

LEONARDO LENNER

MEMORIA E PREFORMAZIONE: ANALOGIA TRA PROCESSO COGNITIVO E METAMORFOSI DEL VIVENTE NEL PENSIERO DI LEIBNIZ

Anche quando legata a un preciso ambito di ricerca o a un particolare contesto polemico, ogni pagina leibniziana mostra le tracce, esplicite o implicite, di una molteplicità di relazioni. È certamente questo aspetto della dottrina dell'universale interconnessione delle cose che spingeva il filosofo di Hannover, nello sforzo di trovare una coerenza globale del pensiero, a muoversi incessantemente tra quelle discipline di cui egli stesso avvertiva la dispersione. Se la rivoluzione delle scienze aveva comportato uno straordinario ampliamento delle possibilità del sapere così come un'accelerazione delle scoperte e delle nuove conoscenze, l'esigenza diveniva quella di comporle e ricomporle in una sintesi filosofica consapevole di tale progresso¹. A uno sguardo d'insieme, l'attività intellettuale di Leibniz sembra pertanto tesa all'unione di ambiti apparentemente eterogenei all'interno di un pensiero, vertiginosamente composito e, allo stesso tempo, essenzialmente coeso, in cui «tutto si connette con tutto». Una tale moltiplicazione dei punti di accesso apre al lettore, con tutti i rischi del caso, numerosi stimoli interpretativi e altrettante possibilità di trovare nessi tra le varie ramificazioni. Si propone qui di esporre una convergenza tra la dottrina leibniziana delle idee innate e quella dell'organismo, vale a dire una connessione tra un tema di ordine gnoseologico e uno attinente allo studio del vivente, la scienza che nel corso del XVIII secolo sarà chiamata biologia.

¹ Esemplificative dell'atteggiamento leibniziano si possono considerare le pagine conclusive dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in cui il filosofo, limitandosi a discutere della tripartizione disciplinare di fisica, morale e logica, scrive a proposito *della divisione delle scienze*: «La disposizione sintetica corrisponde infatti alla filosofia teorica, quella analitica alla pratica e quella del repertorio secondo i termini alla logica, per cui questa antica divisione va benissimo, purché la si intenda secondo quanto ho appena spiegato circa queste disposizioni, non cioè come scienze distinte, ma come disposizioni differenti della medesima verità» (Leibniz 1923- [1765], A VI, 6, 1990; trad. it. 2011, 1399).

1. Innatismo e conformazione della memoria

Una prospettiva privilegiata da cui osservare la teoria leibniziana della conoscenza è offerta dai *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, nei quali, come è noto, sono espone in forma dialogica le posizioni di John Locke e le obiezioni formulate da Leibniz. Infatti il confronto «su argomenti di una certa importanza» (Leibniz 1923- [1765], trad. it. 2011, 73) prende avvio da una discussione circa l'esistenza di principi innati nella mente umana, rifiutata dal «celebre inglese» in opposizione a una parte della filosofia contemporanea. L'intento che anima l'argomentazione leibniziana è quindi quello di proporre un innatismo gnoseologico che possa rendere conto della critica lockiana, e, di conseguenza, alternativo al modello innatista cartesiano e a quello neoplatonico.

La gnoseologia leibniziana si fonda su un gradualismo percettivo che permette di rintracciare diversi livelli della coscienza. Vi è la percezione, una rappresentazione del mondo esterno nel soggetto, a sua volta formata da una serie di piccole percezioni, non avvertibili isolatamente, ma la cui somma, mediante una piccola aggiunta o aumento, porta la percezione alla coscienza rendendola dunque appercezione (Leibniz 1923- [1765], trad. it. 2011, 295-297): una certa quantità percettiva, arrivata a un determinato livello attenzionale, porta a una conversione qualitativa della percezione in appercezione. Tale gradualità della coscienza è ciò che rende possibile l'esistenza delle idee innate, che non sono quindi necessariamente presenti in atto nella coscienza ma possono ugualmente sussistere su un piano virtuale:

Se avete questo pregiudizio, non mi stupisce che negiate le conoscenze innate. Ma sono stupito che non vi sia venuto in mente che noi abbiamo un'infinità di conoscenze che non appercepiano sempre, neppure quando ne abbiamo bisogno. Sta alla memoria conservarle e alla reminiscenza rappresentarcele, come essa fa all'occorrenza, benché non sempre. (Leibniz 1923- [1765], trad. it. 2011, 149).

Dopo il concetto di virtuale, l'altro caposaldo della teoria leibniziana della conoscenza è la distinzione tra le verità di fatto e le verità di ragione, differenza questa che riguarda l'origine e la natura delle idee. Dalla sensibilità provengono, infatti, solo le verità di fatto, contingenti e soggette a una possibile smentita. Le verità di ragione sono tutt'altro: sono necessarie, dipendono dal principio di non contraddizione e sono svincolate dall'esperienza, sono dunque innate.

Si profila a questo punto il problema dell'apprendimento, o meglio dell'appercezione, di tali verità e, di conseguenza, una ridefinizione del ruolo della memoria. Se le verità di fatto sono acquisite mediante l'esperienza, le verità di ragione, come si diceva, sono già presenti nell'intelletto in forma virtuale; in un certo senso, ed è ciò che si dimostrerà, esse costituiscono e conformano l'intelletto. È evidente che entrambe, verità di fatto e verità di ragione, possano essere conservate nella memoria e siano suscettibili di rimemorazione, vale a dire appercepibili. Le verità di fatto, provenendo dalla percezione, sono immediatamente appercepibili ma possono anche essere assorbite dalla memoria e, permanendo in uno stato nascosto, essere rievocate in un secondo momento. Per le verità di ragione il procedimento è inverso. Esse preesistono nella memoria e l'esperienza sensibile fornisce loro l'occasione per tornare alla coscienza.

Risulta da ciò un evidente ampliamento della funzione della memoria nel processo cognitivo. Se, nella prospettiva empirista lockiana, la memoria, consentendo di rivivere percezioni che non sono più presenti ai sensi, è concepita come il magazzino delle nostre idee, «the storehouse of our ideas»², per Leibniz essa custodisce, certo, da una parte, le impronte offerte dalle percezioni, ma, dall'altra, in maniera più profonda, è essa stessa costituita da quei principi innati, comuni a tutto il genere umano. È chiaro che attribuire alla memoria una tale conformazione implica

² «This memory, which is as it were the storehouse of our ideas. For the narrow mind of man, not being capable of having many ideas under view and consideration at once, it was necessary to have a repository, to lay up those ideas, which at another time it might have use of. But our ideas being nothing, but actual perceptions in the mind, which cease to be anything, when there is no perception of them, this laying up of our ideas in the repository of the memory, signifies no more but this, that the mind has a power, in many cases to revive perceptions, which it has once had, with this additional perception annexed to them, that it has had them before.», (Locke 1706, IX §1, 147-148). Come si evince da questo passo, Locke, pur ammettendo la metafora del deposito, concepisce lo *storehouse* non in senso attuale, giacché le idee cessano di essere quando non c'è percezione di esse, ma come una potenzialità della mente. Proprio su questo aspetto si concentrerà la critica contenuta nel *Saggio sulla memoria* di Thomas Reid, secondo cui il ripresentarsi della percezione implica la conservazione dell'idea nel passaggio dal passato al presente. Tuttavia è certo che si ripropone qui, tra Locke e Leibniz, mediato dai secoli, quel confronto tra due distinte concezioni della memoria tematizzato da Aristotele, nel contesto della sua critica alla platonica dottrina delle idee, nel *De memoria et reminiscentia*. D'altronde è lo stesso Leibniz a chiarire nella premessa ai *Nuovi saggi*: «In effetti, benché l'autore del *Saggio* dica mille belle cose che io approvo, i nostri sistemi sono molto differenti: il suo è più affine ad Aristotele, il mio a Platone, sebbene entrambi ci allontaniamo in molti punti dalla dottrina di questi due antichi» (Leibniz 1923- [1765], trad it. 2011, 73).

contemporaneamente la promozione della reminiscenza a principale operazione cognitiva, in quanto facoltà rappresentativa dei dati mnemonici.

Non è ovviamente la prima volta che conoscenza e reminiscenza sono fatte coincidere. Compiendo un primo lungo passo indietro, una simile concezione della memoria, di fondamentale influenza nella storia del pensiero, è esemplarmente esposta nel decimo libro delle *Confessioni*, in cui Agostino parla di una conoscenza interiore disponibile a riaffiorare per mezzo di uno sforzo della riflessione:

Da ciò risulta che l'apprendimento delle nozioni di cui non otteniamo le immagini attraverso i sensi, ma che senza immagini vediamo direttamente dentro di noi quali sono, altro non è, se non una sorta di raccolta, da parte del pensiero, di elementi sparsi, contenuti disordinatamente dalla memoria, e di lavoro da parte della riflessione, affinché nella stessa memoria, ove prima si nascondevano qua e là negletti, si tengano, diciamo così, a portata di mano per presentarsi d'ora in avanti facilmente alla considerazione familiare dello spirito (Agostino, *Le confessioni*, trad. it. di C. Carena, Torino, Einaudi, 2000, X, 11, 351).

L'Ipponate distingue, in effetti, due generi di nozioni presenti nella memoria: quelle che provengono dalla sensibilità e quelle astratte che non possono derivare dalla sola esperienza sensibile. La memoria diviene così il centro dell'attività psichica in quanto contiene non solo le immagini sensibili ma anche, relegate «in un luogo più interno» (Agostino, *Le Confessioni*, X, 9, 347), le *rationes aeternae*, sintetizzabili nella triade *modus, species* e *ordo*. Vi è però una priorità delle nozioni innate rispetto alle immagini della sensibilità: se «i rapporti e le innumerevoli leggi dell'aritmetica e della geometria» (Agostino, *Le Confessioni*, X, 12, 351), non fossero già contenuti nella memoria non potremmo riconoscere in quanto figure o numeri, vale a dire nelle loro relazioni reciproche, gli oggetti sensibili, ma li percepiremmo come indipendenti gli uni dagli altri, come «corpi qualsiasi»³. In questo senso, *l'aula ingens memoriae*, non è un deposito di percezioni passate, ma la fonte nel soggetto della conoscenza del mondo.

³ «Vidi le linee sottilissime tracciate dagli artigiani, simili a fili di ragnatela; ma altro sono le linee geometriche, altro le loro rappresentazioni riferitemi dall'occhio della carne: ognuno le conosce riconoscendole dentro di sé, senza pensare a un corpo qualsiasi» (Agostino, *Le Confessioni*, X, 12, 352).

Eppure quando si tratta di rintracciare l'origine delle nozioni innate presenti nella memoria Agostino rimane nell'indeterminatezza: «Da dove, dunque, e per dove entrarono queste cose nella mia memoria? Non lo so» (Agostino, *Le Confessioni*, X, 10, 349). Solo parlando della conoscenza di Dio, Agostino sembra fornire una soluzione di ordine mistico, intendendo la reminiscenza sul modello dell'*exercitatio animi*, un'ascesi attraverso la strada dell'interiorità. Dio è così presente nella memoria ma solo dal momento in cui è conosciuto mediante un richiamo che giunge dall'interno dell'anima⁴.

Soluzione che ne richiama un'altra, proposta nella quarta *Ennade* di Plotino, secondo cui, una volta identificato l'essere corporeo come causa dell'oblio, il fenomeno della memoria è interamente ricondotto all'anima. La reminiscenza si spiega pertanto solo ammettendo che all'anima finita e temporale pervengano le visioni di un intelletto superiore, del tutto atemporale che vede continuamente ciò che alla coscienza si manifesta sotto forma di ricordo (*Enn.*, IV, 3, 25-32). Escludendo che l'anima sia soggetta al divenire, e dunque al ricordare e al dimenticare, si tratta, questa, di un'obiezione alla più influente teoria innatista della conoscenza, quella platonica dell'anamnesi; riferimento che ci permette di concludere questa rapida digressione e di comprendere la specificità dell'ipotesi leibniziana.

Non a caso, nei *Nuovi saggi* è citato l'esperimento mentale del *Menone* (*Meno.*, 81e-86c), in cui, come è noto, uno schiavo del tutto privo di conoscenze matematiche riesce, opportunamente guidato da Socrate, a calcolare l'area di un quadrato al variare della misura dei suoi lati, dimostrando infine il teorema di Pitagora. Se tale esempio è usato da Leibniz per confermare l'esistenza nell'uomo di conoscenze innate — nella fattispecie i principi della geometria — virtualmente presenti nella mente e suscettibili di reminiscenza, questo è in Platone un sostegno alla concezione della conoscenza come anamnesi, fondata sul mito, di matrice orfico-pitagorica, della metempsirosi, vale a dire la credenza che la conoscenza umana

⁴ «Dove dunque ti trovai, per conoscerti? Certo non eri già nella mia memoria prima che ti conoscessi. Dove dunque ti trovai, per conoscerti, se non in te, sopra di me? [...] Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità». (Agostino, *Le Confessioni*, X, 26-27, 375).

derivi dal ricordo di esistenze passate⁵. Sebbene in Platone vi siano riferimenti all'autonomia tra la dimensione mitica e quella logica (*Grg.*, 523a), Leibniz, che in altri testi non manca di descrivere la metempsicosi come un'opzione a cui pitagorici e platonici non aderirono mai realmente ma esclusivamente destinata a fare presa sul volgo (Leibniz 1923- [1679], A II, 1, 777-778; trad. it. 2013, 539-540), coglie qui l'occasione per discostarsi da tale ipotesi poiché essa implicherebbe il ricorso a un indefinitamente remoto e primigenio stato di innatismo oppure all'idea di una eternità dell'anima:

Era opinione dei platonici che tutte le nostre conoscenze fossero reminiscenze e che così le verità che l'anima porta con sé alla nascita dell'uomo, e che si chiamano innate, dovessero essere resti di una conoscenza esplicita anteriore. Ma questa opinione non ha alcun fondamento ed è facile considerare che l'anima avrebbe dovuto già avere conoscenze innate nello stato precedente (se la preesistenza avesse luogo), per quanto remoto, così come in quello attuale. Tali conoscenze dovrebbero dunque venire da un altro stato precedente, in cui infine sarebbero innate o almeno concrete, oppure occorrerebbe andare all'infinito e rendere eterne le anime, nel qual caso queste conoscenze sarebbero effettivamente innate, in quanto non avrebbero mai un cominciamento nell'anima. (Leibniz 1923- [1765], trad. it. 2011, 155).

Un ideale sviluppo di questa posizione si trova nel fondamentale sesto paragrafo dei *Principi razionali della Natura e della Grazia* (1714) in cui il filosofo tedesco espone la sua idea di ordine generativo fondato sulla metamorfosi anziché sulla metempsicosi (Leibniz 1718, trad. it. 2001, 43-45). Secondo tale prospettiva, la generazione e la morte non determinano in senso assoluto l'inizio e la fine degli organismi viventi giacché questi sono formati da organismi più piccoli che, in virtù del concepimento o del loro deteriorarsi, assumono un nuovo rivestimento oppure cambiano di stato. Non si può parlare di una trasmigrazione delle anime in quanto queste non abbandonano mai interamente il loro corpo e non passano mai in un corpo totalmente nuovo. In effetti, il rifiuto dell'anamnesi platonica è la conseguenza di una concezione

⁵ Già nel *Discorso di metafisica*, Leibniz esprime la necessità di liberare la teoria platonica della reminiscenza dalla convinzione nella preesistenza: «È quanto Platone ha considerato eccellentemente bene quando ha proposto la sua reminiscenza, che ha grande solidità, purché la si consideri nel giusto modo, la si emendi dall'errore della preesistenza e non ci s'immagini che l'anima debba aver già saputo e pensato distintamente in precedenza ciò che impara e pensa adesso» (Leibniz 1923- [1686], trad. it. 2013, 719).

secondo cui la nascita e la morte dei viventi sono relegate alla sfera dell'apparenza. La tesi, sebbene controintuitiva, è il risultato dell'interpretazione da parte di Leibniz delle osservazioni empiriche fornite dalla contemporanea ricerca intorno al fenomeno della vita. L'ingrinarsi di tale ambito nella complessa strutturazione del pensiero leibniziano richiede, in questo contesto, spiegazioni sul ruolo dell'argomento 'biologico' in riferimento alla particolare gnoseologia appena tratteggiata, in quanto è, per l'appunto, l'idea di un ordine naturale fondato sulla metamorfosi che giustifica la presenza delle idee innate nella memoria indipendentemente da presupposti mitico-religiosi.

2. Leibniz e le scienze della vita

Il paragrafo appena ricordato dei *Principi razionali della Natura e della Grazia*, è il punto di arrivo di una riflessione sul tema del vivente che Leibniz intraprende a partire dalle *Directiones ad rem medicam pertinentes* del 1671. Se una lettera a Thomas Hobbes (1674?) indica chiaramente la propensione di Leibniz per una spiegazione del vivente in senso trasformativo⁶, nel 1676 il filosofo di Hannover aveva potuto trovare delle conferme attraverso le osservazioni al microscopio compiute in occasione di una visita allo studio di Antoni van Leeuwenhoek a Delft. Sul finire dello stesso decennio, in virtù della sua originale concezione delle leggi meccaniche, fondata sul principio della conservazione della forza motrice, Leibniz apre alla possibilità di una corrispondenza tra le cause efficienti e le cause finali, ammettendo tale conciliazione

⁶ «Ho appreso da qualche tempo che il sig. Leeuwenhoek ha idee assai simili alle mie, in quanto sostiene che anche i più grandi animali nascono per una specie di trasformazione: non oso né approvare né respingere i dettagli della sua opinione, ma la ritengo verissima in generale, e il sig. Swammerdam, altro grande osservatore e anatomista, testimonia chiaramente di avere anch'egli tale inclinazione. Ora, i giudizi di questi signori valgono quelli di molti altri in questa materia. È vero che non noto che essi abbiano spinto la loro opinione sino a dire che la corruzione e la morte stessa siano, riguardo ai viventi privi di anima razionale, esse pure una trasformazione come io ritengo, ma credo che se fossero informati delle mie idee, non le troverebbero tanto assurde; e non c'è nulla di tanto naturale come credere che ciò che non comincia, non perisce neppure. E quando si riconosce che tutte le generazioni non sono altro che crescita e sviluppo di un animale già formato, ci si persuaderà facilmente che la corruzione o la morte non sono altro che la diminuzione e l'inviluppo di un animale che non cessa di sussistere e rimanere vivo e organizzato. È vero che non è così facile render ciò credibile mediante esperienze specifiche, come riguardo alla generazione, ma la ragione si vede: è perché la generazione avanza in maniera naturale e poco a poco, il che ci dà il piacere di osservare, mentre la morte trascina troppo indietro, *per saltum*, e ritorna subito a parti troppo piccole per noi, perché si compie usualmente in modo troppo violento, impedendoci di appercepire i dettagli di questa retrogradazione» (Leibniz [1674?], trad. it. 2013, 931-932).

anche per quanto riguarda lo studio dei corpi viventi (Duchesneau 1982, 65-75). A questo proposito, nel *Discorso di metafisica* (1686), Leibniz si esprime in favore di una compatibilità tra le descrizioni anatomiche del macchinario animale e le spiegazioni secondo modelli teleologici, precisando, però, come le prime forniscano una via più profonda e diretta per comprendere il funzionamento animale, mentre i secondi abbiano una più immediata utilità esplicativa⁷.

Un impulso decisivo è sicuramente fornito dalla trasformazione della meccanica in dinamica a partire dal *Dynamica de potentia* (1689-1690), e dunque da una nuova concezione della forza come principio di azione in grado di produrre il movimento agendo su se stesso (Duchesneau 1994, 186-187, Duchesneau 1998, 320-322). La riflessione leibniziana sul vivente va così sempre più a confrontarsi con il vasto programma sperimentale che, supportato dai dati forniti dall'osservazione microscopica, concentrava l'attenzione della comunità scientifica sul funzionamento di quelle parti invisibili del corpo considerate ora come responsabili dei mutamenti fisiologici. Si tratta per Leibniz di meditare i risultati ottenuti dalla nuova medicina, tenendo quindi ancorata la sua teoria alle più recenti osservazioni: immagini sempre più ricorrenti nelle opere leibniziane divengono così stagni pieni di pesci, bachi da seta che si trasformano in farfalle, giardini ricolmi di piante (Botticelli 2016) e, persino, mosche che resuscitano (Leibniz, G.W. 1875-1890 [1695], trad. it. 2013, 1103). «Preferisco Leeuwenhoek, che mi dice quello che vede, a un cartesiano che mi dice quello che pensa»⁸, scrive Leibniz a questo proposito in una lettera a Huygens del 1691.

Per contestualizzare rapidamente, occorre subito notare come la storiografia scientifica sia, in linea di massima, concorde nel considerare il grado di avanzamento delle conoscenze 'biologiche' nel XVII secolo più lontano dalle posizioni 'moderne'

⁷ «Tuttavia trovo che la via delle cause efficienti, che in effetti è più profonda e in qualche maniera più immediata e *a priori*, in compenso è molto difficile quando si entra nei dettagli, e credo che per lo più i nostri filosofi ne siano ancora piuttosto lontani. Ma la via delle cause finali è più agevole e sovente continua a servire per cogliere verità importanti e utili, che occorrerebbe molto tempo a trovare per l'altra strada, più fisica; di ciò l'anatomia può fornire esempi significativi» (Leibniz 1923 [1686], trad. it. 2013, 709-710).

⁸ «N'y a-t-il personne à present qui medite en philosophe sur la medecine? Feu M. Crane [Theodor Craanen] y estoit propre, mais Messieurs les Cartesiens sont trop prevenus de leur hypotheses; j'aime mieux un Leewenhoek qui me dit ce qu'il voit, qu'un Cartesien qui me dit ce qu'il pense», Leibniz 1923-, A III, 5, 62-63.

rispetto a quello ottenuto da altre scienze, come ad esempio, la fisica o la meccanica (Hall 1983; Grmek 1990; Duchesneau 1998, 9-16). Se i due principali modelli interpretativi del vivente che si impongono nel corso del Seicento sono quelli che derivano, da una parte, dal meccanicismo cartesiano e, dall'altra, dall'atomismo gassendiano, a partire dalla seconda metà del secolo tali prospettive vanno a contaminarsi e intrecciarsi con nuove modalità di ricerca legate principalmente all'utilizzo dei microscopi. In tale contesto, tra le questioni che maggiormente orientano lo sforzo scientifico, soprattutto in seguito agli esperimenti di Francesco Redi, vi è la progressiva confutazione della teoria aristotelica della generazione spontanea, ancora in pieno Seicento largamente accettata. Evento maggiore, in questo senso, è la scoperta degli spermatozoi da parte del già citato microscopista olandese Antoni van Leeuwenhoek nel 1667. Così, nel mosaico assai complesso e trasversale delle posizioni microstrutturaliste, vanno a definirsi due principali teorie: quella dell'epigenesi, secondo la quale l'embrione si sviluppa per stadi con la comparsa successiva di nuovi organi, e quella del preformazionismo secondo la quale l'animale risulta già interamente formato nel seme o nell'uovo e lo sviluppo di un organismo non sarebbe altro che il suo accrescimento vale a dire il dispiegarsi di un piano preordinato contenuto in potenza nel seme (Clericuzio 2005, 338-344)⁹. Infatti, se il meccanicismo ben poteva conciliarsi con la scoperta di tali microstrutture organiche, considerandole in quanto piccole

⁹ Tra i sostenitori del preformazionismo si possono trovare altre due differenti posizioni: quella ovista, secondo cui la struttura preformata è presente nelle ovaie (Malpighi) e quella animalcolista secondo cui il processo di generazione ha inizio da un piccolo animale identificato con lo spermatozoo (Leeuwenhoek). Altra distinzione possibile è quella tra la preesistenza, secondo cui tutte le creature esistono già a partire dalla creazione e, di conseguenza, la generazione non sarebbe altro che il manifestarsi di qualcosa che è sempre esistito, e la preformazione secondo cui gli organismi si formano in un particolare tempo, anche attraverso mezzi naturali. Riguardo quest'ultima classificazione si può notare come l'uso dell'espressione 'preformazione divina' da parte di Leibniz indichi una strada del tutto peculiare intrapresa dal filosofo: «Leibniz's theory involves not just some preexisting entity or other, but an entity with a particular organic form — at least in the mechanized sense of this notion in which Leibniz often understands it, as synonymous with 'figure' or 'structure' — and to speak of preformation rather than preexistence brings out more accurately this feature of Leibniz's theory. Preexistence, in contrast, could in principle describe a belief in disembodied souls in some 'baby heaven' awaiting their descent into a bodily life at conception, a possibility that Leibniz is very concerned to rule out. [...] But there is one thing about which Leibniz could not be any clearer: there is no coming-into-being of creatures. The term that Leibniz uses to describe this view is 'preformation' (or, more precisely, 'divine preformation'), and not either preformationism or preexistence», (Smith 2011, 170).

macchine (*machinulae*) connesse le une con le altre di modo da permettere il funzionamento corporeo, come dimostrato da Marcello Malpighi, restava il problema della formazione e della crescita dell'essere vivente, nonché quello dei modi di integrazione tra le microcomponenti della macchina-corpo. In tal senso, l'applicazione alle teorie iatromeccaniche della sua nuova dinamica, giustificando la possibilità di un potere endogeno interno al vivente, sembrava a Leibniz in grado di risolvere alcune delle aporie appena menzionate. Si pongono a questo punto le premesse per una nuova riflessione sul tema che sarà approfondita, perlopiù rapsodicamente, in molti degli scritti successivi e, più sistematicamente, nell'aspra polemica con il medico tedesco Georg Ernst Stahl, con il quale Leibniz intratterrà un carteggio tra il 1709 e il 1711¹⁰.

Considerando le ripercussioni sulla teoria conoscitiva, il punto di maggiore interesse della riflessione leibniziana intorno al vivente, è quello riguardante l'immortalità e la persistenza dei corpi organici. Così, se l'ipotesi preformazionista appare a Leibniz la più plausibile al fine di spiegare la genesi del vivente (Leibniz, G.W. 1875-1890 [1695], trad. it. 2013, 1102), ne consegue che, per garantire la continuità delle generazioni, la stessa morte non possa più essere intesa come la fine dell'animale in senso assoluto. Infatti, come la generazione non è altro se non il risultato di un dispiegamento continuo, allo stesso modo la morte non è che un ripiegamento dell'animale. Interpretando le contemporanee osservazioni al microscopio, Leibniz ricava l'idea che ogni cambiamento di stato, ogni apparizione di nuovi organi, è in realtà la manifestazione di piccole e continue modificazioni: la generazione apparente è l'effetto dell'ingrandimento di un minuscolo animale già esistente mentre la morte è un suo rimpicciolimento, il suo ritorno a un «teatro più piccolo» (Leibniz 1718, trad. it. 2001, 45). Dall'ammissione che l'organismo si trasformi in continuazione senza creazione né annientamento, proviene dunque la tesi peculiare secondo cui la conservazione non riguarda solo l'anima ma anche il corpo.

La giustificazione di tale tesi risiede, come si è visto, nell'osservazione di «*semences préformées*» (Leibniz 1718, trad. it.

¹⁰ Per una riflessione complessiva sulla 'modernità' della riflessione biologica leibniziana, cfr. Strickland 2005.

2001, 42)¹¹, semi preformati, micro-organismi invisibili a occhio nudo che costituiscono, non una miniatura del corpo sviluppato, ma una struttura organica minimale contenente il suo programma di sviluppo futuro. Una descrizione abbastanza precisa del ruolo degli animali seminali nel processo trasformativo è contenuta nelle *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale* del 1702:

[...] come infatti le osservazioni di osservatori abilissimi ci fanno giudicare che gli animali non abbiano inizio quando lo crede il volgo e che gli animali seminali o le semenze animate sussistessero già dall'inizio delle cose, anche l'ordine e la ragione vogliono che ciò che è esistito sin dall'inizio non abbia neppure fine, e che pertanto, come la generazione non è che un accrescimento di un animale trasformato e sviluppato, la morte non sarà che la diminuzione di un animale trasformato e sviluppato, mentre l'animale persisterà sempre durante le trasformazioni, come è lo stesso animale il baco da seta e la farfalla. [...] Sono anche le esperienze microscopiche ad aver mostrato che la farfalla non è che uno sviluppo del bruco, ma soprattutto che le semenze contengono già la pianta o l'animale formato, benché questo necessiti poi di trasformazione e di nutrizione, o di crescita, per diventare uno di quegli animali che possono essere osservati dai nostri sensi ordinari. E come i minimi insetti si generano anch'essi per propagazione della specie, bisogna giudicare allo stesso modo dei piccoli animali seminali, ossia che provengano essi stessi da altri animali seminali ancora più piccoli, e che pertanto non abbiano avuto inizio se non con il mondo. (Leibniz 1875-1890 [1702a], 533-534; trad it. 2013, 1328-1330).

Si può notare qui come l'esistenza delle «semenze animate» sia esplicitamente legata alla dottrina della metamorfosi del vivente. Se della prima scoperta Leibniz è debitore nei confronti di Leeuwenhoek, per quanto concerne la seconda, l'influenza principale è rintracciabile negli studi di un altro naturalista olandese, Jan Swammerdam, che nel 1669 espone le sue idee sulla metamorfosi animale e sulla trasformazione della crisalide nell'*Algemeene Verhandeling van bloedloose diertjens* (trattato generale degli animaletti privi di sangue), tradotto in latino con il titolo *Historia insectorum generalis* nel 1685. Leibniz ha inoltre un particolare motivo per avallare l'idea di una trasformazione intesa come il risultato dell'accrescimento e della diminuzione di microstrutture invisibili. Infatti, motivo centrale, ravvisabile nei più diversi campi di applicazione della riflessione leibniziana, è il

¹¹ Come suggerisce Justin Smith, è possibile che Leibniz abbia trovato nelle agostiniane *rationes seminales* un possibile punto di appoggio in grado di rendere la teoria dell'immortalità dei corpi coerente con la dottrina religiosa (Smith 2011, 174-175).

cosiddetto principio di continuità, secondo cui nulla in natura «procede per salti». Lo stesso movimento, ad esempio, è una successione di minimi stati intermedi, così come il riposo è considerato in quanto velocità infinitamente piccola. Gli studi di Swammerdam sulla metamorfosi degli insetti possono quindi essere interpretati come la conferma di un movimento continuo nell'ambito del vivente, portando Leibniz ben oltre le posizioni sostenute dal naturalista olandese, vale a dire fino alla negazione della morte, discontinuità apparente.

3. Organismo vivente e soggettività

Ricollegandoci al punto di partenza di questa indagine, Leibniz è solito, come si è visto, contrapporre la dottrina della metamorfosi a quello che definisce «il dogma di Pitagora» (Leibniz 1875-1890 [1702b], 543; trad it. 2013, 1353), vale a dire la metempsicosi. Se le due teorie sono affini nell'affermare la persistenza dell'anima dopo la morte, la distanza risiede nel fatto che la concezione leibniziana dell'immortalità include oltre l'aspetto spirituale anche quello corporeo: «Se ne può inoltre inferire che non soltanto l'anima, ma anche l'animale sussiste sempre» (Leibniz 1875-1890 [1706], 567; trad it. 2013, 1403). È quindi escluso che, dopo la morte, un'anima possa migrare da un corpo a un altro poiché ogni anima è considerata in relazione con un corpo particolare. La ragione di tale parallelismo tra l'anima e il corpo è una conseguenza diretta della teoria dell'armonia prestabilita.

In effetti, di quelli che Leibniz individua come i principali «sistemi per spiegare il commercio che si trova tra l'anima e il corpo» (Leibniz 1923- [1675], 16; trad. it. 2013, 1223), vale a dire la teoria cartesiana dell'interazione, l'occasionalismo e il sistema dell'armonia prestabilita, quest'ultimo è quello che più facilmente sembra sposarsi con il modello preformazionista in quanto garantirebbe uno sviluppo del vivente - che è simultaneamente macchina-corpo e sostanza-anima — secondo un piano originariamente preordinato che esclude un intervento continuo di Dio oppure l'azione di un principio immateriale sui corpi¹². Proprio

¹² Se è noto il fatto che Cartesio fosse sostenitore dell'epigenesi, Malebranche, all'opposto, vedeva nel preformazionismo (nella sua variante ovista), inteso in quanto integrazione all'infinito di corpi contenuti gli uni negli altri in un perenne *emboîtement* (in scatolamento), l'unica teoria della generazione coerente con la prospettiva meccanicista: «[...] Nous devons donc penser outre cela, que tous les corps des hommes et des animaux, qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été

la messa in discussione di quest'ultimo punto è al centro della fase più matura della riflessione leibniziana sul vivente. L'oggetto polemico privilegiato diviene ora la teoria delle nature plastiche¹³.

In termini generali, il concetto di natura plastica designa la particolare soluzione proposta da Ralph Cudworth, esponente del platonismo di Cambridge, per confutare la spiegazione meccanicista delle leggi di natura. Secondo tale concezione, che presuppone una realtà spirituale divisa per gradi, Dio contiene in sé, come configurazioni della sua mente, le verità eterne, principi logicamente necessari che Cudworth chiama essenze. In modo simile al principio ilarchico descritto da Henry More, la natura plastica è l'ultimo livello della realtà spirituale e, in quanto tale, è il principio formativo che agisce come intermediario tra il pensiero divino e il mondo naturale. È, in questo senso, il mezzo attraverso cui, essendo negato un intervento continuo nel creato, Dio imprime la sua presenza nel mondo, conferendo regolarità e ordine alla materia. Questa teoria ha importanti risvolti sia sul piano gnoseologico che su quello biologico. Infatti, per quanto concerne il primo ambito, non dipendendo la conoscenza umana dall'esperienza e non avendo l'uomo un accesso diretto alle essenze, la natura plastica ha il ruolo di imprimere nella mente umana gli stessi principi universali su cui si fondano le leggi della natura, consentendo pertanto agli uomini di avere una comprensione del mondo. Questa è possibile poiché l'attività della mente riconosce nell'ordine naturale «questa forma logica che è il timbro o l'impronta passiva dell'intellettualità in lei, vale a dire l'insieme degli archetipi contenuti nell'idea dell'architetto, e quindi introdotti nella materia»¹⁴. Così, oltre a gestire l'ordine degli eventi materiali, la natura plastica è responsabile della conoscenza e della presenza delle idee innate nell'uomo.

Similmente, per quanto riguarda l'aspetto biologico, Cudworth concepisce la natura plastica come principio

produits dès la création du monde; je veux dire, que les femelles des premiers animaux ont peut-être été créées, avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés, et qui devaient s'engendrer dans la suite des temps» (Malebranche 1674-1675, 57). Dal punto di vista di Leibniz, però non vi sarebbe una consequenzialità diretta tra occasionalismo e preformazione in quanto quest'ultima sembrerebbe piuttosto condurre all'idea di un prestabilimento originario che non a quella di un intervento continuo di Dio nel creato.

¹³ Per una sintesi della questione cfr. Smith - Phemister, 95-110.

¹⁴ «For this logical form, which is the passive stamp or print of intellectuality in it, the first archetypes contained in the idea or skill of the architect, and thence introduced into the rude matter », Cudworth 1678, IV, cap. II, § 10. In mancanza di un'edizione italiana del *True Intellectual System*, sono mie le traduzioni dei passi citati nel presente saggio.

immateriale responsabile della formazione e della conservazione dei corpi animali e dunque delle loro funzioni vitali e delle loro caratteristiche morfologiche:

E certamente sembra in accordo con i fenomeni di riconoscere l'esistenza nei corpi degli animali di qualcosa di superiore al meccanismo, concepibile come ciò che mantiene le parti più fluide costantemente della stessa forma e figura, così che non si alterino enormemente a causa di una nutrizione eccessiva, come ciò che ripristina la carne perduta, consolida le continuità dissolte, incorpora il nutrimento recentemente ingerito e lo unisce alla carne e alle ossa preesistenti; come ciò che rigenera e ripara le vene consumate o tagliate [...]. Dico che sembra esserci un tale principio nei corpi degli animali, che non è meccanico ma vitale.¹⁵

Elaborata in un periodo storico in cui le teorie iatromeccaniche andavano per la maggiore, l'influenza di Cudworth sotto questo aspetto sarà più che altro sotterranea, riaffiorando, all'interno di un dibattito più specificamente medico, in quella corrente della medicina «che alcuni autori chiamano vitale» (Leibniz 1709-17011, trad. it. 2011, 39), categoria a cui Leibniz ricorre per designare le teorie mediche di Paracelso, Van Helmont e, nella sua contemporaneità, di Stahl. Difatti, nelle obiezioni contro Stahl, probabilmente il luogo in cui Leibniz maggiormente approfondisce la sua riflessione intorno al vivente¹⁶, le tesi espresse dal medico tedesco nella sua *Theoria medica vera* (1708) sono avvicinate, dal

¹⁵ «And certainly it seems very agreeable to the phenomena, to acknowledge something in the bodies of animals superior to mechanism, as that may well be thought to be, which keeps the more fluid parts of them constantly in the same form and figure, so as not to be enormously altered in their growth by disproportionate nourishment; that, which restores flesh that was lost, consolidates dissolved continuities, incorporates the newlyreceived nourishment, and joins it continuously with the preexistent parts of flesh and bone; which regenerates and repairs veins consumed or cut off [...]. I say, there seems to be such a principle as this in the bodies of animals, which is not mechanical but vital» (Cudworth 1678, I, cap. III, xxxvii, § 22).

¹⁶ Di questo testo si è scelto di utilizzare la già citata versione a cura di A. Nunziante, edita da Quodlibet nel 2011, e ricavata a partire dalle due edizioni a stampa più antiche (*Georgii Ernesti Stahli Negotium otiosum, seu Σκιαμαχία adversus positiones aliquas fundamentales Theoriae Verae Medicae a Viro quodam celeberrimo intentata, sed adversis armis conversis enervata*, Halae litteris et impensis Orphanotrophei, 1720; G. G. Leibnitii, *Animadversiones circa Assertiones aliquas Theoriae Medicae Verae clari Stahlii, cum ejusdem Leibnitii ad Stahlianas observationes responsionibus*, vol. II, 2, pp. 131-161 in G. G. Leibnitii *Opera omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata studio Ludovici Dutens*, Genève, apud Fratres De Tournes, 1768, 6 voll.) e dal manoscritto leibniziano conservato ad Hannover presso la Niedersächsische Landesbibliothek, Leibniz-Archiv, LH III, I, 5).

punto di vista filosofico, alle dottrine di More e Cudworth, che possono essere considerate l'oggetto polemico di fondo¹⁷.

È in questo contesto che viene elaborata la nozione di organismo, termine che compare sul finire del XVII secolo e che proprio da Leibniz e Stahl è ampiamente discusso. Nella filosofia di Leibniz il termine è impiegato a partire dai primi anni del XVIII secolo per indicare quelle macchine di invenzione divina, macchine fin nelle loro parti più piccole, distinte da quelle prodotte dall'uomo¹⁸. Opponendosi alla tradizione vitalista, che legava i fenomeni fisiologici a nature plastiche spirituali atte a produrre nella materia effetti non riducibili ad agenti meccanici, l'organismo è inteso da Leibniz come meccanismo infinitamente complesso dotato di caratteristiche esclusivamente materiali. Il ricorso alle nature plastiche immateriali si rivela a questo punto superfluo per spiegare il funzionamento e la formazione dei corpi giacché l'osservazione della struttura infinitamente complessa dell'organismo fornisce in questo senso una spiegazione sufficiente, rendendo inutile, appunto, il ricorso ad agenti esterni alla materia:

E rafforzò l'idea del sig. Cudworth suggerendo di considerare che la materia, disposta da una saggezza divina, deve essere per ogni dove essenzialmente organizzata e che, pertanto, nelle parti della macchina naturale si trova macchina, all'infinito, in così tanti involucri e corpi organici involuppati gli uni negli altri, che non si potrebbe mai produrre un corpo organico del tutto nuovo e senza alcuna preformazione, e neppure si potrebbe distruggere interamente un animale già sussistente. Così non ho bisogno di ricorrere, come il sig. Cudworth, a certe nature plastiche immateriali, benché rammenti che Giulio Scaligero e altri peripatetici, e anche taluni seguaci della dottrina helmontiana degli archei, hanno creduto che l'anima si fabbrichi il proprio corpo.

¹⁷ «[...] e da questo punto di vista Stahl diviene una sorta di bersaglio facile da abbattere, in vista di un obiettivo più ambizioso. Certamente, infatti, Paracelso e van Helmont sono autori con i quali già di per sé Leibniz intrattiene una relazione piuttosto complicata, ma è soprattutto lo spettro delle *nature plastiche*, «resuscitate per opera dell'illustre Cudworth», che va teoricamente esorcizzato. E cioè: non bisogna permettere che attraverso Stahl e la diffusione della sua *Theoria medica vera*, vengano riaccreditate dottrine che Leibniz ritiene ambigue non solo in se stesse, ma anche perché manifestano una assoluta incompatibilità con le strutture portanti del proprio sistema filosofico» (A. M. Nunziante, *Vita e organismo tra filosofia e medicina: le ragioni di una polemica*, in Leibniz 1709-1711, 127).

¹⁸ Contrariamente a quanto affermato da M.N. Dumas, (Dumas 1976), Duchesneau ipotizza che l'apparizione del vocabolo *organismo* in Leibniz non vada ricercata negli scritti del decennio 1670, ma sia contemporanea alla polemica sulle nature plastiche (Duchesneau 1998, 336).

Posso dire: *non mi bisogna, e non mi basta*, proprio per la ragione della preformazione e dell'organismo all'infinito, che mi fornisce nature plastiche materiali appropriate a ciò che si richiede, mentre i principi plastici immateriali sono tanto poco necessari quanto poco sono capaci di soddisfarvi. Non essendo gli animali, infatti, mai formati naturalmente da una massa non organica, il meccanismo, incapace di produrre di sana pianta questi organi infinitamente variati, li può benissimo ricavare mediante uno sviluppo e trasformazione di un corpo organico preesistente. (Leibniz 1875-1890 [1702b], trad. It. 2013, 1354-1356).

Eppure, è assolutamente chiaro che, dal punto di vista di Leibniz, la realtà non si limita al suo aspetto materiale. Le leggi della meccanica sono sì sufficienti a spiegare il funzionamento degli organismi ma queste rinviano a un ordine di ragioni che non è riducibile alla sola materialità dei corpi: « In realtà, però, sebbene tutti i fenomeni nella materia si possano spiegare meccanicamente, tuttavia non ogni cosa si potrà spiegare in modo materiale, ovvero tramite ciò che nei corpi è meramente passivo» (Leibniz 1709-17011, trad. it. 2011, 25-27). Al principio materiale-passivo si lega così un principio formale-attivo, ovvero si istituisce un parallelismo tra l'anima e il corpo in virtù del quale: «non si deve ritenere che l'anima faccia deviare tramite le sue operazioni congenite, vale a dire la percezione e l'appetito, il benché minimo corpo dalle sue leggi meccaniche, ma che piuttosto essa operi secondo quelle e che tutto sia stabilito sin dall'inizio da Dio, nel creare le anime e i corpi, in modo che alla serie delle percezioni nell'anima corrisponda perfettamente la serie dei movimenti nel corpo e viceversa» (Leibniz 1709-17011, trad. it. 2011, 31). Infatti essendo l'animale non solo un corpo ma anche un'anima, risulta necessario concepire il meccanismo corporeo in un rapporto armonico con le leggi di ordine psichico che governano l'anima. Così, senza che le due sfere interagiscano tra loro, la meccanicità dei corpi, che si esprime nelle funzioni vegetative e conservative, è analoga alla vitalità dell'anima, alle percezioni e appetizioni che ne caratterizzano la natura. Il rapporto tra anima e corpo va dunque inteso, seguendo una fortunata metafora, come la corrispondenza «tra due pendole perfettamente regolate sulla stessa misura» (Leibniz 1875-1890 [1702b], trad. it. 2013, 1347). In tal modo, i processi corporei possono essere uno strumento per comprendere le affezioni dell'anima e viceversa: «tanto che sarebbe possibile esaminare direttamente nell'anima tutto ciò che avviene nella formazione del

corpo, se vi fosse qualcuno capace di guardare dentro di essa con tale precisione» (Leibniz 1709-17011, trad. it. 2011, 37).

La configurazione del rapporto tra anima e corpo che risulta dalla teoria dell'armonia prestabilita permette ora di acquisire una maggiore consapevolezza circa la concezione della memoria e delle idee innate nel pensiero di Leibniz. Si è visto, infatti, come alla scoperta degli animali infinitesimali, soggetti a continua trasformazione, il pensatore tedesco faccia conseguire l'idea che l'anima di ogni organismo sia legata, prima della nascita e dopo la morte, al suo corpo organico che cambia progressivamente senza mai perire del tutto. Il corpo animale preesiste al concepimento in forma microscopica e continua a sussistere in forma «concentrata» anche in seguito al venir meno della sua visibilità. La preformazione organica è, in questa prospettiva, un aspetto del prestabilimento originario che lega l'anima e il corpo: essendo il corpo pre-organizzato, «si deve credere che era già animato, e che dunque aveva la stessa anima, giacché io giudico *vice versa* riguardo la conservazione dell'anima dal momento che è creata una sola volta»¹⁹. Tale reversibilità esplicativa è ciò che rende possibile il fatto di pensare l'attività dell'anima di estrarre dal proprio fondo le idee innate in analogia con lo sviluppo del corpo organico. Se i concetti di «piega», «involuppo» e «preformazione», così come l'idea di un presente che contiene in sé il suo dispiegamento futuro, sembrano accordarsi a quanto appena riferito circa la materialità del corpo, questi hanno il loro corrispettivo nella sostanzialità dell'anima²⁰. Leibniz descrive, ad esempio, il cervello come una camera oscura contenente al suo interno «una tela non liscia, ma variegata da pieghe rappresentanti le conoscenze innate», una membrana dotata di una forza di agire, di un'energia, di una capacità di azione che corrisponde alle pieghe passate e che accoglie le nuove immagini: «Così occorre che la tela che rappresenta il nostro cervello sia attiva ed elastica. Questo paragone spiegherebbe passabilmente quel che avviene nel cervello, ma quanto all'anima, che è una sostanza semplice o

¹⁹ «il est à croire qu'il était déjà animé, et qu'il avait la même âme, de même que je juge *vice versa* de la conservation de l'âme lorsqu'elle est créée une fois», (Leibniz [1710], 152).

²⁰ «Chez Leibniz on retrouve ce même vocabulaire de l'enveloppement, du pli, des dépouilles organiques, de la léthargie et de la demi-mort. S'il s'applique d'abord au corps de l'animal, il figure aussi la temporalité de l'âme, et partant de l'ensemble des substances, dont chaque perception garde des traces des perceptions précédentes et contient la suivante, qui en est le déploiement» (Andrault 2017, 81).

monade, essa rappresenta senza estensione queste medesime verità delle masse estese, e ne ha la percezione» (Leibniz 1923-[1765], trad. it. 2011, 325-327).

In definitiva, nel suo combattere la tesi empirista lockiana²¹, Leibniz necessita di una nuova teoria della soggettività che, tenendo conto della complementarità tra la dimensione fisiologica e psichica, prenda le distanze dalle precedenti spiegazioni innatiste del processo cognitivo. La memoria rimane, coerentemente con la tradizione innatista, il fulcro dell'attività conoscitiva, eppure la rimemorazione non è più la partecipazione dell'anima finita all'attività di un intelletto superiore, né tantomeno il portato nell'anima di conoscenze acquisite in vite anteriori. Così, pur restando legato alla dottrina platonica, la concezione leibniziana della memoria si specifica: l'esistenza delle nozioni innate è garantita, non più da ragioni esterne ma da una preformazione della mente che si struttura internamente nella memoria e si esprime nella rimemorazione²².

Il ricorso alla riflessione 'biologica' può assumere quindi, in questo contesto, un duplice ruolo. Da un lato, è funzionale a disfare l'impalcatura teorica che pone la metempsicosi come sorgente delle idee innate e dunque a confermare il parallelismo tra anima e corpo, dall'altra, conseguentemente, il modello esplicativo fornito dall'organismo vivente è una delle prospettive attraverso le quali comprendere il modo in cui Leibniz, in parte distinguendosi e in parte approfondendo le teorie innatiste precedenti, giunge alla costruzione di un soggetto conoscitivo originario che non è totale

²¹ A sua volta, il filosofo inglese è autore di due importanti frammenti di argomento medico-anatomico, *Anatomie* (1668) e *De arte medica* (1669), in cui manifesta la sua adesione ai principi della medicina di Sydenham. In particolare, Locke elabora un concetto di organizzazione vitale con il quale intende designare quelle leggi che determinano l'identità specifica del vegetale e dell'animale nei suoi processi trasformativi e riproduttivi. Duchesneau ipotizza che si possa qui rintracciare una fonte per la teoria leibniziana dell'organismo. (Duchesneau 1998, 239-264).

²² I termini di memoria e reminiscenza hanno una molteplicità di usi nel discorso leibniziano che non si approfondiranno in questo contesto. In effetti, il ruolo della memoria non si esaurisce al suo rapporto con la reminiscenza ma ha a che vedere con l'interiorità sostanziale della monade. Ad esempio, nell'affrontare il tema della capacità degli animali di connettere immagini e sensazioni passate, Émilienne Naert distingue due differenti concezioni della memoria presenti in Leibniz: una memoria empirica, propria anche alle anime animali (cfr. *Monadologia*, §26) che consiste nella conservazione e nella riattivazione delle tracce del passato attraverso le piccole percezioni, ed è dunque condizione di identità della monade e una memoria intellettuale, riflessa, che implica una capacità di rievocazione autonoma (la reminiscenza) (Naert 1961). La memoria presenta quindi molteplici gradi di complessità che consentono a Leibniz di attribuire una qualche forma di memoria a tutte le sostanze. Un contributo recente su questo tema è Manzo 2019.

indeterminatezza, *tabula rasa*, ma già internamente preconstituito. Se la critica lockiana ai principi innati in quanto «impressi nella mente dell'uomo»²³ conduce a pensare un soggetto che non precede il mondo ma che è il prodotto di sedimentazioni successive provenienti dall'esterno, un soggetto che è costruzione esperienziale e sociale, per Leibniz, invece, il principio che stabilisce lo sviluppo del soggetto è una manifestazione della propria natura. Le determinazioni esterne vanno intese come stimoli, nutrimenti, affinché la mente possa realizzare se stessa, vale a dire appercepire quelle conoscenze che le sono connaturate ma che risiedono solo in quanto potenzialità nel suo strato più profondo. La necessità di rendere conto della critica lockiana all'innatismo implica insomma la formulazione di una gnoseologia alternativa ai modelli neoplatonici, in grado di definire il carattere trasformativo, dinamico, della mente e, di conseguenza, la capacità delle idee innate di passare dalla semplice virtualità alla coscienza. In questo senso, la proposta leibniziana di un soggetto conoscitivo stratificato analogo al modello dell'organismo vivente preformato, rivela la peculiarità del suo innatismo e dunque la concezione della memoria come preconfigurazione costitutiva del soggetto.

Leibniz può descrivere pertanto la conoscenza delle idee innate nei termini di un «trovare», di un «ricavare» qualcosa che è già contenuto nell'intelletto, prima di ogni esperienza sensibile. L'assenso concesso «senza fatica» a queste idee è spiegabile mediante la constatazione di un accordo tra i fenomeni esterni e la capacità della mente umana di ritrovare tali idee nella memoria. I principi innati non sono impressi come marchi nella mente; vanno piuttosto immaginati come vaghi e leggeri tratti, venature, capaci di dispiegarsi e di acquisire la loro peculiare forma se le circostanze lo consentiranno. Si tratta, dice Leibniz, utilizzando vocaboli attinenti a discipline diverse, di una disposizione, un'attitudine, una *preformazione* della mente umana:

Non si tratta dunque di una facoltà nuda che consista nella sola possibilità di intenderle [le idee innate]: è una disposizione, un'attitudine, una preformazione che determina la nostra anima e che fa sì che esse possano esserne ricavate. Proprio come c'è differenza tra le figure che si danno indifferentemente alla pietra o al marmo e quelle che le venature della pietra o del marmo segnano

²³ «It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding, certain *innate principles* [...] as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being; and brings into the world with it (Locke 1706, 59).

già o sono disposte a segnare se lo scultore ne trae profitto. (Leibniz 1923- [1765], trad. It. 2011, 161).

Bibliografia

Andrault R., 2017: *Leibniz et la connaissance du vivant*, in *Leibniz. Lectures et commentaires* (dir. M. Laerke, C. Leduc, D. Rabouin), Paris, Vrin, 2017.

Botticelli L., 2016: *Leibniz e la botanica*, Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, Pieterlen, Peter Lang.

Clericuzio A., 2005: *La macchina del mondo. Teorie pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Roma, Carocci.

Cudworth R., 1678: *The True Intellectual System of the Universe. Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and Its Impossibility Demonstrated*, London, Richard Royston.

Duchesneau F., 1982: *La physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Den Haag, M. Nijhoff.

Duchesneau F., 1994: *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin.

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

Dumas M.N., 1976: *La pensée de la vie chez Leibniz*, Paris, Vrin.

Grmek M.D., 1990: *La première révolution biologique. Réflexions sur la physiologie et la médecine du XVII^e*, Paris, Payot.

Hall A.R., 1983: *The revolution in Science 1500-1700*, London/New York, Longman.

Leibniz G.W., 1923- [1679] *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, hrsg. von der Deutschen Akademie Verlag, A II, 1; trad. it. *Sul Cartesianesimo (A Malebranche?)*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz G.W., 1875-1890 [1702a], *Considerations sur la doctrine d'un esprit universel unique [1702]*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII Bde, hrsg. von C.I. Gerhardt,

Berlin, Asher, GP VI; trad. it. *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz G.W., 1875-1890 [1702b], *Considerations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie* [1702], in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII Bde, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, Asher, GP VI; trad. it. *Considerazioni sui principi di vita e sulle nature plastiche, dell'autore del sistema dell'armonia prestabilita*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz G.W., 1923- [1686]: *Discours de métaphisique*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, hrsg. von der Deutschen Akademie Verlag, A VI, 4B, pp. 1529-1588; trad. it. *Discorso di metafisica*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz G.W., 1875-1890 [1710]: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, Isaac Troyel, 1710, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII Bde, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, Asher, GP VI.

Leibniz G.W., 1923- [1695] *Lettre sur la connexion des maisons de Brunsvic et d'Este*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, hrsg. von der Deutschen Akademie Verlag, A IV; trad. it. *Lettera sul legame delle casate di Brunsvic e d'Este*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz G.W., [1674?]: *Lettera di Leibniz a Thomas Hobbes*, trad. it. in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz, G.W., 1875-1890 [1706]: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII Bde, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, Asher, GP VII; trad. it. *Lettera alla principessa Sofia*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Leibniz, G.W. 1923- [1765]: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1703-1705], in *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. de Leibnitz*, a cura di R. E. Raspe, Amsterdam-Leipzig,

JeanSchreuder, 1765, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, hrsg. von der Deutschen Akademie Verlag, A VI, 6; trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2011.

Leibniz G.W, 1709-1711: *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl* [1709-1711], trad. it. a cura di Antonio M. Nunziante, Macerata, Quodlibet, 2011.

Leibniz G. W., 1718: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* [1714], in «L'Europe savante», La Haye , A. de Rogissard; trad. it. *Principi razionali della natura e della grazia*, in Leibniz G.W., *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Milano, Bompiani, 2001.

Leibniz, G.W., 1875-1890 [1695]: *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* [1695], in «Journal des sçavans», 27 juin 1695 (b), pp. 294-300, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII Bde, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Asher, GP VI, pp. 477-487; trad. it. *Nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo*, in Leibniz G.W., *Opere*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Milano, UTET, 2013.

Locke J., 1706: *An essay concerning human understanding*, fifth edition, London, A. & J. Churchill and S. Mauship; reprint London, Penguin Classics, 1997.

Malebranche N., 1674-1675: *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, André Pralard, in Malebranche N., *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1979

ManzoF., 2019: *Memoria e sostanzialità nella filosofia di Leibniz*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», *Memoria e filosofia*, Vol. I: *La memoria individuale tra cognizione e individuazione*, a cura di S. Guidi e S. James, N. 28, 2019 (I), pp. 91-115.

Naert E., 1961: *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin.

Smith J.E.H., 2011: *Divine machines. Leibniz and the Sciences of life*, Oxford, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Smith J.E.H. - Phemister P., 2007: *Leibniz and the Cambridge Platonists. The debate over Plastic Natures*, in *Leibniz and the English-Speaking World*, ed. by P. Pheminster and S. Brown, Dordrecht, Springer, 2007.

Strickland L., 2005: *How Modern was Leibniz's Biology*, «*Studia Leibnitiana*», 37 (2005), pp. 186-207.