

**RIVISTA DI STORIA
DELLA FILOSOFIA**

ANNO XLIX

NUOVA SERIE

2/1994

FrancoAngeli

SOMMARIO n. 2/1994

Studi

- Marialuisa Baldi, *Confutazione di Spinoza e pirronismo. La via al senso comune di A.M. Ramsay* pag. 215
- Charles Stewart-Robertson, *De Communi Vinculo: body, mind, and other Scottish concordances* » 263
- Gabriele Scaramuzza, *Il tema della crisi dell'arte nel pensiero di Banfi* » 287

Note e discussioni

- Michele Ciliberto, *Tre note bruniane* » 303
- Francesco Piro, *Una difficile comparabilità. Spinoza, Leibniz e l'animazione universale* » 323
- Fiorella De Michelis Pintacuda, *Filosofia e teologia nella storia del pensiero moderno e contemporaneo. A proposito di alcune pubblicazioni recenti* » 333
- Maria Grazia Sandrini, *Eticità e senso della storia* » 347

Testi e documenti

- Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636,*
a cura di Germana Ernst e Eugenio Canone » 353
- Due lettere di Walter Benjamin a Alexander Pfänder,*
a cura di Gabriele Scaramuzza » 367

UNA DIFFICILE COMPARABILITÀ. SPINOZA, LEIBNIZ E L'ANIMAZIONE UNIVERSALE*

di Francesco Piro

1. Fino a che punto gli universi concettuali di Spinoza e di Leibniz sono effettivamente comparabili?

Non è una domanda retorica. I nomi di Spinoza e di Leibniz indicano indubbiamente due percorsi filosofici situati all'interno di uno stesso tratto della storia intellettuale europea, così come – altrettanto indubbiamente – la formazione della metafisica leibniziana reca un forte segno dell'incontro del suo autore con la personalità e l'opera di Spinoza¹. Ma è anche vero che stiamo parlando di due progetti filosofico-scientifici talmente differenti per retroterra culturale, modalità di rapporto con la metafisica tradizionale, obiettivi strategici, da risultare, più che opposti, sostanzialmente non complanari. Un'eventuale analisi incrociata delle affinità lessicali e dottrinali – affinità che sono, senz'altro, abbastanza numerose e interessanti² – deve perciò

* Sigle delle raccolte di opere spinoziane e leibniziane menzionate. Per Spinoza: G = *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg, 1923-1926. Per Leibniz: GP = *Die philosophischen Schriften*, hrsg. C.I. Gehardt, Berlin, 1875-1890; A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. der Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923...; VE = *Voraussetzung* hrsg. Leibniz-Forschungstelle der Universität Münster, Münster-Tübingen, 1982...

1. Cfr. sulla decisività per Leibniz dell'incontro con Spinoza, G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1946 e 1962, nel quale si confuta però l'ipotesi che Leibniz sia mai stato «spinozista» in qualche periodo della sua vita (come era invece sostenuto in L. Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie*, Reimer, Berlin 1890).

2. Il problema si pone quantomeno per i concetti di «espressione» (G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968), «azione» (M. Kneale, *Leibniz and Spinoza on activity*, in H.G. Frankfurt, *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York, pp. 215-237), «natura» di un individuo (J. Moreau, *Nature et individualité chez Leibniz et Spinoza*, «Revue Philosophique de Louvain», LXXVI, 1978, pp. 447-456). Sul versante epistemologico, cfr. i saggi raccolti in «*Studia Spinozana*», 6 (1990) *Spinoza and Leibniz*.

non soltanto affrontare delicate questioni filologiche (fonti comuni, ricezione leibniziana dello spinozismo, semplice impiego equivoco del lessico filosofico del tempo?), ma deve anche farsi carico di dare un senso sia all'apparente affinità sia alle persistenti divergenze, individuando – per dir così – un unico arco di oscillazione nel diverso modo di riferirsi al *topos* o al concetto prescelto da parte dei due filosofi.

Ovviamente, non scrivo queste osservazioni per scoraggiare chi intenda accingersi all'impresa, ma per spiegare sia l'interesse sia le riserve che può suscitare un libro recentemente edito di Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel* (Vrin, Paris, 1992). Libro nel quale si affronta un caso macroscopico quanto poco discusso: la presenza in entrambi gli autori di una dottrina dell'animazione universale, ovvero di una dottrina secondo la quale «*Individua (...) omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*», per ricordare l'incisiva formulazione spinoziana (E, II, schol. prop. 13: G, II, p. 96). Riemergere del rinascimentalismo all'interno di due pensatori dell'età cartesiana? L'autrice non ritiene che la questione sia esauribile in questi termini e propone un'analisi che gioca soprattutto sulle «anticipazioni» di concetti tipici della moderna biologia contenute nelle due metafisiche dell'animazione universale. Prospettiva che giudico per molti aspetti stimolante, anche se, nel corso della discussione, finirò per distaccarmene e per suggerire un riesame della questione sulla base di un manoscritto leibniziano in cui ricorre una formula molto affine a quella di E, II, schol. prop. 13.

Sebbene edito nel 1992, *Spinoza et Leibniz* nasce da una ricerca condotta nel 1971 sotto la direzione di Sylvain Zac e risente indubbiamente della congiuntura intellettuale in cui è sorto: da un lato il grande dibattito storico ed epistemologico sulle scienze della vita (Canguilhem, Jacob, Monod); d'altro lato lo sviluppo degli studi spinoziani con Zac, Gueroult, Deleuze, Matheron³. Il testo si apre proponendo la distinzione di tre tipi di filosofia animista: l'animismo «magico» del Rinascimento (per intenderci quello di Giordano Bruno), l'animismo metafisico di Spinoza e Leibniz, infine l'animismo medicobiologico che inizia a nascere nel tardo Seicento con l'opera di G.E. Stahl. Il secondo non sarebbe semplicemente un fenomeno di transizione tra il primo e il terzo, ma una concezione originale: senz'altro metafisica, ma estranea tanto alle suggestioni magiche della parola «vita» tanto alla differenziazio-

3. Il libro appare aggiornato in alcune parti. Alla bibliografia su Spinoza vengono aggiunti M. Gueroult, *Spinoza II. L'Ame (Ethique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, J.I. Friedman, *Spinoza's problem of other Minds*, in «Synthèse», 57, 1983; P. Cristofolini, *Aliarum rerum mentes* (ora in Id., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987, pp. 47-53). Nel caso di Leibniz, per contro, l'unico intervento successivo al 1971 menzionato – a parte la discussione su Leibniz in *The Self and its Brain* di Popper-Eccles – è M.N. Dumas, *L'idée de vie chez Leibniz*, Vrin, Paris, 1976. Il che trascura quantomeno alcuni lavori recenti sulla dinamica e i rapporti mente-corpo (per esempio quelli di André Robinet).

ne del «vivente» dalla restante natura proposta dall'animismo specificamente biologico. Sarà infatti proprio a Leibniz che toccherà difendere la lettura del corpo animale come «macchina» contro le tesi di Stahl⁴.

Quali sono allora le origini e le specifiche funzioni dell'«animismo» spinoziano e leibniziano? La risposta dell'autrice di *Spinoza et Leibniz* è molto articolata, ma l'ipotesi centrale è costituita dalla tesi che, se è il superamento in senso dinamicistico della nozione cartesiana di materia estesa a consentire il reingresso della vita in seno alla natura, in seno a questo passaggio venga ad emergere una dottrina dell'individualità nella quale si intravedono *in nuce* concetti analoghi a quelli di struttura, complessità, organizzazione, propri delle moderne scienze della vita. Nel caso di Spinoza, l'ovvio riferimento è al «trattato di fisica» che segue E, II, prop. 13 e, in particolare, ai lemmi IV-VII che identificano la conservazione della «natura» o della «forma» di un dato individuo nel mantenimento di uno stesso «rapporto di moto e quiete» tra le sue parti, tesi quest'ultima le cui valenze «strutturalistiche» sono ampiamente discusse da Bouveresse (pp. 69-72, 139-140). Allo stesso modo, il *conatus* spinoziano viene letto, sulla scia di Zac, come un principio di strutturazione interna, per certi versi analogo allo «élan vital» bergsoniano⁵.

Quanto alle differenze tra animismo spinoziano e leibniziano, l'approccio al secondo appare senz'altro meno simpatetico. L'animismo leibniziano viene considerato sostanzialmente come una versione «atomista» di quello spinoziano (p. 106). Nonostante la sua dipendenza dal razionalismo matematico (in particolare dal principio di continuità), vi ritroverebbero persistenze dell'animismo magico (soprattutto negli scritti giovanili), e potenziali sviluppi in direzione dell'animismo biologico e del vitalismo. Insomma, nonostante il maggiore interesse di Leibniz per i temi specificamente biologici ed embriologici, la sua filosofia dell'animazione universale è per Bouveresse poco più che «quella di Spinoza legata allo stato delle scienze in un momento dato» (p. 152). Il che spiega perché tutta la parte finale del libro sia consacrata ad una messa a punto complessiva sui rapporti Leibniz-Spinoza, dalla quale si ricava che il primo si sarebbe «fortemente ispirato» al secondo (p. 280).

Vengo alle difficoltà che mi sembra suscitare questa interpretazione del tema dell'animazione universale. Che l'accezione spinoziana dei termini vita/vivere sia strettamente collegata con il problema delle capacità degli *individua* di conservare il proprio *esse* — ovvero con il problema della continuità dell'identità individuale — è indubbio. Basta pensare all'identificazione di *vita* con *vis per quam res in suo esse perseverant* in *Cogitata Metaphysica*, II, 6 e

4. Sull'opposizione netta di Leibniz a Stahl e sulla sua difesa della visione dell'organismo come «machina naturalis», cfr. anche il testo di M.N. Dumas citato alla nota precedente (pp. 55-58).

5. Cfr. in particolare S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Puf, Paris, 1963 (in particolare i capp. III e IV), nonché Id., *Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson* (1968), ora in *Essais Spinozistes*, Vrin, Paris, 1985, pp. 15-50.

all'equazione vivere/agire/conservare il proprio essere in E, IV, prop. 24. Il problema è però fino a che punto ciò conduca all'emergenza di un paradigma «biologico» di teoria dell'individuale e, soprattutto, se sia in questo ambito che occorre cercare il senso fondamentale della tesi dell'animazione universale. Le pagine di *Spinoza et Leibniz* in proposito sono giustamente di grande cautela (cfr. soprattutto pp. 122-140), ma è chiaro che ciò è quanto il libro intende suggerire, sulla scia d'altronde di tutta quella parte della letteratura spinoziana che interpreta la dottrina degli *individua* e quella del *conatus* come luoghi di costituzione di una fisica che rivaluta la nozione di finalità interna ovvero di una filosofia delle «nature» e delle forze spontanee del tutto anticartesiana⁶. Il problema è però che la nozione spinoziana di *individuum* non sembra reggere tutto il peso di una dottrina dell'individualità specificamente orientata in senso teleologico-sistemico, soprattutto se si tiene conto dell'ampiezza che presenta la nozione spinoziana di *individuum*, estendibile a tipi di entità molto differenti, dalla pietra al corpo politico alla *facies totius universi*. Inoltre, una simile lettura introduce un netto scompensamento tra il piano degli *individua* e quello di quei *corpora simplicissima*, al livello dei quali Spinoza introduce le leggi cartesiane dell'inerzia e della riflessione. Bouveresse ha il merito di non dissimulare questo problema: da un lato, ella sostiene che i corpi semplicissimi costituiscono una componente reale del mondo spinoziano (pp. 65-67), ma d'altro canto attribuisce loro un carattere «effimero» per suggerirne infine una possibile analogia con la materia «bruta» (p. 130). Tesi queste ultime quantomeno non fondate direttamente sul testo⁷.

Se espongo queste resistenze ad una eventuale lettura *forte* della tesi spinoziana che gli individui sono entità capaci di mantenere la propria struttura nel mutamento, è perché credo che proprio a partire di qui si possa dare una lettura dell'opposizione Spinoza-Leibniz più significativa di quanto non emerga dalla ricerca di Bouveresse. La tesi leibniziana che i veri «principi di vita» siano entità «semplici» non ha infatti – se non metaforicamente – un senso atomistico. Le monadi sono «semplici» soltanto in quanto incarnano «leggi di successione dei mutamenti» che vanno prese in senso puramente e astrattamente algebrico – cioè come qualcosa di analogo alle «leggi di serie dei numeri» –, diversamente in ciò dallo spinoziano «rapporto di quie-

6. Cioè soprattutto A. Rivaud, «La Physique de Spinoza», in *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924-1926, pp. 24-57, Zac nei testi già ricordati e, più recentemente, M. Gueroult, *op. cit.*, p. 189.

7. Per queste difficoltà delle interpretazioni menzionate alla nota precedente, cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e sulle menti*, Il Saggiatore, Milano, 1990, cap. II. Cfr. anche l'originale rilettura del trattato di fisica spinoziana proposta in P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, pp. 29-32.

te e di moto» che resta una struttura di tipo *geometrico*-dinamico⁸. Ora, la precondizione di una simile dottrina sta nella lettura fenomenistica dei concetti di massa e moto che Leibniz viene elaborando nel corso degli scritti parigini. E, a sua volta, l'elaborazione di questa dottrina passa per l'abbandono di ogni tentativo di scomporre i corpi in entità più semplici che non siano mere astrazioni matematiche, abbandono che è già *in nuce* negli scritti del primo periodo, nei quali Leibniz considera le entità cinetiche elementari come *mentes momentaneae* incapaci perfino di giustificare da sole le leggi della riflessione dei corpi⁹. Insomma, se lo sviluppo del pensiero leibniziano è — contrariamente a quanto crede Bouveresse — sia originale sia antinomico rispetto a quello di Spinoza, è perché in esso si produce una *drammatizzazione* del problema della conservazione dell'identità individuale. Dall'ipotesi dell'identità instabile dei corpi propria dei primi scritti si passa alla tesi che la reidentificazione dell'individuo attraverso coordinate spazio-temporali sia impossibile o valga solo per i «fenomeni» e di qui al bisogno di risalire a qualcosa di «metafisico» — cioè a qualcosa che abbia in se stesso continuità strutturale, finalità interna, attività immanente — per individuare e conservare l'identità degli enti naturali. In altri termini, la strategia teorica più coerente con una lettura fortemente strutturale-sistemica dell'individualità non è la riforma in senso energetico del concetto di materia che sembra trasparire in Spinoza, ma la critica fenomenistica dei concetti di massa e moto.

2. Appare dunque difficile attribuire uno specifico senso alla tesi dell'animazione universale (e, a maggior ragione, all'ipotesi di una dipendenza di Leibniz da Spinoza in questo ambito) partendo dai problemi legati alla dottrina dell'individuazione. Ma è questa l'unica faccia del tema dell'animazione o ve ne è un'altra, concernente in specifico il destino del termine «anima»?

Tra i molti manoscritti leibniziani che iniziano a comparire grazie alle *Voraussetzungen* dell'Università di Münster, vi è un gruppo di appunti di fisica del 1678-1682 che offre una risposta a questa domanda. Si tratta di scritti coevi al periodo di più intensa lettura dell'opera spinoziana da parte di Leibniz. Ma, mentre negli appunti dedicati a Spinoza, la questione dell'animazione universale non viene affrontata se non per criticare la riduzione della *mens* a «idea del corpo» e per sostenere — come avverrà quasi ossessivamente in tutti gli scritti che tocchino Spinoza — che la mente è qualcosa di «at-

8. Per Leibniz, «semplice» è ciò che «agisce uniformemente», ma ciò non significa se non «suivre perpetuellement une meme loy d'ordre ou de continuation, comme dans un certain rang ou suite des nombres» (GP, IV, p. 519). È insomma l'analogia con la *lex seriei* che permette l'isolamento della «forma sostanziale», come si intravede fin dagli scritti parigini del 1676 (p. es., *Meditatio de principio individui*; A, VI-3, pp. 490-91).

9. Su questi punti, mi limito a rinviare a A. Robinet, *Architectonique disjonctive automates systémiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, Vrin, Paris 1986.

tivo» e non una semplice «idea»¹⁰, per contro questi manoscritti di fisica, nei quali il nome di Spinoza non compare, definiscono una dottrina dell'anima-distintamente da *mens*. In genere si tratta di passi che hanno lo scopo di criticare la tesi che le azioni dell'anima possano spiegare i fenomeni corporei, come pretendono gli aristotelici¹¹. In uno di essi però, il *Conspectus librorum Elementorum Physicae*, troviamo una più estesa considerazione della questione:

Vi sono alcune cose nel corpo che non possono essere spiegate da ciò che è necessario rispetto alla materia — come lo sono le leggi del moto — e che dipendono invece dal principio metafisico dell'eguaglianza causa-effetto. Qui bisogna dunque passare a trattare dell'anima e dimostrare che tutto è animato. Se non vi fosse un'anima o una certa qual forma, il corpo non sarebbe un ente, perché non si può attribuire ad esso alcuna parte che non consti a sua volta di altre parti e perciò non si potrebbe attribuire ad esso alcuna parte che possa essere detta *questo qualcosa* o *questa certa unità*. All'anima appartengono un certo grado di percezione e l'appetito, che sono rispettivamente le passioni e le azioni dell'anima e il perché di esse; infatti le anime sorgono da Dio che pensa le cose, ovvero sono imitazioni delle idee. Tutte le anime sono instinguibili, ma quelle che sono cittadine della repubblica del mondo, ovvero quelle delle quali Dio non è soltanto autore ma anche re e alle quali è congiunto per qualche nesso particolare, sono anche immortali e si dicono Menti (...) È assurdo voler attribuire ai soli uomini la percezione, quando invece tutti i corpi possono avere un certo grado di percezione come modalità della loro perfezione (...) ¹².

10. «Ideae non agunt. Mens agit» (GP, I, p. 151). È il *leitmotif* che ritorna fino alle osservazioni sul libro di Wachter sulla Cabala, meglio conosciuto come *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, par. A. Foucher de Careil, Paris, 1854.

11. *Cogitationes de Physica Nova instauranda*, VE, p. 640, p. 642. Cfr. l'analisi che di questi passi offre A. Robinet, *op. cit.*, pp. 246-249.

12. «Sequitur jam de incorporeis. Fiunt quaedam in corpore quae ex sola necessitate materiae explicari non possunt; qualia sunt leges motus; quae pendent ex principio Metaphysico de aequalitate causae et effectus. Hic ergo agendum de anima, et ostendendum omnia esse animata. Nisi anima esset, seu forma quaedam, corpus non esset ens aliquod, quia nulla eius pars assignari potest, quae non iterum ex pluribus constet, itaque nihil assignari posset in corpore, quod dici posset *hoc aliquid*, sive *unum quiddam*. De natura animae seu formae esse perceptionem aliquam et appetitum, quae sunt animae passiones et actiones et cur; nimirum quia resultant animae ex Deo res cogitante, seu sunt imitationes idearum. Omnes animae sunt inextinguibiles, sed eae demum immortales sunt, quae cives sunt in Republica universi, seu quibus Deus non solus autor sed et Rex est, his enim peculiari quadam ratione conjungitur, hae animae dicuntur Mentes (...) Ineptum est perceptionem soli homini tribuere velle; cum tamen omnia corpora perceptionem aliquam pro modulo perfectionis suae habere possunt, adeoque et habeant, nam quicquid fieri potest, nullo aliorum detrimento, id utique fit, quia omnia perfectissime fiunt» (VE, p. 651).

Si tratta di un passo molto complesso. Tentandone una scomposizione, lo si può suddividere in: (a) una fondazione dei principi metafisici della dinamica (tesi che l'eguaglianza causa-effetto sia contingente ed implichi qualcosa di «immateriale» nei corpi, identificazione di quest'ultimo con la «forma sostanziale» che permette l'individuazione del corpo); (b) l'esposizione della tesi *omnia esse animata* – un'espressione molto simile a quella di E, II, schol. prop. 13 –, giustificata attraverso una lettura dell'anima come atto del pensiero divino – almeno come *imitatio ideae*; (c) una correzione di questa tesi attraverso l'instaurazione di una netta differenza tra l'«anima» e la «mente». Dal momento che tale distinzione era assente negli scritti precedenti e ricomparirà invece in tutti quelli successivi, dobbiamo supporre che si tratti di un tassello importante nella rielaborazione leibniziana del tema dell'animazione universale¹³. Lo conferma anche un altro frammento, non databile in modo preciso ma che è da ritenersi sostanzialmente coevo:

Origine delle anime e delle menti. Allorché Dio riferisce l'universo ad un certo dato corpo come se osservasse il tutto a partire da questo stesso corpo ovvero – ciò che è lo stesso – allorché pensa tutte le apparenze o le relazioni tra le cose rispetto a questo corpo considerato come immobile, perciò stesso si forma la forma sostanziale o anima di questo corpo che è dotata di un certo grado di sensazione e di appetito (...). Così le Menti non differiscono dalle altre Anime soltanto in perfezione ma anche per genere o natura. Infatti Dio ha fatto sì che le Menti pensassero se stesse, e da ciò nasce il ricordo, il quale fa sì che la mente ricordi sempre di essere la stessa di prima¹⁴.

Il problema ermeneutico più grave posto da questi passi sta proprio nel fatto che la dottrina dell'«anima» che essi presentano è senz'altro anti-aristotelica ma non è affatto spinoziana. L'anima non appare qui come una *idea corporis*, ma come una sorta di rappresentazione scenografica dell'universo dal punto di vista di un dato corpo «velut immobile consideratum», ridotto cioè a mero *situs*. Ora, tutto ciò non è se non la tesi che la percezione sia un fenomeno di «espressione», tesi tipicamente leibniziana¹⁵. Perché allora marcare con tan-

13. In ciò, Leibniz sembra seguire un percorso *opposto* a quello di Spinoza, per il quale rinvio a E. Giancotti Boscherini, *Sul concetto spinoziano di mens*, in E. Crapulli-E. Giancotti Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Ed. dell'Ateneo, Roma, pp. 119-184, nonché al saggio di Cristofolini citato alla nota 3.

14. *Origo Animarum et Mentium*. Quatenus Deus universum refert ad certum quoddam corpus, ipsumque totum velut ex hoc corpore spectat sive quod idem est omnes apparentias seu rerum Relationes ad hoc corpus velut immobile consideratum cogitat, eo ipso corporis hujus forma substantialis sive anima inde resultat quae sensu quodam atque appetitu absolvitur (...) Itaque Mentis non tantum perfectione differunt ab Animabus aliis, sed et toto genere sive natura. Dedit Deus mentibus, ut cogitent de seipsis, unde oritur reminiscentia quae facit ut mens semper meminerit se eandem illam esse quae prius» (VE, p. 292).

15. Negli scritti della maturità, infatti, l'assunto che la percezione sia «expression de

ta forza la distinzione tra *anima* e *mens*? Evidentemente perché, quanto più si rafforza la tesi dell'universale diffusione della percezione, tanto più si rafforzano le caratteristiche *non intenzionali* del fenomeno dell'espressione, con il conseguente costituirsi di uno squilibrio rispetto ad una dottrina della mente che considera quest'ultima come un sistema autonomo di operazioni immanenti alla sfera della coscienza. Il ristabilimento di una analogia tra *anima* e *mens* (negli scritti in francese, tra *âme* ed *esprit*) implicherà un complesso lavoro: da un lato, occorrerà rendere «spontanei» (ovvero in qualche modo «attivi») anche gli stati percettivi, dinamicizzandoli e collegandoli con l'appetito; d'altra parte il passaggio percezione-coscienza richiederà la formazione del concetto di «appercezione» ancora assente negli scritti giovanili. I primi risultati in questo senso si hanno nel *Discours de métaphysique* del 1686, notoriamente il primo testo che presenti la metafisica della sostanza individuale del Leibniz maturo.

Ma, più che il modo in cui Leibniz ristabilisce la coerenza del proprio universo teorico, ciò che ci interessa è proprio lo squilibrio che la formula *omnia esse animata* sembra introdurre. Evidentemente, questa formula e la connessa dichiarazione anti-antropocentrica vengono sentite in questi passi come una precisa richiesta di sottrarre l'«anima» al regno delle qualità occulte e di dedurla a partire da una legalità generale della natura o dell'attività divina che ne sia la *origo*, come Leibniz scrive impiegando un termine di sapore molto spinoziano. Di qui lo sviluppo della tesi che ogni anima non costituisce se non un aspetto di quell'infinito processo semiotico mediante il quale Dio dà luogo all'immagine ideale del mondo. Ma con ciò si introduce nella filosofia di Leibniz una lettura degli stati rappresentativi difficilmente compatibile con una concezione della mente come sistema che produce i propri stati di coscienza mediante operazioni ad essa immanenti. E a questa immagine, Leibniz — al contrario di Spinoza¹⁶ — non vuole rinunciare, e non soltanto per evidenti scopi apologetico-religiosi ma anche perché è un'immagine coerente con la concezione del metodo come disciplina degli atti mentali che resta sottesa al suo logicismo: non a caso, il suo più tipico esempio di atto spontaneo è la *reminiscentia*, il ricordo. Di qui la sua scelta finale a favore di una lettura «panpsichistica» del tema dell'animazione universale: estensione analogica di caratteristiche «spirituali» a tutti gli individui, riassorbimento della critica dell'antropocentrismo in una visione della natura come scala gerarchica delle creature basata su principi di continuità e perfezione¹⁷.

la multitude dans l'unité» diventerà uno dei baluardi contro la desostanzializzazione dell'anima, cioè contro Epicuro, Hobbes e Spinoza (Leibniz a Bayle, 1702; GP, III, pp. 68-69).

16. Per l'interessante ipotesi che Spinoza arrivi alla completa rottura con la mente-coscienza tradizionale proprio attraverso una concezione della rappresentazione non priva di affinità con la filosofia leibniziana dell'espressione, cfr. M. Messeri, *op. cit.*, cap. V (soprattutto pp. 192-200).

17. È in questa forma che la dottrina dell'animazione universale arriverà nelle mani

Traiamo a questo punto le conclusioni. La prima – sufficientemente ovvia – è che il *topos* dell'animazione universale si connette quantomeno a due gruppi di questioni: da un lato – mediante il nesso vita/conservazione del proprio essere – al riproporsi del problema dell'individuazione e del mantenimento dell'identità individuale dopo la crisi dell'ilemorfismo aristotelico; d'altro lato, attraverso il nesso di *animatio* con *anima* (e, in Spinoza, direttamente con *mens*), all'emergere di una concezione degli stati rappresentazionali come stati non necessariamente personali e coscienza-morfi (se il termine mi è consentito). La seconda conclusione – meno banale – è che Leibniz percepisce chiaramente che la questione consta di entrambi questi aspetti. Il suo lavoro sul nesso anima-mente è uno dei segni più vistosi del suo incontro e della sua presa di distanza rispetto alla versione spinoziana dell'animazione universale.

dei naturalisti-biologi di ispirazione leibniziana (soprattutto di J.B. Robinet), ponendo loro non poche difficoltà. Cfr. A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, a cura di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966, cap. IX.