibile e, per Leibniz, non esiste. Ricordiamo che il tempo è solo un rapporto d'ordine nel quale possiamo constatare la continua coesistenza di stati materiali e percezioni mentali quindi, prestando attenzione allo stato presente, nel quale avvertiamo il nostro corpo e l'anima che ne ha percezione, e congiungendo questo stato alla tendenza al mutamento, tipico delle cose create, che porta il corpo a muoversi secondo leggi meccaniche e la mente secondo le percezioni del bene e del male, Leibniz giunge a dire che l'unico modo intelligibile di spiegarsi questo parallelismo è giudicare che

l'anima e il corpo seguano perfettamente le loro leggi, ciascuno le sue per parte propria, senza che le leggi corporee siano turbate dalle azioni delle anime, né che i corpi trovino finestre attraverso cui far penetrare nelle anime il loro influsso [...] e che Dio ha creato sin da principio le anime e i corpi in tal maniera che ciascuno, seguendo le proprie leggi, si incontri con l'altro.<sup>150</sup>

La concomitanza che esperiamo non è dunque da attribuire ad un reale influsso della materia sulla mente o viceversa, ma solo alla simultaneità coerentemente organizzata dei rispettivi mutamenti di entrambi. Il corpo non subisce l'influsso dell'anima e questa a sua volta segue il fluire spontaneo e indipendente delle

---

150 «l'ame et le corps suivent parfaitement leur loix, chacun les siennes à par soy, sans que les loix corporelles soient troublées par les Actions de l'ame, ny que les corps trouvent des fenestres pour faire entrer leur influences dans les ames.»[...] «qu'il a créé d'abord les ames et les corps de telle sorte, que chacun suivant ses propres loix se rencontre avec l'autre». Leibniz a Masham, primi di maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 562.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

pecezioni. I due regni sono dunque indipendenti e autosufficienti coerentemente a quanto Leibniz aveva detto circa la costituzione della sostanza<sup>151</sup>, come scrisse ad Arnauld: “dalla nozione di sostanza o di essere compiuto in generale, che implica che ogni suo stato presente è una conseguenza naturale del suo stato precedente, segue che la natura di ogni anima è di esprimere l'universo, e che per ciò essa, fin dal principio, è stata creata in modo che, in virtù delle leggi proprie della sua natura, le deve accadere di accordarsi con ciò che accade ai corpi e specialmente nel suo”<sup>152</sup>. Pensare che l'anima influisca direttamente sui corpi equivarrebbe a sostenere che i suoni vengano dalle ombre per i prigionieri platonici.

E aggiunge:

Ed essendo i corpi sottomessi alle anime in anticipo, per accomodarsi nel tempo alle loro azioni volontarie, a sua volta l'anima, in virtù della sua natura primordiale, è espressiva dei corpi, dovendoli rappresentare con le sue percezioni involontarie e confuse: così ciascuno è l'originale o la copia dell'altro, a misura delle perfezioni o imperfezioni che implica.<sup>153</sup>

La principale peculiarità dell'esposizione del sistema leibniziano a Masham, risiede dunque nel porre come chiave interpretativa l'esperire personale. Nel *Système nouveau* l'assunzione della sostanza come forza attiva derivava invece dalla necessità di rendere ragione dei principi della meccanica.

---

151 Cfr. SN § 11, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 194-195.

152 Leibniz ad Arnauld, Hannover, 9 ottobre 1687, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 168.

153 «les corps étant sousmis aux ames par avance pour s'accomoder dans le temps à leur actions volontaires, l'ame à son tour est expressive das corps en vertu de sa nature primordiale, les devant représenter par ses perceptions involontaires et confuses ; ainsi chacun est l'original ou la copie de l'autre à mesure des perfections ou des imperfections qu'il enveloppe». Leibniz a Masham, primi di maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 562.

## Naturale e miracoloso.

Masham scrive a Leibniz il 3 giugno proponendogli un breve riassunto di quello che ha compreso del suo sistema. Seguendo l'invito che lui stesso gli aveva posto, Masham aveva precedentemente spiegato:

I looked into the Article of Rorarius in the first Edition of Mr. Bayls Dictionarie (not haveing the 2<sup>nd</sup> by me) and being by his quotation of you there, directed to the Journal des Savans 1695, I read what is there published of it.<sup>154</sup>

Sostiene che non vi è nulla che le dispiace in particolar modo, ma che le sembra che le idee espresse in esso, benchè plausibili, non possano essere considerate niente più che “Hypothesis”<sup>155</sup>. Il modo in cui Dio agisce è secondo la sua opinione di gran lunga superiore alla umana possibilità di comprensione, e quindi le sembra inappropriato considerare come esatto un modo di pensare. Esso avrebbe agito piuttosto che un altro. In questa obiezione, come nota Bianca<sup>156</sup>, si vede la vicinanza del pensiero di Masham a quello del Locke. Nel risponderle infatti, Leibniz cita la stessa opinione, sostenuta dal Locke nelle risposte alle domande del vescovo di Worcester circa il suo *Saggio*, dicendo che, anche se effettivamente la potenza di Dio gli permetterebbe di creare qualsiasi cosa, cionondimeno secondo Leibniz bisogna cercare di dare delle spiegazioni razionali ai fenomeni naturali<sup>157</sup>. Leibniz aveva sempre sostenuto che le sue tesi fossero dimostrabili, in una lettera al Bossuet, che accompagnava una bozza del *Système nouveau* scriveva che se anche le sue spiegazioni saranno presentate come ipotesi, le considerava dimostrate<sup>158</sup>. A Masham risponderà comunque puntando l'attenzione sullo stretto rapporto che intercorre tra *possibile* e *probabile* per quanto concerne il criterio di verità di una tesi: se un'ipotesi, al contrario delle altre, appare possibile, è probabile che sia quella vera.

---

154 Masham a Leibniz, 29 marzo 1704, GP III, p. 337.

155 'It appears not yet to me that this is more than a Hypothesis'. Masham a Leibniz, 3 giugno 1704, GP III, p. 350.

156 Bianca sostiene che le obiezioni di Masham erano verosimilmente del Locke. Cfr. 'Nota storica' in *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. II, UTET, Torino 1979, p. 16.

157 Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 355.

158 Cfr. Leibniz a Bossuet, luglio 1694, A I, x, p. 143.

C'est quelque chose de considerable qu'une hypothese paroisse possible, quand toutes les autres ne le paroissent point, et qu'il est extremement probable qu'une telle hypothese est la veritable.<sup>159</sup>

L'ottimismo gnoseologico leibniziano inoltre gli faceva sottolineare come ciò che fosse conforme alla ragione dovesse possibilmente essere conforme anche alla ragione divina, in quanto la nostra altro non è che un riflesso di quella, e varia non nel genere ma nel grado. Quindi, se procedendo con metodo si giunge a dei giudizi che non sono in contraddizione con gli eventi e riescono a darne ragione tramite delle leggi naturali, questi devono essere considerati veri, in quanto seguendo quel metodo attraverso cui questi giudizi sono sorti, seguiamo le procedure che Dio stesso ci ha date<sup>160</sup>. A suo parere, il modo in cui Dio agisce è di due tipi: *naturale* e *miracoloso*<sup>161</sup>. Ciò che è concepibile dalla mente umana è naturale, e può essere spiegato tramite le leggi naturali; mentre ciò che non lo è in alcun modo deve essere considerato miracoloso. Per questi motivi Leibniz sostiene che le sue tesi possano essere considerate “quelque chose de plus qu'une Hypothese”<sup>162</sup>, in quanto sono non solo possibili, ma anche conformi alla natura delle cose e quindi alla saggezza divina, che fa agire i fenomeni secondo leggi fisse, ricorrendo al miracolo, ovvero ad uno stravolgimento delle stesse, solo in casi eccezionali. Il suo sistema, prevedendo che gli eventi si svolgano in modo autonomo secondo delle leggi a loro proprie, senza alcuna influenza straordinaria da parte del Creatore, appare conforme ad una spiegazione razionale e quindi, anche mancando la prova dimostrativa, può ritenersi dimostrato<sup>163</sup>. Inoltre, le ipotesi alternative al suo sistema, la teoria dell'influenza diretta e l'occasionalismo<sup>164</sup>, non rendono ragione dei fenomeni in maniera naturale, ma ricorrono, esplicitamente o meno, al miracolo: forte della distinzione tra naturale e miracoloso appena posta, Leibniz sostiene che coloro i quali sostengono un influsso immediato della mente sul

---

159 Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 352.

160Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 353.

161Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 353.

162Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 354.

163“Supposé que les choses ordinaires se doivent faire naturellement, et non par miracle, il semble qu'on peut dire, qu'après cela mon Hypothese est démontrée”, Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 355.

164Cfr. D. Rutherford, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge university press, 1995, p. 213.

corpo (e viceversa), mascherano il miracolo con parole senza senso<sup>165</sup> quando in realtà stanno ricorrendo a questo tipo di spiegazione irrazionale dei fenomeni mondani. Ammettere un'azione immediata tra elementi di natura così eterogenea come corpo e mente è inconcepibile, almeno quanto lo sarebbe, dice, ammettere un'attrazione tra corpi distanti senza mezzi o intermediari che la giustificano<sup>166</sup>, perchè un'azione di questo genere risulta razionalmente incomprensibile. Queste due sostanze non possono interagire tra loro direttamente poiché “l'intervalle des natures estant encor plus grand que celuy des lieux”<sup>167</sup>. Allo stesso modo, e meno velatamente, cadono in errore i sostenitori delle cause occasionali, secondo i quali Dio, in ogni momento, “accomoda” i movimenti del corpo alle idee della mente e viceversa, in un continuo intervento nei fatti mondani che, sebbene venga ad essere continuo e quindi “normale”, non smette per questo di essere miracoloso in quanto estraneo alla possibilità di essere ricondotto ad una norma. Dio sarebbe causa efficiente diretta dei mutamenti, non ponendosi alcun intermediario tra Lui e la Natura. L'intervento diretto della divinità è una continua interferenza nelle leggi naturali che governano i fenomeni. Sia che le leggi che governano i corpi e le menti siano turbate le une dall'influsso delle altre, sia che esse vengano modificate per un'influenza esterna, si viene a determinare una rottura di esse o meglio, un'impossibilità di determinarle, che col sistema dell'armonia prestabilita non avviene, e ciò lo rende più razionale in quanto capace di spiegazioni “naturali” dei fenomeni. Inoltre, questo previo accordo tra sostanze diverse che le porta autonomamente a corrispondersi in ogni istante risulta utile nella ripresa del finalismo in quanto dimostrerebbe che il mondo è il risultato di un progetto intelligente e quindi che è Dio che lo ha creato. Solo una causa comune poteva garantire la corrispondenza tra sostanze diverse e solo una Mente estremamente potente e saggia poteva farlo rendendolo da subito indipendente dal bisogno di postumi e peggio ancora continui interventi atti a modificare le leggi che Essa stessa aveva posto, che sono quelle in conformità con la natura delle cose<sup>168</sup>. Come scrisse a Clarke anni dopo, “il mondo [...] è un orologio che funziona senza aver bisogno di correzioni, altrimenti

---

165“vouloir l'attribuer à je ne say quelle influence de l'un sur l'autre, c'est cacher le miracle sous des paroles qui ne signifient rien”, Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 354.

166Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, pp. 353-354.

167Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 354.

168Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, pp. 354-355.

bisognerebbe che Dio si ricreda”<sup>169</sup>.

Malebranche però non poteva accettare la “critica del miracolo perpetuo” perchè a suo modo di vedere, anzi,

Dieu ne fait jamais de miracles, il n'agit jamais pas des volonte<sup>z</sup> particulieres contre ses propres loix, que l'Ordre ne le demande ou ne le permette.<sup>170</sup>

Ovvero, l'intervento divino per accomodare volizioni e movimenti non era considerabile miracoloso in quanto previsto nell'Ordine che Dio stesso aveva posto al momento della creazione<sup>171</sup>. Morris Ginsberg spiega efficacemente questo passaggio e si spinge oltre, unendosi così all'opinione di coloro i quali affermavano anzi una sorta di vicinanza tra i due sistemi, se correttamente intesi:

The theory of occasionalism as worked out by him [Malebranche] does not imply, as Leibniz so frequently urged, and is sometimes maintained now, a series of miracles at every moment, for God, according to Malebranche, acts in accordance with general volitions, i.e. General laws. The adaptation of movement to ideas, for example, is the result of the laws of the communication of motion and the laws of the conjunction of body and soul, and God, having once laid down these laws, the rest follows as a matter of strict necessity. Thus interpreted, the theory of occasionalism comes very near to Leibniz's own doctrine of pre-established harmony.<sup>172</sup>

Sulla diversa concezione di ciò che deve essere considerato “miracoloso”, come abbiamo visto, si situava un punto di importante distanza tra Leibniz e Malebranche, e sulla stessa verteva pure una disputa col Bayle. Anche lui, nel *Dictionnaire*<sup>173</sup>, aveva sostenuto che Leibniz fosse in errore nel giudicare miracoloso l'intervento divino previsto dagli occasionalisti. Questo era in accordo con le leggi generali perciò non andava ad intaccare l'ordine naturale delle cose<sup>174</sup>. È lo stesso Leibniz ad esporgli come

---

169Leibniz a Clarke, fine novembre 1715, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 306.

170Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, OCM XII 95, Ginsberg, p. 129.

171Cfr. S. Brown, 'Malebranche's occasionalism and Leibniz's pre-established harmony: an 'easy crossing' or an unbridgeable gap?', in *Nicholas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*, edited by Stuart Brown, Van Gorcum, Assen, Netherlands, 1991, pp. 88-89.

172M. Ginsberg, *Dialogues on metaphysics and on religion by Nicolas Malebranche*, London, Allen & Unwin, 1923, p. 63.

173Cfr. “Nota H” all'articolo 'Rorarius' in P. Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, tr. R. H. Popkin, Hackett, Indianapolis, p. 238.

174Cfr. D. P. Rutherford, 'Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism', in Steven Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*, StateCollege, Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 143-145.

il concetto in questione potesse essere concepito in modi diversi, e come derivi da ciò la loro incomprendimento:

[...] anche se Dio ne producesse continuamente, non cesserebbero di essere dei miracoli, se questo termine non viene inteso come si fa volgarmente come una cosa rara e straordinaria, ma come si deve fare filosoficamente, come cosa che supera le forze delle creature. Non basta, perciò, dire che Dio ha posto una legge generale; infatti, oltre al suo decreto, occorre un mezzo naturale per eseguirlo, bisogna cioè che ciò che accade possa essere spiegato mediante la natura data da Dio alle cose.<sup>175</sup>

Grazie ad affermazioni di questo tipo Rutherford mette in luce come la concezione di miracoloso sia strettamente correlata all'intelligibilità della natura. Mentre per Bayle, d'accordo con Malebranche, miracoloso è ciò che non soggiace ad una legge generale, ciò che rende miracolosa un'azione è, dal punto di vista leibniziano, che tale non possa essere spiegata tramite la natura della cosa che agisce. Di contro, una legge di natura deve, per essere tale, comprendere gli effetti che descrive come modificazioni della natura del soggetto stesso. Viene quindi presupposto che la natura sia strutturata, conoscibile e descrivibile attraverso delle leggi. Dal *Discorso di Metafisica*:

Le volontà o azioni di Dio vengono comunemente distinte in ordinarie e straordinarie. Ma è bene riflettere che Dio non fa nulla fuori dell'ordine. Così, ciò che sembra straordinario lo è solo in relazione a qualche ordine particolare stabilito per le creature. Poiché, quanto all'ordine universale, tutto vi è conforme. Ciò è tanto vero, che non solamente nulla accade nel mondo che sia assolutamente fuori della regola, ma neppure si riesce ad immaginare nulla di simile. [...] ma quando una regola è molto complessa, ciò che le è conforme, passa per irregolare.<sup>176</sup>

In ultima analisi, Leibniz accusa gli occasionalisti di ricorrere all'intervento divino quando non sanno dare una spiegazione convincente dei fatti naturali. La stessa possibilità di razionalizzazione dell'ordine naturale sta alla base della teodicea leibniziana: questo mondo è per Leibniz il frutto di una scelta razionale operata da Dio sulla base delle qualità intrinseche che gli ineriscono. Togliere alle cause seconde una propria natura equivale a depauperare il senso di tale scelta. La saggezza di Dio si

---

175 *Chiarimenti sulle difficoltà che il sig. Bayle ha trovato nel Nuovo Sistema dell'unione dell'anima e del corpo*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 212.

176 *Discorso di metafisica*, § 6, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 68-69.



esplica secondo Leibniz nel suo agire in modo conforme alla conoscenza che ha della perfezione delle nature che sceglie di creare. È importante sottolineare infatti che il distacco fondamentale tra i due sistemi può ritenersi risiedere nella forte avversione di Leibniz nei confronti del volontarismo teologico. Esso presupponeva che l'essenza stessa delle cose, e non solo la loro esistenza, dipendesse dal libero arbitrio divino. Questa posizione andava a vanificare ogni tentativo di spiegazione del perchè le cose sono come sono, evidentemente molto lontana dall'epistemologia leibniziana<sup>177</sup>. Leibniz infatti sostiene che le verità eterne siano tali indipendentemente dalla volontà divina, e che anzi, esse corrispondano col suo stesso intelletto<sup>178</sup>. Celebre la critica esposta al Clarke secondo la quale la volontà senza ragione equivarrebbe alla casualità<sup>179</sup>.

---

177Cfr. M. Favaretti Camposampiero, 'Dividing Fiction from Reality: existence and nature in Christian Wolff's metaphysics', in M. Favaretti Camposampiero, M. Plebani, *Existence and Reality*, De Gruyter, Berlino 2012, p. 85, 88-89.

178Metti *Confessio Philosophy*,

179Cfr. *Correspondance Leibniz-Clarke*, a c. di A. Robinet, Paris 1957, p. 90.

## **Materia pensante.**

La stessa preferenza per una spiegazione “naturale” degli eventi, dice Leibniz a Masham, l'ha portato a considerare che

ce n'est pas la matiere qui pense, mais un Estre simple et à part soy ou independant joint à la matiere.<sup>180</sup>

Perchè se è vero, con Locke, che Dio, la cui potenza è infinita, potrebbe dare alla materia la capacità di pensare, questo non smetterebbe di essere un evento miracoloso in quanto irrazionale, poiché non si trova nulla nella materia dal quale possa sorgere o possa essere fondata la capacità di pensiero. Di più, ipotizzando che Dio avesse effettivamente dato alla materia la capacità di pensare, questo avverrebbe tramite un miracolo, e tale capacità dovrebbe continuamente essere mantenuta nella materia tramite un miracolo; oppure Dio dovrebbe conferire alla materia una natura diversa. Questa nuova natura sarebbe data dalla materia più qualcos'altro che, di fatto, si differenzierebbe dalla concezione che si ha dell'anima solo per il nome. Inoltre, rimanendo questa capacità sempre altro da estensione e impenetrabilità, non sarebbe una vera modificazione della materia, ma un'aggiunta<sup>181</sup>. Di nuovo Leibniz pone a capo del suo argomentare il Principio di Ragion Sufficiente, per il quale gli effetti devono seguire spontaneamente dalla natura dell'essere dal quale provengono. Dalla natura della materia, che abbiamo visto consistere in impenetrabilità ed estensione, non può derivare in maniera *naturale* il pensiero:

La percezione e ciò che ne dipende *non può essere spiegata per mezzo di ragioni meccaniche*, cioè per mezzo di figure e movimenti. Si supponga che vi sia una macchina; la cui struttura sia in grado di pensare, sentire, percepire, la si concepisca ingrandita, mantenendo le stesse proporzioni, ed in modo che vi si possa entrare, come in un mulino; or bene, se la visita nell'interno, non si troverà che pezzi che si spingono vicendevolmente, ma nulla mai che possa spiegare una percezione.<sup>182</sup>

Masham su questo punto non è per niente convinta, sostiene che non è dimostrabile

---

180Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 355.

181Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, pp. 355-356.

182*Monadologia*, § 17, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 285.

che dalla materia non possa sorgere il pensiero, e comunque, anche se il pensiero non potesse sorgere *naturalmente* dalla materia, il fatto che Dio possa aver annesso ad essa il pensiero non le sembrerebbe contraddittorio o impossibile per la Sua potenza.

La proposta di Masham è quella di ipotizzare una sostanza alla quale pensiero ed estensione ineriscano come attributi. Del resto, sostiene, piuttostochè ipotizzare che Dio conferisca la capacità di pensiero ad una sostanza inestesa, della quale non riesce ad avere un'idea chiara, è meglio pensare che Egli dia questa capacità ad una sostanza della quale si conoscano degli attributi, e tra questi sia l'estensione<sup>183</sup>. Leibniz le risponde però che nel suo sistema è necessario ammettere l'esistenza di una sostanza inestesa quale è l'anima, poichè la materia che pensa senza un'anima è una finzione impossibile, o al massimo un miracolo:

La matiere qui pense sans ame ne peut estre qu'une fiction impossible, ou tout au plus un miracle dans mon systeme.<sup>184</sup>

Non rigetta comunque del tutto la proposta di Masham, dicendole che se parlando di sostanza pensiamo all'uomo, allora questo è considerabile come una sostanza cui ineriscono allo stesso tempo pensiero ed estensione, in quanto è un composto di anima e corpo. Ma se si vuole parlare di sostanza semplice, allora non si può considerare estesa, perchè ciò che è esteso è sempre un composto<sup>185</sup>. Ciò che è composto non può essere considerato sostanza e quindi richiama la necessità di qualcosa di inesteso, perciò immateriale. Questa era un'acquisizione fondamentale del *Système Nouveau*.

---

183Cfr. Masham a Leibniz, 8 agosto 1704, GP III, p. 360.

184Leibniz a Masham, settembre 1704, GP III, p. 363.

185Cfr. Leibniz a Masham, settembre 1704, GP III, p. 363. Ma anche: “les corps ne pouvant pas même estre des substances à proprement parler, puisque ce sont tousjours des assemblages ou resultats seulement des substances simples ou de veritables monades, qui ne sauroient estre étendues, ny par consequent des corps. De sorte que les corps supposent les substances immaterielles”, Leibniz a Masham, 10 luglio 1705, GP III, p. 367.

## **La forza.**

L'obiezione più importante riguarda però, di nuovo, la concezione delle “forme”:

Forms, explain'd by you to signifie Simple Beings you elsewhere call Atomes de Substance and Forces Primitives, the nature whereof you, in another place say, you find to consist in Force.

Force I presume cannot be the essence of any Substance, but is the attribute of what you call a Form, Soul or Atome de Substance, of the essence whereof I find no positive Idea, and your negation of their having any Dimension, makes their existence I confess inconceivable to me; as not being able to conceive an existence of that which is no where<sup>186</sup>.

Masham sostiene che, se le forme sono sempre accompagnate da un corpo organico, allora è inesatto sostenere che esse siano inestese, poiché quest'ultimo andrebbe a determinare la loro località, e questa il loro avere dimensione. Del resto, ammette, per lei esistenza ed estensione formano un connubio indissolubile<sup>187</sup>, anche se questo è contrario anche all'opinione che aveva suo padre, il quale sosteneva che coloro i quali non accettassero l'esistenza di sostanze inestese ponevano l'immaginazione a capo del loro ragionare, invece che la ragione<sup>188</sup>.

Inoltre, ella non crede che la forza possa essere considerata l'essenza di qualsiasi sostanza, ma semmai un attributo di questa. Rispondendole, Leibniz ha l'occasione di gettare luce su parti considerevolmente importanti del suo sistema.

Per quanto riguarda la località, Leibniz sostiene che la questione se le forme siano “da qualche parte” o “da nessuna parte” è solo verbale: si potrebbero collocare, egli dice, nel corpo che costituisce il punto di vista dal quale si rappresentano l'intero universo<sup>189</sup>, ma non si potrà mai dire che queste abbiano una porzione di materia ad esse corrispondente<sup>190</sup> o che si collochino in un luogo: nonostante la loro essenza le porti a rappresentare esattamente una porzione di materia, e quindi a corrisponderele, la loro natura non consiste nell'estensione e perciò non hanno le caratteristiche per essere

---

186 Masham a Leibniz, 3 giugno 1704, GP III, p. 350.

187 “Extension is to me, inseparable from the notion of all substance”, Masham a Leibniz, 8 agosto 1704, GP, III, p. 359.

188 Cfr. TIS I, I, § 40, p. 49.

189 Cfr. SN, § 14: “la massa organica, nella quale è il punto di vista dell'anima, essendo espressa nel modo più prossimo da questa e trovandosi reciprocamente ad agitare per se stessa[...]”, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 197.

190 Cfr. *Monadologia*, § 71, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 295.

collocate nella materia, per conferirgli località. Bisogna ricordare la particolare considerazione che Leibniz aveva dello spazio e quindi della spazialità: lo spazio in quanto ordine di relazioni tra elementi esistenti nello stesso momento gli permetteva di considerare le forme come aventi una posizione senza per questo dover affermare che esse abbiano estensione. A De Volder disse:

Monades enim etsi extensae non sint, tamen in extensione quoddam situs genus, id est quandam ad alia coexistentiae relationem habent ordinatam, per Machinam scilicet cui praesunt. Neque ullas substantias finitas a corpore omni separatas existere, aut adeo situ vel ordine ad res caeteras coexistentes universi carere puto.<sup>191</sup>

Le forme quindi hanno relazioni di coesistenza le une con altre, grazie al corpo organico di cui sono a capo, e ciò permette di poterle considerare “*in situ*”. Ogni sostanza finita infatti si pone necessariamente in relazione alle altre sostanze finite, e questo fa sì che si possa stabilire un ordine relativo o rapporto di coesistenza. Questo rapporto è ciò che per Leibniz conferisce temporalità e spazialità, quindi in questo senso le forme sono collocabili l'una dopo l'altra nello spazio e nel tempo, ma questo non basta per conferirgli località: immaginare una operazione del genere significherebbe volerle concepire ad imitazione della concezione che abbiamo dei corpi, ma ciò che è mentale non è vincolabile alle dimensioni<sup>192</sup>. A Des Bosses spiega:

non c'è alcuna vicinanza o distanza spaziale o assoluta delle monadi, e dire che sono riunite insieme in un punto o disseminate nello spazio significa far uso di certe finzioni tipiche del nostro animo, allorchè vorremmo immaginare volentieri quel che si può soltanto comprendere.<sup>193</sup>

Non bisogna per questo credere però che tutto si dissolva in una pura astrazione mentale: Leibniz specifica, a Masham come altrove, che la *sostanza completa* deve necessariamente avere anche estensione.

l'ame n'est jamais sans animal ou quelque chose d'analogique<sup>194</sup>.

---

191Leibniz a De Volder, G II, p. 253.

192Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 357.

193GP II, p. 450. **VEDI TRADUZIONE**

194Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 357.

La questione è molto dibattuta, ma in questo, come in altri casi, Leibniz è molto chiaro nel sostenere che le forme, senza un corpo, sarebbero qualcosa di incompiuto<sup>195</sup>. A Masham dirà che

Et Dieu même ne nous est connu que par une idée qui enveloppe un rapport à l'étendue.<sup>196</sup>

Ovvero, è attraverso la considerazione della varietà continua e organizzata che si ha nella materia (e che quindi essa è) che si arriva alla considerazione di Dio. Se non vi fosse l'estensione, non si potrebbe riflettere sulla varietà e l'ordine, e quindi neanche sulle leggi eterne attraverso le quali le cose estese si attuano, e così non si arriverebbe alla considerazione di una causa suprema, massimamente potente e saggia, ovvero all'idea di Dio. Per questo motivo Leibniz arriva a dire che perfino l'idea di Dio implica una relazione all'estensione: perchè questa idea si può concepire solo grazie ad una controparte fisica, che quindi possiamo considerare “sua propria”<sup>197</sup>. È poi la saggezza, attraverso la capacità di ragionare per astrazioni, che ci fa comprendere che la sola considerazione della materia non basta, e che essa è anzi il risultato di qualcosa che la trascende, dalla quale sorgono sia essa che i suoi cambiamenti<sup>198</sup>.

Mente e corpo sono necessari l'uno all'altro per essere una sostanza completa, e non una pura astrazione:

L'Ame n'est point sans corps, par la même Raison qui fait qu'il n'y a ny vuide ny atomes. Un Atome seroit une chose substantielle incomplete, et l'ame sans corps, ou le corps sans ames oussi; de même une etendue sans solidité. C'est comme un nombre sans choses denombrees, et comme une duration sans les choses qui durent. Ce sont des notions incompletes des philosophes<sup>199</sup>.

Per questo Leibniz sostiene che

Vis activa primitiva quae Aristoteli dicitur *έντελέχεια ή πρώτη*, vulgo forma substantiae, est alterum naturale principium quod cum materia seu vi passiva substantiam corpoream absolvit, quae scilicet unum per se est, non nudum aggregatum plurium substantiarum, multum enim interest verbi

---

195Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 357.

196Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 357.

197Rigorosamente parlando, Dio resta l'unica sostanza separata dalla materia, in quanto è atto puro, che non ha potenza passiva, cfr. GP VII, p. 530.

198Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 357.

199Leibniz a Masham, settembre 1704, GP III, p. 363.

gratia inter animal et gregem.<sup>200</sup>

La *forza prima*, alla quale si riferisce per definire l'essenza della sostanza, non è da considerarsi alle stregua delle forze variabili, dalla quale esse invece dipendono in quanto di essa modificazioni. Normalmente, col termine forza si intendono appunto quelle, e Leibniz prova a dire a Masham che probabilmente è per questo malinteso che non riescono a capirsi, ma le forze primitive sono considerate come “*Principe d'Action*”<sup>201</sup>. Nel *Système nouveau* le aveva definite in questo modo:

io le chiamo [...] *forze primitive*, che non contengono soltanto l'atto o il complemento del possibile, ma anche un'attività originaria<sup>202</sup>.

E pochi anni dopo, ne *Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*<sup>203</sup>, così:

entelechia prima, come πρώτον δυντικόν [primo ricettacolo] dell'attività, e cioè una forza motrice primitiva<sup>204</sup>.

La forza prima è una “capacità primitiva di agire”<sup>205</sup>, che sta a monte del moto stesso. Compresa in questo modo secondo Leibniz è chiaro il motivo per il quale si debba ritenere la forza essenzialmente costitutiva della sostanza: è il motivo primitivo grazie al quale sono possibili e il moto, per quanto riguarda la massa, e la percezione, per quando riguarda la mente. Moto e percezione vengono quindi ad essere considerati come modificazioni della sostanziale forza primitiva. È importante sottolineare che l'essenza della sostanza non viene rintracciata da Leibniz nel pensiero, come si potrebbe erroneamente pensare. L'essenza è ciò che permane nonostante i mutamenti e,

---

200GP IV, p. 395.

201Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 356.

202SN, § 3, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 191.

203tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 231-247.

204*Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 240.

205*Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 242.

visto il variare continuo dei pensieri, ciò che rimane costante è il *passaggio* da un pensiero all'altro, e quindi, la forza primitiva che permette l'azione:

la pensée n'est pas l'essence de l'ame. Car la pensée est une action, et puisqu'une pensée succede à une autre, il faut bien que ce qui reste pendant ce changement soit plustost de l'essence de l'ame, puisqu'elle demeure tousjours la même. L'essence des substances consiste dans la force primitive d'agir, ou dans la loy de la suite des changemens, comme la nature de la *series* dans le nombres.<sup>206</sup>

Dio infatti, nell'atto della creazione, non produce immediatamente tutti i pensieri, ma una *natura* che li produce in sequenza. La “legge delle serie” dei cambiamenti è il principio di individuazione della sostanza leibniziana. Se Dio non avesse creato una forza, fa notare Leibniz nello scritto del 1698 *Sulla natura in se stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*<sup>207</sup> non avrebbe creato niente di duraturo<sup>208</sup>. Ma, cosa più importante, in quello scritto Leibniz fa notare come, nel suo sistema, sia necessario postulare la forza come essenziale alla sostanza per garantire la varietà dello stesso creato. Nel pieno, la materia nuda, senza forze intrinseche, sarebbe così omogenea che una parte non potrebbe differenziarsi da un'altra. Un corpo A in quiete non si differenzerebbe da un corpo B in movimento se non per una denominazione estrinseca, tratta dal futuro. Ma nel presente, gli stati del mondo corporeo non potrebbero venire distinti, in quanto il massimo che si otterrebbe sarebbero delle sostituzioni di parti di materia con altre parti di materia uguali.<sup>209</sup> Questa caratterizzazione della sostanza come forza dinamica è la profonda modificazione che determina la rottura col modello cartesiano, e permette di concepire le modificazioni come sviluppi spontanei provenienti da ragioni ad essa intrinseche<sup>210</sup>. Il fatto che Leibniz neghi l'esistenza della materia nuda, non dotata di forze ad essa intrinseche, non porta all'idealismo, come giustamente nota Fichant<sup>211</sup>, ma ad un panorganicismo.

---

206A VI, 3, p. 326.

207 tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 236-237.

208Cfr. P. Lodge and T. Stoneham, *Locke and Leibniz on Substance*, Routledge, 2014.

209*Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 243.

210Cfr. O. Ferron, 'La modernité entre la theodicée et le principe de raison insuffisante', in *Studia Leibnitiana*, SH-37, 2010.

211Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, p. 122.



## Organismo.

All'interno del carteggio tra Leibniz e Lady Masham si trova la prima occorrenza del termine *organismo* nella letteratura leibniziana<sup>212</sup>. Il concetto, innovativo all'epoca, aveva per Leibniz il significato di “ordine e artificio”, ovvero organizzazione ordinata. A Masham, scrive:

l'organismo, vale a dire l'ordine e l'artificio, è qualcosa di essenziale alla materia prodotta e concertata dalla suprema saggezza, dovendo sempre il prodotto conservare le tracce del suo autore<sup>213</sup>.

Nella materia è riscontrabile un'organizzazione ordinata, e questa è conseguenza e insieme elemento probante la creazione di essa da parte di una volontà intelligente. Ogni parte di materia può essere considerata come “un giardino pieno di piante o come uno stagno pieno di pesci”<sup>214</sup>, all'infinito. Ordine e artificio sono le caratteristiche sue proprie e per questo risulta organizzata in corpi organici<sup>215</sup>. L'elaborazione leibniziana del concetto di organismo sorge in antitesi alla concezione cartesiana del corpo-macchina<sup>216</sup>, che vedeva i corpi come risultato di urti meccanici, facendo di fatto collapsare la distinzione ontologica tra naturale e artificiale. Leibniz a più riprese sottolinea invece la differenza che intercorre tra le creazioni divine e quelle umane: i corpi viventi possono essere considerati come macchine, ma “naturali”, e differiscono infinitamente da quelle artificiali, create dall'uomo. Mentre queste sono formate di parti, quelle naturali, create da un architetto infinitamente sapiente, restano macchine

---

212Cfr. Phemister, Pauline, and Justin E. H. Smith, “Leibniz and the Cambridge Platonists and the Debate over Plastic Natures”, in *Leibniz and the English-Speaking World*, edited by Pauline Phemister and Stuart Brown, Springer, Dordrecht, 2007, nota 11, p. 110.

213Leibniz a Masham, maggio 1704, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, pp. 561-562.

214“Ogni parte di materia può esser concepita come un giardino pieno di piante e uno stagno popolato di pesci. Ma ogni ramo della pianta, ogni membro dell'animale, ogni goccia dei suoi umori, è a sua volta un giardino o uno stagno di tal fatta”, *Monadologia*, § 67, Se SRL, Milano 2007, p. 33.

215Cfr. Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, p. 105.

216Cfr. Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, p. 10.

fin nelle parti più piccole e anzi, all'infinito<sup>217</sup>. Questo determina una insormontabile distanza e differenza ontologica tra i due tipi di creazione<sup>218</sup>, inoltre, mentre le macchine formate dall'uomo sono soggette a deperimento, quelle create da Dio sono indistruttibili<sup>219</sup>. Alle macchine artificiali manca poi quel principio unificante e conferente identità dato dalla “forma” nelle macchine naturali<sup>220</sup>. Benchè il funzionamento dei corpi possa e debba per Leibniz essere spiegabile in termini meccanici, egli li concepisce soprattutto come teleologicamente orientati. Preti sottolinea<sup>221</sup> come il concetto di *organismo* sia da intendere come “infinta connessione di parti attorno ad un centro, teleologicamente disposte e organizzate”. Nella lettera a Masham del 30 giugno riprenderà l'argomento in questi termini:

je definis l'Organisme, ou la Machine naturelle, que c'est une machine dont chaque partie est machine, et par consequent que la subtilité de son artifice va à l'infini, rien n'estant assez petit pour estre negligé, au lieu que les parties de nos machines artificielles ne sont point des machines. C'est là la difference essentielle de la Nature et de l'Art, que nos modernes n'avoient pas assez considerée.<sup>222</sup>

Si è già visto come per Leibniz morte e nascita non siano altro che involuzioni ed evoluzioni di organismi eterni: la nascita è considerata come uno sviluppo di organismi *preformati*, la cui dispiegazione in senso accrescitivo degli organi li rende più visibili facendo sorgere il fenomeno chiamato nascita. Egli cita spesso gli studi di Malpighi e Swammerdam, perchè proprio in quegli anni l'uso del microscopio aveva reso possibile vedere come anche le parti più piccole di materia pullulassero di micro organismi. In una lettera a Clarke, scrisse:

L'organismo degli animali è un meccanismo che suppone una preformazione divina; ciò che ne

---

217“Così, il corpo organico di ogni essere vivente è una sorta di macchina divina, o di automa naturale, che supera infinitamente tutti gli automi artificiali. Infatti, una macchina prodotta dall'arte dell'uomo non è una macchina in ogni sua parte, [...]. Ma le macchine della Natura, ossia i corpi viventi, sono sempre macchine anche nelle loro minime parti, all'infinito. In ciò consiste la differenza fra Natura e Arte, ossia fra l'arte divina e la nostra”, *Monadologia* § 64, Se SRL, Milano 2007, p. 32.

218Cfr. Lamarra, Antonio 'Substantial form and monads', in *Leibniz's New System*, Olschki editore, Firenze, 1995, p. 88.

219Cfr., NS § 10, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 194.

220Cfr. NS § 11, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 194-195.

221Cfr. *Monadologia* § 64, Se SRL, Milano 2007, nota 1, p. 32.

222Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP, III, p. 356.

segue è affatto naturale e meccanico. Tutto ciò che accade nel corpo dell'uomo e d'ogni animale è meccanico, proprio come quello che accade in un orologio.<sup>223</sup>

E altrove, “questo corpo è organico quando costituisce una specie di automa o una macchina della natura”<sup>224</sup>. Smith sostiene che l'organismo è per le macchine naturali ciò che il meccanicismo è per quelle artificiali<sup>225</sup>, i due termini sono complementari<sup>226</sup>. I corpi agiscono infatti, come per la tradizione cartesiana, secondo pure leggi meccaniche, in questo le macchine della natura e le macchine artificiali non differiscono. La differenza risiede nel fatto che le macchine naturali sono macchine fino nelle parti più piccole, e a questo “incasellamento” Leibniz dà il nome di organismo. L'organizzazione di tanta perfezione non è affidata però al semplice urto delle particelle tra loro, od a un intervento diretto di Dio: Leibniz di nuovo assicura alla materia lo spontaneo sviluppo dei suoi mutamenti, e lo fa prevedendo una *preformazione* divina. Dio avrebbe reso la materia, nell'unico atto della creazione, tale che essa si sviluppi in corpi organizzati:

L'organismo degli animali è un meccanismo che suppone una preformazione divina; ciò che ne segue è affatto naturale e meccanico.<sup>227</sup>

Alla materia organizzata dalla saggezza divina inerisce lo svilupparsi in corpi organizzati. Una materia che sia per sua costituzione tale che le sue modificazioni siano teleologicamente volte deve essere frutto di un architetto infinitamente saggio e potente, cioè Dio. Ad avvalorare queste intuizioni leibniziane stavano gli studi che in quel periodo mostravano un microcosmo ricco di vita, e accanto a questi Leibniz porta gli esempi dei bruchi che si trasformano in farfalle, la riproduzione ovipara e seminale, sia per quanto riguarda gli animali che le piante. Questo dimostrava che la natura era

---

223Leibniz a Clarke, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 369.

224*Principi della grazia fondati sulla ragione*, § 3, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 275.

225Cfr. Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, p. 105.

226Phemister, Pauline, and Justin E. H. Smith, “Leibniz and the Cambridge Platonists and the Debate over Plastic Natures”, in *Leibniz and the English-Speaking World*, edited by Pauline Phemister and Stuart Brown, Springer, Dordrecht, 2007, p. 99.

227*Quinto scritto di Leibniz a Clarke*, § 115, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 369.

ricca di non pure generazioni, ma di trasformazioni, dal microcosmo al macroscosmo, cosa che gli faceva pensare che doveva essere così non solo per la parte di creato visibile all'uomo (che si era appena ampliata grazie all'uso del microscopio), ma anche per ciò che andava oltre, sia nel grande che nel piccolo<sup>228</sup>. Del resto, “tutto è sempre e d'appertutto, in tutte le cose, come qui”. Dal che segue un'altra grande acquisizione leibniziana: *natura non facit saltus*. Allo stesso modo nel quale nega la generazione, se non quella nell'atto della creazione, si nega la morte: essa è, dice, “non la cessazione di tutte le funzioni, ma soltanto una sospensione di certe funzioni più osservabili”<sup>229</sup>. La sostanzialità della forza implica la continua attività. Non c'è parte di materia immobile e non c'è momento in cui l'anima sia priva di percezioni. La non osservabilità o l'oblio di queste è da imputare al fatto che esse siano di poco rilievo o difficilmente distinguibili. Leibniz parla perciò di piccole percezioni, e spiega:

Così quando l'animale è privo degli organi capaci di fornirgli sensazioni distinte, non ne segue affatto che non gli restino percezioni più piccole e più uniformi, nè che sia privo di tutti gli organi e di tutte le percezioni. I suoi organi sono soltanto involuti e ridotti a piccole proporzioni, ma l'ordine della natura esige che tutto si sviluppi di nuovo e torni un giorno ad essere osservabile; e che in queste vicissitudini vi sia un certo progresso ben regolato, per il quale le cose muoiono e poi si perfezionano.<sup>230</sup>

Leibniz sostiene che Dio abbia reso la materia organica per permettere l'esistenza di infiniti spiriti. La divisione in atto della materia permette al Creatore di compiere “questo artificio divino e infinitamente meraviglioso”<sup>231</sup>, che è il renderla organica.

Dal che deriva che anche nella più piccola parte di materia c'è un mondo di creature, di viventi, di animali, di anime. [...] Così non c'è nulla di incolto, di sterile, di morto nell'universo e non c'è caos o confusione se non nell'apparenza. [...] Da ciò si vede che ogni corpo vivente possiede un'entelechia dominante, che nell'animale costituisce l'anima; ma i membri di questo corpo vivente sono pieni di altri viventi, piante, animali, ciascuno dei quali ha ancora una sua entelechia, una sua anima dominante<sup>232</sup>.

---

228Cfr. *Considerazioni sulla dottrina d'uno spirito universale unico*, tr. it. Scritti filosofici, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 268.

229Cfr. *Considerazioni sulla dottrina d'uno spirito universale unico*, tr. it. Scritti filosofici, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 269.

230*Considerazioni sulla dottrina d'uno spirito universale unico*, tr. it. Scritti filosofici, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 269.

231*Monadologia*, § 65, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 294.

232*Monadologia*, §§ 66, 69, 70, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 294-295.

Il corpo organico garantisce la possibilità dell'esistenza di infinite forme. Questa ricchezza ontologica serviva al Leibniz per garantire il finalismo del creato e quindi l'esistenza di una intelligenza sovrana. A Masham che dichiarerà nelle lettere del tre giugno<sup>233</sup> e dell'otto agosto<sup>234</sup> di non capire perchè l'organismo dovrebbe essere essenziale alla materia, Leibniz risponderà che l'essere organica è essenziale non alla materia in quanto tale, ma in quanto organizzata da una saggezza sovrana<sup>235</sup>. L'effetto deve sempre corrispondere alla causa e considerata la perfezione della materia deve derivare da una causa altrettanto perfetta. È essenziale alla materia nel caso essa sia finalisticamente volta a comprendere quanta più varietà col maggior ordine possibile, cioè ad essere il più perfetta possibile, in accordo al principio che obbliga Dio al meglio.

Alla principessa Sofia, nell'ottobre 1705 scriverà:

[...] la materia sola riceve in effetti tutte le impressioni e le compone in una, ma senza l'anima non si potrebbe venire a capo dell'ordine delle impressioni che la materia ha ricevuto e le impressioni non sarebbero se non confuse. Ogni punto assegnabile della materia ha un moto differente da ogni altro che sia assegnabile in essa, e il suo moto è composto da tutte le impressioni precedenti; ma questa impressione è altrettanto semplice quanto tutte quelle che la compongono, e non vi si riconosce alcuna composizione. Tuttavia, dovendo l'effetto intero esprimere sempre la causa, occorre qualcosa d'altro dalla materia. E dove le impressioni precedenti sono distinte e conservate, là vi è un'anima: così dappertutto vi sono anime. È vero e notevolissimo che prendendo, insieme con questo punto, la materia che lo circonda, vi è modo di districare il passato. Perchè si possono ricavare tutte le impressioni dalle varietà infinite di figure e moti che vi sono e che conservano qualcosa di tutti gli effetti precedenti. Ed è anche per questo che ogni anima è accompagnata da un corpo organico che le risponde.<sup>236</sup>

In questo caso Leibniz pone l'attenzione sul fatto che è necessario che il corpo che accompagna l'entelechia sia organico perchè ogni sostanza, considerata una nozione completa, contiene dentro sé tutti i predicati che le ineriscono e quindi tutte le impressioni che ha avuto da sempre. Visto che ad ogni percezione corrisponde una controparte fisica, l'eternità e quindi l'infinita "estensione" delle percezioni, è

---

233 "To this difficultie likewise let me add that I conceive not why Organisme should be or can be thought, as you say is, Essential to matter". Masham a Leibniz, 3 giugno 1704, GP, III, p. 350.

234 "I do not yet sufficiently see upon what you ground organism's being essential to matter", Masham a Leibniz, 8 agosto 1704, GP III, p. 358.

235 Cfr. Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 356.

236 Leibniz alla principessa Sofia, 31 ottobre 1705, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, p. 579.

rispecchiata dalla infinita complessità della materia, che come le percezioni della monade, sono tutte virtualmente contenute all'interno di essa, “piegate e ripiegate”.

Lo status ontologico di questi corpi rimane di problematica definizione<sup>237</sup>. Come per i tipi di forze, vi sono anche differenti concetti di materia:

la materia prima o la materia presa in se stessa è ciò che si concepisce nei corpi, non appena si siano messi da parte tutti i principi dell'unità; vale a dire quel che c'è di passivo, dal quale nascono due qualità: la *resistenza* e la *resistenza o inerzia*.<sup>238</sup>

la materia seconda è un risultato che deriva da innumerevoli sostanze complete, ciascuna delle quali è dotata della propria entelechia e della propria materia prima.<sup>239</sup>

La materia prima è la potenza passiva primitiva, che insieme all'entelechia forma la monade completa; la materia seconda risulta per aggregazione di una molteplicità infinita di sostanze e corrisponde al corpo organico, viene considerata cioè astraendo dalla forma sostanziale<sup>240</sup>. Leibniz distingue tra macchina organica, che è la massa o materia seconda di una sostanza corporea, e l'animale, che è l'organismo considerato in modo unitario grazie alla presenza di una monade dominante<sup>241</sup>.

Il concetto di organismo è indicativo della microstruttura di tutta la materia, non si riferisce solo agli animali o al corpo dell'uomo. Nell'universo leibniziano semplicemente non si danno parti di materia non organica<sup>242</sup>, per questo il suo viene definito “panorganicismo”. In una lettera ad Arnauld di anni prima, si esprimeva in questo modo: “io suppongo che, secondo natura, non c'è anima senza corpo animato, né ci sono corpi animati senza organi”<sup>243</sup>. Smith e Phemister fanno notare come Leibniz utilizzi il termine animale in riferimento ad un essere naturale provvisto di anima, mentre il termine organismo viene usato in relazione allo stesso essere naturale quando viene considerato in quanto un corpo organico, ovvero una macchina della

---

237Cfr. Rutherford, Donald, “Metaphysics: The Late Period”, in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 136-137.

238GP III, p. 260, tr. it. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 147.

239GP II, p. 324, tr. it. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 149.

240Cfr. M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, pp. 145-149.

241Cfr. Leibniz a De Volder, 20 giugno 1703, GP II, p. 252.

242Cfr. Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, p. 124.

243Leibniz ad Arnauld, Hannover, 9 ottobre 1687, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, p. 179.

natura infinitamente complessa. Perciò, organismo e corpo organico sono concetti prettamente fisici, che non si riferiscono a nessun principio metafisico il quale bisognerebbe invece considerare per capire la nozione dell'animale al quale quel corpo appartiene<sup>244</sup>. Si può quindi considerare il corpo organico indipendentemente dall'animale, e anzi, pre esistente ad esso<sup>245</sup>.

Leibniz riprende il concetto cartesiano di macchine divine, che intendeva ridurre la natura a meccanicismo, ma gli dà una connotazione diversa: con l'introduzione della nozione di *organismo*, il meccanicismo si conserva nella sfera naturale, ma è frutto di un *dinamismo* interno alla sostanza. Una delle spiegazioni più esaustive della struttura dei corpi organici la si trova nel corso delle critiche poste da Leibniz alla teoria delle nature plastiche proposta da Cudworth<sup>246</sup>.

---

244Phemister, Pauline, and Justin E. H. Smith, "Leibniz and the Cambridge Platonists and the Debate over Plastic Natures", in *Leibniz and the English-Speaking World*, edited by Pauline Phemister and Stuart Brown, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 99-100.

245Arthur pone l'accento sul fatto che l'organizzazione e i seguenti sviluppi del corpo organico sono governati dalla monade che funge da principio di attività e causa finale, cfr. R.T.W. Arthur, 'Animal generation and substance in Sennert and Leibniz', in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, edited by Justin E. H. Smith, 304-59, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 149.

246Cfr. Cfr. Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011, p. 127.

## **La polemica contro l'occasionalismo.**

Nella lettera del tre giugno Lady Masham evidenzia come, supponendo che tra mente e corpo non sussista un rapporto causale diretto, l'organizzazione di quest'ultimo venga a risultare superflua:

[...]from the Organization of the Body, wherin all that nice curiositie that is discoverable seeming useless, becomes superfluous and lost labour.<sup>247</sup>

La stessa obiezione era stata fatta a Leibniz dal Foucher:

[...] si avrà motivo di domandarvi per quale ragione Dio non si accontenti di produrre tutti i pensieri e tutte le modificazioni dell'anima, sia che lo faccia immediatamente sia che lo faccia per artificio, senza che vi siano corpi inutili che lo spirito non può né muovere né conoscere?<sup>248</sup>

La presunta desunzione dell'inutilità del corpo era ciò che si contestava anche agli occasionalisti: perchè, infatti, costruire corpi da dover sempre accordare a menti quando, non influenzando direttamente l'uno sull'altro, Dio avrebbe potuto creare

d'un colpo i pensieri e le modificazioni dell'anima, senza che vi siano corpi che gli servano come regola e gli insegnino, per così dire, cosa deve fare.<sup>249</sup>

Foucher puntava l'accento sulla vicinanza del sistema leibniziano a quello degli occasionalisti, contro il quale aveva espresso aspre polemiche. Egli era già a conoscenza del sistema leibniziano grazie allo scambio di lettere che i due sostenevano fin dal periodo parigino<sup>250</sup> e che vertevano proprio sulle idee metafisiche del Nostro e, ne l' *Obiezione del signor Foucher, canonico di Digione, contro il nuovo sistema della*

---

247Masham a Leibniz, 3 giugno 1704, GP III, p. 350.

248*Obiezione del signor Foucher, canonico di Digione contro il Nuovo sistema della comunicazione delle sostanze*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 202.

249*Obiezione del signor Foucher, canonico di Digione contro il Nuovo sistema della comunicazione delle sostanze*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 202.

250Leibniz conobbe Foucher a Parigi, cfr. M. R. Antognazza, *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 74-96.



*comunicazione delle sostanze*<sup>251</sup>, scritta in risposta alla pubblicazione del *Système nouveau*, dichiara apertamente che a suo giudizio “questo sistema non presenta maggiori vantaggi di quello dei Cartesiani”<sup>252</sup>.

Leibniz ribatterà all'insinuazione del canonico in questo modo:

La risposta è facile: Dio ha voluto che vi fosse un numero maggiore, piuttosto che minore, di sostanze, e ha giudicato che fosse bene che queste modificazioni corrispondessero a qualcosa di esterno.<sup>253</sup>

La risposta purtroppo verrà pubblicata solo mesi dopo, rendendo di fatto impossibile una contro risposta a causa della scomparsa di Foucher<sup>254</sup>. Nel *Chiarimento del nuovo sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher*<sup>255</sup>, Leibniz sottolinea come l'utilità non sia un criterio adeguato per giudicare del creato, perchè “non c'è sostanza inutile, tutte concorrono ai disegni di Dio”<sup>256</sup> e giustifica l'esistenza dei corpi organici poichè necessari per creare un mondo più perfetto in quanto più ricco di sostanze. A Masham dirà lo stesso, aggiungendo che se, per esempio, la mente di Cesare fosse stata la sola creata, allora il Creatore non avrebbe dovuto fornirle nessun corpo, ma Egli ha voluto che vi fossero un'infinità di altri esseri, i quali sono contenuti nei corpi organici. L'esistenza di una parte fisica è necessaria per garantire la massima varietà del creato<sup>257</sup>. Ancora una volta, Leibniz difende una concezione teleologicamente orientata di esso. Riguardo al diretto rimando al sistema degli occasionalisti fattogli dal Foucher, Leibniz dirà a l'Hôpital, al quale spediva il

---

251G I, p. 424-427, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 200-203.

252Obiezione del signor Foucher, canonico di Digione contro il Nuovo sistema della comunicazione delle sostanze, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 202.

253Chiarimenti del Nuovo Sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 205.

254Foucher morì il 27 aprile 1696, lo stesso mese in cui uscì il numero del *Journal des savants* coi *Chiarimenti del Nuovo Sistema*. Cfr. R. S. Woolhouse and R. Franks (a cura di), *Leibniz's 'New System' and associated contemporary texts*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 40.

255 tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 204-208.

256 *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 205.

257Cfr. “Je reponds que si l'ame de Cesar (par exemple) devoit estre seule dans la nature, L'auteur des choses auroit pû se passer de luy donner des organes. Mais ce même auteur a voulu faire encor une infinité d'autres estres, qui sont enveloppés dans les organes les uns des autres”, Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 356. L'importanza che la concezione di *organismo* viene ad assumere per garantire la massima varietà delle forme verrà trattata in seguito.

*Chiarimento* per farlo pubblicare, che in quella risposta viene chiarito in cosa il suo sistema si differenzi da quello dei cartesiani. Differenze che costituiscono non un rovesciamento ma uno sviluppo di quello, e che “c'est à luy [Malebranche] que je suis redevable de mes fondemens sur ce sujet”<sup>258</sup>. Leibniz dunque non si pone in antitesi al sistema delle cause occasionali, e anzi ammette che i principi del Malebranche hanno costituito la base delle sue meditazioni. Si dichiara d'accordo con Malebranche nel ritenere che tutte le perfezioni delle cose sono prodotte dall'operazione di Dio e nel negare l'influenza diretta di corpo e mente. La differenza fondamentale che Leibniz rintraccia in quello scritto è dovuta alla considerazione che ciò che è costante nel mondo non è la quantità di movimento, come riconosceva Cartesio, ma la quantità di forza motrice e la direzione totale dei movimenti<sup>259</sup>. Ovvero,

j'adjoute seulement que ce qui'il produit en A, conforme à ce qu'il produit en B, est aussi exactement conforme aux loix propres qu'il avoit établies pour A<sup>260</sup>.

Da una attenta riflessione su questa affermazione si arriverebbe, secondo la sua opinione, al suo sistema.

Già da tempo insisteva su questo argomento: nel 1686 usciva sugli *Acta Eruditorum* la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*<sup>261</sup>, sorta di compendio delle indagini fisiche che aveva svolte negli anni precedenti, dove criticava la concezione del moto cartesiana dimostrando la differenza tra quantità di moto e quantità di forza motrice all'interno di un sistema<sup>262</sup>. La quantità di moto è stimata dalla velocità moltiplicata per la massa del corpo ( $mv$ ) ma Leibniz introduce la nozione di forza (motrice), in quanto “la forza dev'essere valutata in base alla quantità dell'effetto che essa può produrre”<sup>263</sup>, e dimostra che è quest'ultima che rimane costante e si deve calcolare tramite il prodotto della massa per il quadrato della velocità ( $mv^2$ )<sup>264</sup>.

<sup>258</sup>Leibniz a l'Hôpital, 20 settembre 1695, GM II, p. 299.

<sup>259</sup>Cfr. *Chiarimenti del Nuovo Sistema della comunicazione delle sostanze, in risposta al signor Foucher*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, pp. 207-208.

<sup>260</sup>Leibniz a l'Hôpital, 20 settembre 1695, GM II, p. 299.

<sup>261</sup>A VI, 4c, pp. 2027-2030.

<sup>262</sup>Cfr. Francois Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Vrin, Parigi 1994, pp. 139-140.

<sup>263</sup>*Discorso di metafisica, § XVII*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 84.

<sup>264</sup>L'esplicitazione della formula avviene nello *Specimen Dinamicum*, GM VI, pp. 234-254.

La regola della conservazione della stessa quantità di movimento all'interno di un sistema era usata per dimostrare l'impossibilità di azione dell'anima sul corpo, che altrimenti avrebbe comportato una variazione della quantità di moto all'interno della materia<sup>265</sup> e quindi un disordine delle leggi naturali. Il problema risiede nella giustificazione dell'origine del movimento: agli occhi di Leibniz, secondo gli assertori delle cause occasionali il movimento non inerisce alla materia in modo necessario, ed essa viene posta in relazione di dipendenza da qualcosa d'altro che la muova. Il che sarebbe come ammettere che Dio, nell'atto di conferire movimento alla materia, le abbia dato una “denominazione soltanto estrinseca”<sup>266</sup>.

Leibniz considerava il sistema delle cause occasionali nascere in ventre al cartesianesimo per rispondere alla necessità di giustificare il rapporto tra sensazioni e movimenti del corpo. Concepite come due sostanze ontologicamente differenti la loro mutua azione non poteva che essere riferita all'intervento diretto ed immediato della divinità creatrice. Dio agisce direttamente sulla mente per far nascere sensazioni corrispondenti ai movimenti del corpo e viceversa, i moti dell'anima sono occasione per Dio di imprimere i movimenti ai corpi. Il movimento dei corpi o le volizioni dell'anima sono dunque solo cause occasionali attraverso le quali agisce la causa vera e principale di tutto, ovvero Dio<sup>267</sup>. Come si evince dall'opera di Malebranche, che approfondì e rese celebre questa soluzione, il ruolo lasciato alle cause seconde è nullo:

ci sono molte ragioni che impediscono di attribuire alle cause *seconde* o *naturali* una forza, una potenza, una efficacia per produrre checchessia.<sup>268</sup>

Questa affermazione è giustificata da presupposti gnoseologici: Arnold Geulincx<sup>269</sup> aveva per primo tra gli occasionalisti assunto il principio *quod nescis quomodo fiat id*

---

265Cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente*, Carocci editore, Roma, 2015, p. 158.

266Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 235.

267Cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, UTET, Torino 1993, pp. 242-243.

268N. Malebranche, *La ricerca della verità*, *Chiarimento XV*, tr. it. E. Scribano, p. 3.

269(1625-1669)

*non facis*<sup>270</sup> che prevedeva che il potere causale dipendesse dalla conoscenza dei mezzi per i quali l'effetto è prodotto. Una “condizione epistemica di causalità”<sup>271</sup> che comportava di fatto l'esclusione della possibilità di un rapporto causale diretto tra anima e corpo. Viene considerata evidente l'ignoranza di come si producano le volizioni dai movimenti o viceversa, e questo viene preso come segno dell'effettiva non direzione da parte dell'anima di questo rapporto e della necessità di comprendere un autore altro che, conoscendo i mezzi attraverso i quali gli effetti si producono, sia veramente in grado di causarli. Questo autore viene rintracciato in Dio.

L'indicazione di Leibniz è quella di considerare attentamente il fatto che le denominazioni sono sempre intrinseche: *praedicatum inest subjecto*. È verosimilmente “più divino” pensare che Dio crei degli enti che, una volta posti, si sviluppino autonomamente seguendo le leggi che gli sono loro proprie. In questo modo ogni modificazione inerisce alla sostanza in modo necessario. Il moto inerisce alla materia in modo necessario, il passaggio da una idea all'altra inerisce all'anima in modo necessario. La sostanza è essenzialmente *forza viva*. Leibniz difende l'autonomia e spontaneità della sostanza, che “agisce in conseguenza del primo stato che Dio le ha dato quando l'ha creata e, messo da parte ogni concorso straordinario, il suo concorso ordinario consiste solo nella conservazione della sostanza stessa”<sup>272</sup>. Mente e corpo sono i soli “responsabili” dei propri cambiamenti, o meglio, sono essenzialmente “cambiamenti”, quindi non si deve ricercare un responsabile, una causa altra, e la perfetta corrispondenza tra i rispettivi mutamenti deve essere riferita solo al previo accordo di tutte le sostanze posto da Dio nell'atto della creazione<sup>273</sup>:

Ainsi au lieu de dire avec ceux, que Dieu s'est fait une loy de produire tousjours dans la substance des changemens conformes à ceux d'une autre substance, qui troublent à tout moment leur loix naturelles, je diray que Dieu leur a donné d'abord à chacune une nature dont les loix mêmes portent ces changemens, de sorte que selon moy les actions des ames n'augmentent ny diminuent point la quantité de la force mouvante qui est dans la matiere, et n'en changent pas même la direction, comme

---

270Geulincx, *Metaphysica vera*, Opera Philosophica, 3 vols., J. P. N. Land, The Hague 1891-93; Stuttgart 1968, III, p. 150.

271Cfr. E. Scribano, *Quod nescis quomodo fiat, id non facis. Occasionalism against Descartes?*, p. 2.

272Leibniz a Arnauld, 30 aprile 1687, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 150.

273Cfr. D. Rutherford, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge university press, 1995, pp. 213-214.

M. Descartes a cru<sup>274</sup>.

L'intervento continuo e diretto di Dio all'interno delle cause seconde prospettato dagli occasionalisti è irragionevole e miracoloso. Irragionevole perchè l'onnipotenza divina prevederebbe che, secondo Leibniz, nell'atto della creazione Dio possa e quindi abbia dato vita ad un creato "compiuto", completo, non necessitante di interventi divini postumi, un creato cioè nel quale sia impressa una natura tale che le modificazioni che verranno ad attuarsi ne derivino spontaneamente seguendo le leggi che le sono proprie; e miracoloso proprio perchè non segue le leggi naturali<sup>275</sup>. Inoltre, porre Dio come diretta causa efficiente significherebbe negare la libertà umana e riporterebbe in Dio la causa del male. Solo il sistema dell'armonia prestabilita è garante di una spiegazione razionale dei fenomeni e della libertà dell'uomo:

il commercio delle sostanze o monadi, deriva non da un influsso, ma da un consenso scaturito dalla divina preformazione, per cui ciascuno, mentre segue la forza intrinseca e le leggi della propria natura, è regolato alle cose esterne, nel che consiste anche l'unione dell'anima e del corpo<sup>276</sup>.

In accordo con quanto sostenuto da Rutherford, le tre principali obiezioni all'occasionalismo da parte di Leibniz sono che presupponesse continui miracoli; che richiedesse lo stravolgimento delle leggi della natura da parte dello stesso creatore; che quel sistema fosse incompatibile con la concezione di sostanze finite<sup>277</sup>. L'ultima è la più importante in quanto la visione occasionalista portata alle estreme conseguenze tende allo spinozismo:

[la dottrina delle cause occasionali] così lontana è dall'accrescere la gloria di Dio abolendo l'idolo della natura, che, al contrario, svanite le cose create a pure e semplici modificazioni dell'unica

---

274Leibniz a Basnage, GP III, p. 122.

275Brown nota come Leibniz, polemico con l'ipotesi di un intervento divino delle cause seconde, ritenuto miracoloso, ammetta in realtà un grande miracolo iniziale: preformazione dei corpi, armonia prestabilita tra mente e corpo; tra cause finali ed efficienti; tra regno della natura e della grazia. Cfr. *Leibniz and the English-Speaking World*, edited by Pauline Phemister and Stuart Brown, Springer, Dordrecht, 2007, p. 147.

276*Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 239.

277Cfr. D. P. Rutherford, 'Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism', in Steven Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*, State College, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 136.

sostanza, la stessa natura delle cose viene ad identificarsi, al pari di Spinoza, con Dio; perchè ciò che non agisce, ciò che è privo di forza, attiva e di distinzione, ciò che, infine è spogliato di ogni fondamento o ragione di sussistenza, non può essere, in nessun modo, una sostanza.<sup>278</sup>

Ciò che è in gioco qui, evidenzia Rutherford, è la concezione di onnipotenza divina e la relazione tra il potere di Dio e quello delle cose create<sup>279</sup>. Gli assertori della vicinanza tra le due ipotesi, quella dell'occasionalismo e quella dell'armonia prestabilita, non vedevano grande differenza dall'ammettere miracoli continui all'interno delle cause seconde rispetto all'ammettere un grande miracolo iniziale<sup>280</sup>, tale concepivano la creazione di sostanze armonicamente corrispondenti tra loro propria dell'universo leibniziano. Ma è proprio la diversa concezione delle qualità del creato che diversifica le due ipotesi. Se Dio, al momento della creazione, desse origine ad un creato inerte, da vivificare di continuo, eccoci cadere nello spinozismo: le creature verrebbero in fin dei conti ad essere modificazioni passeggerie dell'unica vera sostanza. Dio sarebbe l'unico ad avere i connotati propri di ciò che si può dire sostanza. È invece proprio l'assunzione che Dio crei delle *forze* autonome, durature, che “rimangono numericamente le stesse”, capaci di potere causale a far sì che il creato sia non “un'instabile modificazione della divina sostanza” ma sostanziale a sua volta:

[senza una forza di qualche durata] nessuna sostanza creata, rimanga numericamente la stessa e che nulla, anzi, verrebbe conservato da Dio, e che tutte le cose sarebbero, per così dire, soltanto come modificazioni o fantasmi, evanescenti e fluttuanti dell'unica e permanente sostanza divina o, che è lo stesso, che Dio sarebbe la stessa natura o sostanza di tutte le cose.<sup>281</sup>

Rutherford sottolinea poi, riguardo alle altre due obiezioni, che esse derivano da una particolare concezione dell'intelligibilità della natura, propria di Leibniz ma che gli

---

278G IV, p. 515. *Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 246.

279Cfr. D. P. Rutherford, 'Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism', in Steven Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*, State College, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 137.

280Cfr. D. P. Rutherford, 'Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism', in Steven Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*, State College, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 135.

281G IV, pp. 508-509, *Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, p. 237.

occasionalisti non rigettano. La divisione è radicata in un più profondo disaccordo sulla corretta interpretazione della saggezza divina come risulta dalle rispettive teodicee di Leibniz e Malebranche. Celebre infatti la leibniziana convinzione che Dio abbia scelto questo mondo in quanto “il migliore tra i possibili”. A renderlo tale è soprattutto la validità del *principio di ragion sufficiente*, che assicura un motivo per il quale le cose sono in un modo e non in un altro. Corollario di questo è il fatto che ogni effetto, ovvero tutto ciò che accade, deve essere una modificazione intelligibile della natura del soggetto che cambia<sup>282</sup>. Da ciò, il rifiuto delle spiegazioni dei fenomeni naturali che facciano capo a “qualità occulte” o a cause soprannaturali o inintelligibili. L'occasionalismo di fatto nega che spiegazioni di questo tipo possano invece essere date per quanto riguarda gli effetti naturali, ed è proprio questo che spinge il Leibniz ad accusarli di invocare un *deus ex machina*. Le leggi naturali oltretutto verrebbero ad essere del tutto dipendenti dalla volontà divina, derivando da una decisione arbitraria piuttostochè dalla vera natura degli esseri creati. Leibniz punta invece sulla convinzione che ogni parte del creato abbia una natura propria, la quale non è stabilita dall'arbitrio divino ed anzi, alla quale anche lui si “conforma”. Come dirà a Masham:

au lieu que ce qui est explicable, est conforme aux loix naturelles des choses, et ne doit estre expliqué que par elles.<sup>283</sup>

Di più, questa presa di posizione si ricollega alla nota disputa su cosa nel mondo possa essere considerato costante, se la quantità di movimento o la forza motrice:

Je diray que Dieu leur a donné d'abord à chacune une nature dont les loix mêmes portent ces changemens, de sorte que selon moy les actions des ames n'augmentent ny diminuent point la quantité de la force mouvante qui est dans la matiere, et n'en changent pas même la direction, comme M. Descartes a cru.<sup>284</sup>

L'unica via per confermare gli studi fisici leibniziani è quella di postulare che Dio crei delle cose che siano sostanzialmente forza, e in virtù di ciò, che i movimenti, le

---

282Cfr. D. P. Rutherford, 'Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism', in Steven Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*, StateCollege, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 142.

283Leibniz a Masham, 30 giugno 1704, GP III, p. 354.

284G III, p. 122.

azioni, i pensieri delle quali saranno a capo scaturiscano direttamente dalla loro natura. L'intervento di Dio nelle cose naturali andrebbe invece ad immettere nuova forza nel sistema, e in più, le leggi naturali non sarebbero concepite come espressione legittima delle nature delle cose create<sup>285</sup>.

Ciò che allontana Leibniz dagli occasionalisti è, perciò, la concezione della sostanza come attiva e contenente in sé il principio delle proprie modificazioni<sup>286</sup>. L'unica “causa occasionale” permessa da Leibniz era quella per la quale

ogni sostanza (eccettuato Dio) non è se non causa occasionale delle sue azioni transitive in altre sostanze. Perciò la vera unione dell'anima e del corpo, e causa per la quale un corpo si adatta allo stato di un altro corpo, non è altro che il fatto che le diverse sostanze del sistema cosmico, sono state create all'inizio in modo che, secondo le leggi della propria natura, cospirino tra loro.<sup>287</sup>

Le due teorie infatti si ponevano come alternative principalmente per questo aspetto: l'unione dell'anima e del corpo. E come si evince, il potere causale è posto da Leibniz nelle mani delle cause seconde.

---

285Cfr. D. P. Rutherford, 'Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism', in Steven Nadler, ed. *Causation in Early Modern Philosophy*, State College, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 146.

286Cfr. R. Woolhouse, 'Leibniz and Occasionalism', in *Metaphysics and philosophy of science in the seventeenth and eighteenth centuries*, ed. R. Woolhouse, Reidel, Dordrecht, 1988, pp. 166-167.

287In un foglietto a parte del *Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura in generale*, tr. it. *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1979, nota 4, p. 253.



### **Macchine cartesiane.**

Se Cudworth e Leibniz tentano di allontanarsi dal meccanicismo cartesiano, l'intento di Cartesio era invece stato quello di smarcarsi da una fisiologia di stampo aristotelico. Essa ricorreva a principi immateriali per spiegare vita e movimento mentre lui, forte della divisione metafisica tra sostanze, mirava ad uno studio dei poteri del corpo slegati da qualunque influsso mentale. La sostanza corporea è concepita priva di qualità eccettuata l'estensione, suo attributo fondamentale, da ciò la spiegazione rigorosamente meccanicistica dei fenomeni naturali. Essi vengono fatti derivare dai soli movimenti di parti estese<sup>288</sup> che, partendo dal caos, si sono ordinate. I movimenti della materia sono definibili attraverso tre leggi: la tendenza a permanere in uno stato (principio d'inerzia); la tendenza a muoversi in linea retta; il principio della conservazione della stessa quantità di movimento. Queste leggi derivano dall'immutabilità di Dio, causa del movimento, che nell'atto della creazione ha dotato la materia di una quantità di moto determinata.

L'universo è quindi concepito come una macchina, dalla quale sono escluse forze animate e cause finali. Piante, animali, e corpo umano sono considerati anch'essi macchine ed è attraverso le stesse forze meccaniche che viene spiegata la vita. È nell'*Homme* che Cartesio esplica con maggior ampiezza la sua fisiologia. In esso, il corpo umano è descritto in costante analogia con una macchina:

Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o un congegno di terra, formato appositamente da Dio per renderlo il più possibile simile a noi<sup>289</sup>.

A questa prima parte avrebbe dovuto seguirne un'altra, nella quale Cartesio avrebbe descritto l'anima separatamente dal corpo per poi mostrare “come le due nature devono essere unite e congiunte per formare degli uomini simili a noi”<sup>290</sup>, ma purtroppo non portò a compimento il suo intento. Dalle osservazioni presenti nella prima parte si può comunque comprendere che il rapporto sarebbe avvenuto attraverso la capacità della

---

288Cfr. Abbagnano N., *Storia della filosofia. vol. II*, UTET, Torino 1993, p. 209.

289Descartes, R., *L'uomo*, Edizioni Theoria s.r.l., Roma 1983, p. 115.

290Descartes, R., *L'uomo*, Edizioni Theoria s.r.l., Roma 1983, p. 115.

mente, impostata da Dio, di tradurre segni materiali in significati mentali<sup>291</sup>.

Le funzioni del corpo umano vengono quindi descritte come funzioni meccaniche, che si svolgono grazie alla conformazione e disposizione degli organi. La differenza che viene rintracciata tra l'uomo, macchina naturale, e le macchine artificiali non risiede nel funzionamento ma nel fatto che nelle macchine umane, al contrario di quelle artificiali, è presente un meccanismo sofisticato in grado di riprodurre le funzioni svolte dalla memoria nell'essere vivente. Questo meccanismo, spiegato nei termini di maggiore facilità a riaprire le “tracce” già aperte in passato, è quello che fa sì che ogni uomo, avendo un vissuto ed una memoria particolare, reagisca in modo diverso dagli altri agli stimoli esterni. La memoria materiale è perciò anche la garante dell'individualità di ogni essere umano<sup>292</sup>. Non bisogna però pensare che essa sia ad appannaggio unico del cervello, queste macchine sono ricche di tracce in tutto il corpo<sup>293</sup>.

È importante sottolineare che ad essere spiegate in termini materiali non sono solo le funzioni biologiche, ma anche eventi come sensazione, immaginazione, memoria, ovvero gli eventi cognitivi:

Desidero che voi consideriate tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, come la digestione dei cibi, il battito del cuore e delle arterie, la nutrizione e la crescita delle membra, la respirazione, la veglia e il sonno; la percezione della luce, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore, e di altre qualità del genere da parte degli organi di senso esterni; l'impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, il ricordo o l'impronta di queste idee nella memoria; i moti interni degli appetiti e delle passioni; e infine i movimenti esterni di tutte le membra, che seguono così a proposito sia l'azione degli oggetti che si presentano ai sensi, sia le passioni e i ricordi che si trovano nella memoria, tanto da imitare il meglio possibile quelli di un uomo vero: desidero, ripeto, che voi consideriate tutte queste funzioni, in questa macchina, come derivanti naturalmente solo dalla disposizione dei suoi organi, né più, né meno come i movimenti di un orologio, o di un altro meccanismo automatico, derivano da quella dei suoi contrappesi e delle sue ruote; in modo che, nel caso di tali funzioni, non occorre pensare in essa nessun'altra anima vegetativa o sensitiva, né alcun altro principio vitale e di movimento, oltre al suo sangue e ai suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia incessantemente nel suo cuore, che è della stessa natura di tutti i fuochi contenuti nei corpi privi di anima.<sup>294</sup>

---

291Cfr. Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci editore, Roma 2015, p. 24.

292Cfr. Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci editore, Roma 2015, p. 32.

293Nel 1640 la accanto a questo tipo di memoria Cartesio ammetterà una memoria intellettuale propriamente umana. Cfr. Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci editore, Roma 2015, p. 50-61.

294Descartes, R., *L'uomo*, Edizioni Theoria s.r.l., Roma 1983, pp. 173-174.

La scelta di Cartesio è spiegabile in termini di intelligibilità del creato, come nota Duchesneau:

le modèle mécanique ainsi constitué répondrait à la «force des démonstrations mathématiques» en raison de la convergence des faits observables avec des raisons congruentes relevant des concepts géométrico-mécaniques élémentaires auxquels on peut attribuer une intelligibilité intuitive.<sup>295</sup>

Il mondo è un sistema che si ordina autonomamente attraverso cause meccaniche, anche la vita e la morte sono concepite in questi termini: la vita dura fino a quando la macchina del corpo riesce a svolgere le proprie funzioni, ovvero fino a quando c'è il calore, principio del movimento nella dinamica cartesiana; la morte sopraggiunge allo spegnersi del fuoco che è nell'organo cardiaco, dal quale risulta l'impossibilità di compiere le funzioni organiche, e di conservare l'unione con l'anima<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup>Duchesneau, F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, p. 56.

<sup>296</sup>Cfr. Crapulli, G., *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 99-100.

## **Nature plastiche e Armonia prestabilita.**

Il sistema cudworthiano e quello leibniziano rappresentano entrambi due tentativi di uscire da questo rigido meccanicismo. In particolare Cudworth rigetta l'idea che una legge della natura possa dare origine a fenomeni complessi come i corpi degli esseri viventi senza l'intervento di una causa efficiente particolare<sup>297</sup>:

Wherefore the *Divine Law* or *Command*, by which the things of Nature are administered, must be conceived to be the Real Appointment of some *Energetick, Effectual* and *Operative Cause* for the Production of every Effect.<sup>298</sup>

Cudworth sviluppa gli argomenti espressi da More nell'*Enchiridion metaphysicum*, focalizzandosi sul fatto che, data l'insufficienza del meccanicismo, sia necessario fare ricorso ad un agente intermedio, immateriale, per spiegare l'origine della vita e dei corpi viventi. Soprattutto, si trova in Cudworth il ripristino di una concezione teleologicamente orientata del creato: la natura segue un disegno divino, anche se non ne è consapevole. Celebre la sua posizione di difensore della religione contro l'ateismo, che vedeva pericolosamente affermarsi attraverso il determinismo materialistico senza Dio del pensiero di Cartesio e che gli pareva pienamente affermato nell'hobbesismo e nel monismo ilozoistico di Spinoza e Glisson<sup>299</sup>. Per questo ripristina il concetto di *natura plastica*, strumento che, seguendo i dettami della mente divina, organizza e struttura la materia.

Dalla metà del XVII secolo, grazie all'avvento del microscopio e allo sviluppo dell'anatomia microscopica, si svilupparono teorie secondo le quali era possibile per la comprensione umana, coadiuvata dai nuovi mezzi tecnici, capire le cause reali dei fenomeni. Particolare importanza ebbe lo iatromeccanicismo, che considerava la natura come una grande macchina formata da macchine più piccole. Il modo nel quale queste macchine interagissero rimaneva però un problema, come anche la comprensione della

---

297Cfr. Duchesneau, F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, p. 172.

298TIS, III, xxxvii, § 2, p. 147.

299Cfr. Lotti, Brunello, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine, 2000, p. 299.

formazione dell'essere vivente. Il funzionamento autonomo e regolato del meccanismo vitale infinitamente complesso necessita, secondo alcuni, del dinamismo di un'anima, ma sulla natura di quest'anima non riuscivano a pronunciarsi. In questo contesto nasce la filosofia di Leibniz, che sembra riuscire a superare le aporie nelle quali navigavano gli iatromeccanicisti<sup>300</sup>. Il suo intento è quello di conciliare cause efficienti e finali, perciò la produzione dei fenomeni contingenti viene considerata espressione di un progetto perfetto, in quanto voluto da Dio. Nel mondo naturale, i corpi interagiscono tra loro obbedendo alle leggi meccaniche, ma queste leggi hanno la loro ragione nella produzione delle cause finali<sup>301</sup>. I due regni, quello della natura e quello della grazia, sono tra loro armonici. Allo stesso tempo, grazie all'*armonia prestabilita*, mente e corpo si corrispondono vicendevolmente.

---

300Duchesneau, F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, pp. 369-370.

301Cfr. GP VII, p. 272.

### **Macchine cartesiane.**

Se Cudworth e Leibniz tentano di allontanarsi dal meccanicismo cartesiano, l'intento di Cartesio era invece stato quello di smarcarsi da una fisiologia di stampo aristotelico. Essa ricorreva a principi immateriali per spiegare vita e movimento mentre lui, forte della divisione metafisica tra sostanze, mirava ad uno studio dei poteri del corpo slegati da qualunque influsso mentale. La sostanza corporea è concepita priva di qualità eccettuata l'estensione, suo attributo fondamentale, da ciò la spiegazione rigorosamente meccanicistica dei fenomeni naturali. Essi vengono fatti derivare dai soli movimenti di parti estese<sup>302</sup> che, partendo dal caos, si sono ordinate. I movimenti della materia sono definibili attraverso tre leggi: la tendenza a permanere in uno stato (principio d'inerzia); la tendenza a muoversi in linea retta; il principio della conservazione della stessa quantità di movimento. Queste leggi derivano dall'immutabilità di Dio, causa del movimento, che nell'atto della creazione ha dotato la materia di una quantità di moto determinata.

L'universo è quindi concepito come una macchina, dalla quale sono escluse forze animate e cause finali. Piante, animali, e corpo umano sono considerati anch'essi macchine ed è attraverso le stesse forze meccaniche che viene spiegata la vita. È nell'*Homme* che Cartesio esplica con maggior ampiezza la sua fisiologia. In esso, il corpo umano è descritto in costante analogia con una macchina:

Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o un congegno di terra, formato appositamente da Dio per renderlo il più possibile simile a noi<sup>303</sup>.

A questa prima parte avrebbe dovuto seguirne un'altra, nella quale Cartesio avrebbe descritto l'anima separatamente dal corpo per poi mostrare “come le due nature devono essere unite e congiunte per formare degli uomini simili a noi”<sup>304</sup>, ma purtroppo non portò a compimento il suo intento. Dalle osservazioni presenti nella prima parte si può comunque comprendere che il rapporto sarebbe avvenuto attraverso la capacità della

---

302Cfr. Abbagnano N., *Storia della filosofia. vol. II*, UTET, Torino 1993, p. 209.

303Descartes, R., *L'uomo*, Edizioni Theoria s.r.l., Roma 1983, p. 115.

304Descartes, R., *L'uomo*, Edizioni Theoria s.r.l., Roma 1983, p. 115.

mente, impostata da Dio, di tradurre segni materiali in significati mentali<sup>305</sup>.

Le funzioni del corpo umano vengono quindi descritte come funzioni meccaniche, che si svolgono grazie alla conformazione e disposizione degli organi. La differenza che viene rintracciata tra l'uomo, macchina naturale, e le macchine artificiali non risiede nel funzionamento ma nel fatto che nelle macchine umane, al contrario di quelle artificiali, è presente un meccanismo sofisticato in grado di riprodurre le funzioni svolte dalla memoria nell'essere vivente. Questo meccanismo, spiegato nei termini di maggiore facilità a riaprire le “tracce” già aperte in passato, è quello che fa sì che ogni uomo, avendo un vissuto ed una memoria particolare, reagisca in modo diverso dagli altri agli stimoli esterni. La memoria materiale è perciò anche la garante dell'individualità di ogni essere umano<sup>306</sup>. Non bisogna però pensare che essa sia ad appannaggio unico del cervello, queste macchine sono ricche di tracce in tutto il corpo<sup>307</sup>.

È importante sottolineare che ad essere spiegate in termini materiali non sono solo le funzioni biologiche, ma anche eventi come sensazione, immaginazione, memoria, ovvero gli eventi cognitivi:

Desidero che voi consideriate tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, come la digestione dei cibi, il battito del cuore e delle arterie, la nutrizione e la crescita delle membra, la respirazione, la veglia e il sonno; la percezione della luce, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore, e di altre qualità del genere da parte degli organi di senso esterni; l'impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, il ricordo o l'impronta di queste idee nella memoria; i moti interni degli appetiti e delle passioni; e infine i movimenti esterni di tutte le membra, che seguono così a proposito sia l'azione degli oggetti che si presentano ai sensi, sia le passioni e i ricordi che si trovano nella memoria, tanto da imitare il meglio possibile quelli di un uomo vero: desidero, ripeto, che voi consideriate tutte queste funzioni, in questa macchina, come derivanti naturalmente solo dalla disposizione dei suoi organi, né più, né meno come i movimenti di un orologio, o di un altro meccanismo automatico, derivano da quella dei suoi contrappesi e delle sue ruote; in modo che, nel caso di tali funzioni, non occorre pensare in essa nessun'altra anima vegetativa o sensitiva, né alcun altro principio vitale e di movimento, oltre al suo sangue e ai suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia incessantemente nel suo cuore, che è della stessa natura di tutti i fuochi contenuti nei corpi privi di anima.<sup>308</sup>

---

305Cfr. Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci editore, Roma 2015, p. 24.

306Cfr. Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci editore, Roma 2015, p. 32.

307Nel 1640 la accanto a questo tipo di memoria Cartesio ammetterà una memoria intellettuale propriamente umana. Cfr. Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci editore, Roma 2015, p. 50-61.

308Descartes, R., *L'uomo*, Edizioni Theoria s.r.l., Roma 1983, pp. 173-174.

La scelta di Cartesio è spiegabile in termini di intelligibilità del creato, come nota Duchesneau:

le modèle mécanique ainsi constitué répondrait à la «force des démonstrations mathématiques» en raison de la convergence des faits observables avec des raisons congruentes relevant des concepts géométrico-mécaniques élémentaires auxquels on peut attribuer une intelligibilité intuitive.<sup>309</sup>

Il mondo è un sistema che si ordina autonomamente attraverso cause meccaniche, anche la vita e la morte sono concepite in questi termini: la vita dura fino a quando la macchina del corpo riesce a svolgere le proprie funzioni, ovvero fino a quando c'è il calore, principio del movimento nella dinamica cartesiana; la morte sopraggiunge allo spegnersi del fuoco che è nell'organo cardiaco, dal quale risulta l'impossibilità di compiere le funzioni organiche, e di conservare l'unione con l'anima<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup>Duchesneau, F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, p. 56.

<sup>310</sup>Cfr. Crapulli, G., *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 99-100.



## **Nature plastiche e Armonia prestabilita.**

Il sistema cudworthiano e quello leibniziano rappresentano entrambi due tentativi di uscire da questo rigido meccanicismo. In particolare Cudworth rigetta l'idea che una legge della natura possa dare origine a fenomeni complessi come i corpi degli esseri viventi senza l'intervento di una causa efficiente particolare<sup>311</sup>:

Wherefore the *Divine Law* or *Command*, by which the things of Nature are administered, must be conceived to be the Real Appointment of some *Energetick, Effectual* and *Operative Cause* for the Production of every Effect.<sup>312</sup>

Cudworth sviluppa gli argomenti espressi da More nell'*Enchiridion metaphysicum*, focalizzandosi sul fatto che, data l'insufficienza del meccanicismo, sia necessario fare ricorso ad un agente intermedio, immateriale, per spiegare l'origine della vita e dei corpi viventi. Soprattutto, si trova in Cudworth il ripristino di una concezione teleologicamente orientata del creato: la natura segue un disegno divino, anche se non ne è consapevole. Celebre la sua posizione di difensore della religione contro l'ateismo, che vedeva pericolosamente affermarsi attraverso il determinismo materialistico senza Dio del pensiero di Cartesio e che gli pareva pienamente affermato nell'hobbesismo e nel monismo ilozoistico di Spinoza e Glisson<sup>313</sup>. Per questo ripristina il concetto di *natura plastica*, strumento che, seguendo i dettami della mente divina, organizza e struttura la materia.

Dalla metà del XVII secolo, grazie all'avvento del microscopio e allo sviluppo dell'anatomia microscopica, si svilupparono teorie secondo le quali era possibile per la comprensione umana, coadiuvata dai nuovi mezzi tecnici, capire le cause reali dei fenomeni. Particolare importanza ebbe lo iatromeccanicismo, che considerava la natura come una grande macchina formata da macchine più piccole. Il modo nel quale queste macchine interagissero rimaneva però un problema, come anche la comprensione della

---

311Cfr. Duchesneau, F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, p. 172.

312TIS, III, xxxvii, § 2, p. 147.

313Cfr. Lotti, Brunello, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine, 2000, p. 299.

formazione dell'essere vivente. Il funzionamento autonomo e regolato del meccanismo vitale infinitamente complesso necessita, secondo alcuni, del dinamismo di un'anima, ma sulla natura di quest'anima non riuscivano a pronunciarsi. In questo contesto nasce la filosofia di Leibniz, che sembra riuscire a superare le aporie nelle quali navigavano gli iatromeccanicisti<sup>314</sup>. Il suo intento è quello di conciliare cause efficienti e finali, perciò la produzione dei fenomeni contingenti viene considerata espressione di un progetto perfetto, in quanto voluto da Dio. Nel mondo naturale, i corpi interagiscono tra loro obbedendo alle leggi meccaniche, ma queste leggi hanno la loro ragione nella produzione delle cause finali<sup>315</sup>. I due regni, quello della natura e quello della grazia, sono tra loro armonici. Allo stesso tempo, grazie all'*armonia prestabilita*, mente e corpo si corrispondono vicendevolmente.

---

314Duchesneau, F., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998, pp. 369-370.

315Cfr. GP VII, p. 272.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

## **Bibliografia**

Adams, Robert Merrihew, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Ariew, Roger, "Leibniz on the Unicorn and Various Other Curiosities", *Early Science and Medicine* 3, no.4 (1998): 267-88.

Arthur, Richard T. W., "The Enigma of Leibniz's Atomism", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, edited by Daniel Garber and Steven Nadler, 183-227, Oxford University Press, Oxford.

Arthur, Richard T. W., "Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz". In *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, edited by Justine E. H. Smith, 304-59, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Baxter, Donald, "Corporeal Substances and True Unities". *Studia Leibniziana* 27 (1995): 157-84.

Blank, Andreas, "Sennert and Leibniz on Animate Atoms", in *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, edited by Justin E. H. Smith and Ohad Nachtomy, Springer, 2010.

Borzacchini, Luigi, *Il computer di Kant. Struttura della matematica e della logica moderne*, CITTA', Dedalo, 2015.

Brown, Stuart, "Malebranche's Occasionalism and Leibniz's Preestablished Harmony: An 'Essay Crossing' or an Unbridgeable Gap?", in *Nicholas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*, edited by Stuart Brown, Van Gorcum, Assen, Netherlands, 1991.

Cirino, Raffaele, *Dal movimento alla forza. Leibniz: l'infinitesimo tra logica e metafisica*, Rubbino, CITTÀ, 2006.

Cirino, Raffaele, *Leibniz e il criterio di convenienza. La fisica come specchio della filosofia*, Mimesis, Milano, 2012.

Coutard, Jean-Pierre, *Le vivant chez Leibniz*, L'Harmattan, Paris, 2007.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Detlefsen, Karen, "Supernaturalism, Occasionalism, and Preformation in Malebranche", in *Perspectives on Science* 11, no.4, (2003), pp. 443-83.

Duchesneau, François, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Paris, 1998.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro, "Leibniz e o hermetismo. A sua ligação com Cudworth", *Philosophica*, 37: 37-58, 2011.

Fichant, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Fichant, Michel, "Les machines de la nature", *Studia Leibniziana* 35, no.1 (2003), pp. 1-28.

Fouke, Daniel C., "Spontaneity and the Generation of Rational Beings in Leibniz's Theory of Biological Reproduction", *Journal of the History of Philosophy* 29, no.1 (1991), pp. 33-45.

Garber, Daniel, "Leibniz and the Foundation of Physics: The Middle Years", in *The Natural Philosophy of Leibniz*, edited by K. Okruhlik and J. R. Brown, Reidel, Dordrecht, 1985, pp. 27-130.

Garber, Daniel, "Leibniz: Physics and Philosophy", in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, pp. ????, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Hartz, Glenn A., and Catherine Wilson, "Ideas and Animals: The Hard Problem of Leibniz's Metaphysics", in *Studia Leibniziana* 37, (2005), pp. 1-19.

Hartz, Glenn A., *Leibniz's final system. Monads, Matter, and Animals*. Routledge, London-New York, 2006. (recensito da Mugnai, in *Studia Leibnitiana*, XXXVIII, 2006).

Hutchison, Keith, "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?", *Isis* 73 (1982), pp. 233-53.

Lodge, Paul, *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Loemker, Leroy, "Boyle and Leibniz", *Journal of the History of Ideas* 16, (1955), pp. 22-43.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Lotti, Brunello, *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica*, Campanotto editore, Udine, 2000.

Matteuzzi, Maurizio, *Individuare per caratteri*, Nuova Universale Cappelli, Bologna, 1983.

Mocchi, Giuliana, *Individuo bene fundatum*, Carocci editore, 2003.

Mori, Gianluca, *Bayle philosophe*, H. Champion, Parigi, 1999.

Nadler, Seven, ed., *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, Pennsylvania State University Press, 1993.

Nadler, Seven, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, tr. ita. di Piro, Francesco, Einaudi, Torino, 2009.

Nunziante, Antonio, "Corpus vivens est automaton sui perpetuativum ex naturae instituto": Some Remarks on Leibniz's Distinction between 'Machina naturalis' and 'Organica artificialia", in *Individuals, Minds, and Bodies: Themes from Leibniz*, edited by M. Carrara, A.M. Nunziante, and G. Tomasi, pp. 203-16, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2004.

Nunziante, Antonio, "Continuity or Discontinuity?, Some Remarks on Leibniz's Concepts of 'substantia vivens' and 'Organism'", in *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, edited by Justin E. H. Smith and Ohad Nachtomy, Springer, 2010.

(secondo articolo dello stesso libro. Cito l'intero libro?)

Pacchi, Arrigo, *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Bari, Laterza, 1973 (BCM, 750).

Pasini, Enrico, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Franco Angeli, Milano, 1996.

Phemister, Pauline, "All the Time and Everywhere Everything's the Same as Here': The Principle of Uniformity in the Correspondence Between Leibniz and Lady Masham", in Paul Lodge (ed.), *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 193-213, 2004.

(di questo articolo hai citato già tutto il libro però)

Phemister, Pauline, and Justin E. H. Smith, "Leibniz and the Cambridge Platonists and the Debate over Plastic Natures", in *Leibniz and the English-Speaking World*, edited by Pauline Phemister and Stuart Brown, pp. 95-110, Springer, Dordrecht,



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

2007.

Perelda, Federico, *Sostanza e verità nella filosofia di Leibniz*, Il Poligrafo, Padova, 2006.

Piro, Francesco, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Storia e Letteratura, Roma, 2002.

Priarolo, Mariangela, "Una difficile eredità: Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana", *Giornale critico della filosofia italiana*, 18(3), pp. 378-402, 25p, sett-dic 1998.

Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Rutherford, Donald, "Metaphysics: The Late Period", in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, pp. 124-75, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. (vedi anche l'articolo della mercier perchè l'ho messo in nota-inesse)

Sleigh, R. C., *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, CT: Yale University Press, New Haven, 1990.

Smith, Justin E. H., *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011.

Smith, Justin E. H., "The Body-Machine in Leibniz's Early Medical and Physiological Writings: A Selection of Text with Commentary", *Leibniz Review* 17 (2007), pp. 141-79.

Smith, Justin E. H., "A Mere Organical Body and the Problem of Idealism in the Late Leibniz", *Eighteenth-Century Thought* 4 (2009).

Woolhouse, Roger S., *Leibniz's new system (1695)*, Leo S. Olschki editore, Firenze, 1996.



Università  
Ca' Foscari  
Venezia