

Contributi/4

Memoria e sostanzialità nella filosofia di Leibniz

Fiorenza Manzo

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 11/02/2019. Accettato il 30/08/2019.

MEMORY AND SUBSTANTIALITY IN LEIBNIZ'S PHILOSOPHY

The paper aims to show that it is possible to define the ontological hierarchy of Leibniz's universe by considering memory as a pure *function*. The argument begins with an introduction to Descartes' view on memory in order to show how the Cartesian view differs from the Leibnizian one, thereby revealing the originality of the latter. The paper then clarifies the reasons for some of the fundamental divergences between the two, concerning their approaches, their respective investigative assumptions and demonstrative purposes. The second part of the paper examines the genesis of the mind-memory relation and the reasons for Leibniz's interest in defining this relation – especially in his opposition to Hobbes on the crucial question of the nature of the *conatus*. Special attention is paid to the *Fundamenta praedemonstrabilia* of the *Theoria Motus Abstracti*. In formulating his theory of motion, at a young age, Leibniz arrives at a position that will prove to be essential also for his mature system: «Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. [...] Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione» (A VI, 2, 266). On the basis of memory, Leibniz sets out an essential distinction between mind and body, which he claims has never been identified before, and certainly never in these terms: it is the difference between two kinds of minds, one 'lasting' and the other 'momentary'. Leibniz's interest is mainly in the function of memory itself. He recognizes in it one of the key conditions for the development of a central theme of his philosophy: the substantiality of the mind. The recognition of a substantial nature is linked to the recognition of a state of self-sufficiency: it will then be necessary to clarify in what sense and on what terms the memory can serve this purpose. In this regard, it will be essential to analyze the Leibnizian theory of *petites perceptions* and to show how memory plays a decisive role in these. According to Leibniz, perception and memory are held together through so-called 'traces': every event and every existing thing, even those perceived in the most confused and unconscious ways, leave traces of themselves in substances (forming the 'complete concept' that makes them identifiable to God). There are substances incapable of any form of active recollection, but, among those capable of it, a further distinction must be made between those endowed with a simple apperceptive ability, which allows them a kind of 'induced' recollection depending on the present recurrence of something connected to a past event, and those capable of *réminiscence* and *souvenir*, that is, of autonomous recollection and re-enactment, which is linked to the recognition of the self as a center of perception and memory. In this last part, the main references are to Leibniz's mature works: the *Nouveaux Essais*, the *Principes de la Nature et de la Grâce* and the *Monadologie*.

1. Approcci al tema della memoria: Descartes e Leibniz

La riflessione sulla memoria è stata caratterizzata, nell'ambito della filosofia moderna, da una duplicità: da un lato, vi è l'indagine fisio-meccanica relativa al suo funzionamento, dall'altro la problematica del suo ruolo all'interno di una teoria della conoscenza. In Descartes, il primo tipo d'indagine si rivela *preliminare* al secondo. Il problema della fondazione stabile di una teoria della conoscenza è rintracciabile lungo tutto il corso del suo pensiero, a partire dalle *Regulae ad directionem ingenii*. In quest'opera, egli aveva tentato di ricondurre l'intero processo della conoscenza al solo atto intuitivo dei *simplicia* da parte della mente, così da marginalizzare il più possibile l'intervento dell'incerta memoria¹. In questa prima fase, che va dalle *Regulae* a *L'Homme*, la riflessione cartesiana si sofferma esplicitamente su un solo tipo di attività memorativa, quella che riguarda i fatti empirici. La distinzione tra una memoria corporea e una intellettuale non sarà mai definita in nessuna opera, e bisogna piuttosto guardare all'ultimo decennio della sua corrispondenza per trovarne menzione². Il problema dei meccanismi d'interazione tra i due tipi di memoria nel pensiero di Descartes richiederebbe una trattazione a sé stante³; pertanto, si proverà di seguito a tracciarne solo le linee di sviluppo essenziali al fine di mostrare gli intenti sottesi alla sua riflessione sulla funzione della memoria.

¹ Data la necessità per la mente umana di ricorrere a procedimenti inferenziali, Descartes propone di condensare anch'essi in una forma il più possibile intuitiva: «Così, ad esempio, se mediante diverse operazioni ho conosciuto in primo luogo qual è il rapporto tra le grandezze A e B, quindi tra B e C, poi tra C e D ed infine tra D ed E, non per questo vedo quale sia il rapporto tra A ed E, né lo posso intendere precisamente a partire dalle cose che ho già conosciuto, a meno che non mi ricordi di tutte. Per questo le percorrerò più volte con un certo continuo movimento del pensiero che intuisce attentamente nello stesso tempo le singole cose e, insieme, passa ad altre, fin quando avrò appreso a passare dalla prima all'ultima così velocemente che, senza quasi lasciare alcuna parte alla memoria, mi sembri di intuire tutta la cosa nello stesso tempo» (R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, VII, in Id., *Oeuvres de Descartes*, éd. par C. H. Adam, P. Tannery, 12 voll., Paris 1964-1974, vol. X, p. 388. D'ora in avanti, si utilizzerà la convenzione in uso che indica i volumi di questa raccolta con AT, seguito dal numero del volume e della pagina). Cfr. anche AT, X, 454. La traduzione di questo passo è riportata, in modo leggermente differente, in Id., *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 719, d'ora in avanti indicato solo come *Opere postume*, seguito dal numero di pagina.

² Lettera a Mersenne dell'11 giugno 1640 (AT, III, 84-85) e del 6 agosto dello stesso anno (AT, III, 143), a X*** dell'agosto 1641 (AT, III, 425), a Mesland del 2 maggio 1644 (AT, IV, 114), il colloquio con Burman del 16 aprile 1648 (AT, V, 150), ad Arnauld del 4 giugno 1648 (AT, V, 192-193).

³ Cfr. G. Perrotti, *Filosofia Felicità Memoria. Saggio su Platone, Cartesio, Bergson*, Napoli 2003; R. Joyce, *Cartesian Memory*, «Journal of the History of Philosophy», XXXV, 1997; A. Ferrarin, *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in *Tracce nella mente, Teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M. M. Sassi, Atti del convegno (Pisa, Scuola Normale Superiore 25-26 settembre 2006), Pisa 2007, pp. 159-189; A. Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI, 4, 2006, pp. 837-861 e, soprattutto, E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma 2015, pp. 13-106.

Si può ritenere che per ‘memoria corporea’ egli intenda quella che è legata alle impressioni che l’oggetto presente imprime sul senso esterno⁴, di cui parla già nella dodicesima delle sue *Regulae*. In quest’opera, tuttavia, la funzione della memoria rimane sullo sfondo di una trattazione di carattere metodologico. Memoria, sensazione e senso comune vengono assimilati nell’ambito di una generale esposizione del meccanismo della conoscenza, sintetizzata nella celebre immagine della cera e del sigillo⁵. Sarà piuttosto ne *L’Homme* che Descartes offrirà un’ampia e sistematica trattazione della memoria, soffermandosi però, come si è detto, esclusivamente su quella di tipo corporeo. La ragione di ciò va rintracciata nella sua scelta di adottare, in un primo momento, una *finzione* investigativa finalizzata al vaglio delle potenzialità della nuda *macchina* corporea umana⁶. Si scopre così, nella finzione dell’isolamento del corpo, che questo è capace di rievocazione autonoma. Per spiegare il meccanismo di rievocazione, Descartes immagina che degli «spiriti animali»⁷ attraversino il cervello e lo modificano, lasciandovi tracce che vi si imprimono tanto meglio quanto più l’azione dei suddetti spiriti è forte o reiterata. A partire dalle impressioni lasciate nel cervello, poi, gli spiriti animali arrivano ai nervi e ai muscoli e sono pertanto capaci di mettere il corpo in movimento⁸. Sempre sulla scorta di queste impressioni si spiega anche un certo automatismo, per cui al ricordo di una cosa si può associare quello di un’altra che sia stata impressa nella stessa occasione⁹. Anna Minerbi Belgrado ha giustamente rilevato che, nel corso di quest’opera, «il momento in cui l’anima sarà unita alla macchina corporea è evocato assai di frequente» a proposito dell’interazione dei sensi interni ed esterni nel produrre la sensazione: «non è viceversa mai espressamente richiamato in relazione alla memoria»¹⁰. In questa fase del suo pensiero, dunque, Descartes sembra convinto della completa autonomia memorativa della macchina corporea¹¹. L’effetto della memoria che egli ritiene «più degno di nota» è proprio il fatto che essa consente alla macchina, anche in assenza di un’anima, di imitare perfettamente tutti i movimenti di un «uomo vero»¹². Nella lettera a Meyssonier del 29 gennaio 1640, le impressioni

⁴ Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT, X, 414; *Opere postume*, 751.

⁵ Ivi, AT, X, 412.

⁶ Descartes lo spiega in apertura del trattato (AT, XI, 119-120). Sarebbe dovuto arrivare, nella seconda parte dell’opera, il momento di congiunzione dell’anima al corpo.

⁷ «Esprits animaux» (AT, XI, 129).

⁸ AT, XI, 130. Cfr. anche l’esempio del suonatore di liuto che Descartes farà molti anni dopo (Lettera a Mersenne del 1 aprile 1640, AT, III, 48).

⁹ «Ce qui montre comment la souvenance d’une chose peut être excitée par celle d’une autre, qui a été autrefois imprimée en même temps qu’elle en la Mémoire» (AT, XI, 179). Cfr. a proposito della connessione tra associazione e movimento l’esempio del cane bastonato a ritmo di musica, il quale fuggirà nell’udirlo nuovamente (Lettera a Mersenne del 18 marzo 1630, AT, I, 133).

¹⁰ A. Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l’inconscio?*, cit., p. 840.

¹¹ Egli, infatti, colloca la sede della memoria nella parte interna del cervello. Le idee con cui l’anima si confronterà nella sensazione e nell’immaginazione sono localizzate sulla superficie della ghiandola pineale. Cfr. AT, XI, 176-177.

¹² «L’effet de la Mémoire qui me semble icy le plus digne d’être considéré, consiste en ce que, sans qu’il y ait aucune ame dans cette machine, elle peut naturellement être disposée à

corporee sono paragonate a delle pieghe che si conservano nella carta¹³. Da questo punto di vista, i limiti della capacità di rievocare sono i limiti della materia: «non vi è dubbio che le pieghe della memoria si ostacolano a vicenda, e che non si possa avere un'infinità di tali pieghe nel cervello»¹⁴. Alla memoria viene dunque riconosciuta una capacità di conservazione e ritenzione delle *impressioni*. Questo fa sì che Descartes ne parli sempre come di un meccanismo automatico, e quasi involontario, di rievocazione e associazione di esperienze pregresse. Ma come si riattiva il ricordo di tali esperienze in assenza di stimoli esterni affini? Nell'introdurre una memoria intellettuale, egli sembra riconoscere l'insufficienza di una concezione puramente meccanica della memoria. Le semplici tracce corporee operano in modo irriflesso, come chiarisce l'esempio del suonatore di liuto che si trova nella lettera a Mersenne del 1 aprile 1640, attraverso il movimento e la sua ripetizione¹⁵. Pertanto, senza l'intervento di una memoria intellettuale, non si capisce come ricordi, immagini e pensieri possano all'occorrenza riattivarsi e riemergere alla nostra considerazione. È evidente che Descartes si sia accorto di questa difficoltà: il 29 luglio 1648 scrive, infatti, ad Arnauld che, per potersi ricordare di una cosa, non è sufficiente averne delle tracce nel cervello, ma occorre anche che esse siano *riconosciute* come segni di percezioni passate¹⁶. Per spiegare il ricordo non risulta più sufficiente il processo puramente fisiologico di riapertura di vecchie tracce nel cervello ad opera degli spiriti animali descritto ne *L'Homme*, ma diventa necessaria una 'decifrazione' di queste tracce da parte della mente: «solo una memoria non corporea può produrre il ricordo»¹⁷. È necessaria pertanto una memoria intellettuale, e Descartes arriva a sostenere, nella lettera a Mersenne del 6 agosto 1640, che è questo il tipo di

imiter tous les mouvements que de vrais hommes, ou bien d'autres semblables machines, feront en sa presence» (AT, XI, 185).

¹³ AT, III, 18. Trad. it. in Id., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 1145. D'ora in avanti semplicemente *Lettere*. Per comodità, si è preferito adottare questa, che è la più completa, come traduzione di riferimento per l'epistolario, salvo per alcuni passi, nella cui annotazione verrà segnalato che si tratta di una traduzione autonoma. Cfr. anche la lettera a Mesland del 2 maggio 1644, AT, IV, 114.

¹⁴ «Les plis de la mémoire s'empêchent les uns les autres, et qu'on ne peut pas avoir une infinité de tels plis dans le cerveau» (Lettera a Mersenne dell'11 giugno 1640, AT, III, 84, traduzione mia. Cfr. *Lettere*, 1201). Cfr. anche la lettera di poco successiva (30 luglio), sempre a Mersenne, AT, III, 136.

¹⁵ AT, III, 48.

¹⁶ AT, V, 220. Sempre in una lettera ad Arnauld, del 4 giugno 1648, aveva appunto definito la memoria intellettuale come «reflexione intellectus» (AT, V, 193). Tuttavia, nei diversi luoghi dell'epistolario in cui parla delle due forme di memoria, egli non spiega mai i meccanismi di quella intellettuale, limitandosi semplicemente a contrapporle (analogamente a come sono contrapposti estensione e pensiero nella lettera ad Arnauld del 4 giugno 1648, AT, V, 193; *Lettere*, 2555, 2557), in quanto l'una appartiene solo al corpo mentre l'altra «dipende dalla sola anima» (a Mersenne, 1 aprile 1640, AT, III, 48; *Lettere*, 1173). La questione della memoria intellettuale non sarà mai definita chiaramente: essa passerà dall'essere anello di congiunzione tra segno e significato, memoria degli universali (*Colloquio con Burman*, AT, V, 150; *Opere postume*, 1255), all'essere identificata, nelle lettere ad Arnauld, con la riflessione dell'intelletto. Cfr. R. Joyce, *Cartesian Memory*, cit., pp. 375-393; E. Angelini, *Traccia e ricordo. Descartes e le due memorie*, «Annali della facoltà di Lettere e filosofia di Siena», XXI, 2000, pp. 179-206.

¹⁷ E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., p. 58.

memoria di cui più spesso ci serviamo¹⁸, pervenendo progressivamente a una completa «intellettualizzazione dell'esperienza e del comportamento umano»¹⁹. A cosa è dovuto questo cambio di prospettiva? Cosa è avvenuto tra la fase di stesura de *L'Homme* (1630-1633) e l'epistolario con Arnauld? La riflessione cartesiana si è interamente rivolta al progetto delle *Meditationes*, il cui intento era quello di fondare metafisicamente la scienza. A questo proposito, vale la pena riportare quanto ha osservato Emanuela Scribano:

Che le *Meditationes* e *L'Homme* possano trovarsi in tensione tra loro non stupisce. Da un lato *L'Homme* è stato concepito secondo il progetto di erodere i poteri della mente sul corpo: il suo programma esplicito era quello di mostrare cosa può il corpo indipendentemente da ogni principio psichico; dall'altro, la metafisica delle *Meditationes* persegue il progetto esattamente inverso, ovvero quello di ampliare il ruolo della mente e dimostrare che, nei fenomeni cognitivi, il corpo non può niente senza un ruolo attivo della mente. [...] La memoria materiale e la sua funzione, così importanti nell'*Homme*, sono state cancellate al livello di fondazione della scienza²⁰.

Prima che la scienza sia fondata sul piano metafisico Descartes non può riconoscere alle facoltà mentali, considerate in sé, alcun grado di attendibilità. Com'è noto, a partire dagli esiti della *Terza Meditazione*, la *garanzia* di attendibilità dei risultati di un processo conoscitivo rettammente condotto verrà riposta in Dio. In particolare, sono numerose le criticità legate alla facoltà mnemonica che rendono indispensabile il ricorso a questa garanzia. Nelle *Meditazioni*, l'individuazione del pensiero in atto come essenza della mente porterà a una marginalizzazione del ruolo della memoria e a una centralizzazione dell'*immediatezza* del pensiero. Tale marginalizzazione si rende logicamente necessaria per la tutela del fondamentale assunto dell'attualità ininterrotta del *cogito*. Descartes, infatti, sostiene che anche nella condizione fetale la mente sia attiva e cosciente: la sua incapacità di decifrare, e dunque ricordare, i pensieri che le sono occorsi in quella condizione è dovuta esclusivamente all'inadeguatezza e illeggibilità delle corrispondenti tracce cerebrali²¹. In altre parole, egli attribuisce a quello che ora possiamo definire il 'soggetto' un'incapacità di fondo: riuscire a compiere il duplice movimento di *rievocare* ciascuno e tutti gli avvenimenti di una vita in maniera isolata e *ricostruirne* l'intera serie in successione causale. Benché nelle *Meditazioni* non sia specificata come 'intellettuale', è facile accorgersi del fatto che Descartes stia qui implicitamente considerando la memoria come momento interno al *cogito*,

¹⁸ AT, III, 143.

¹⁹ E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., p. 58.

²⁰ Ivi, pp. 40, 41.

²¹ Cfr. la risposta di Descartes ad Arnauld del 29 luglio 1648 (AT, V, 219 e sgg.) Questa sarà l'ultima posizione di Descartes su questa questione, dibattuta fin dalle *Quinte obiezioni e risposte* tra lui e Gassendi. Per un'esposizione dettagliata dei vari sviluppi della questione rimando al primo capitolo del già citato testo di Emanuela Scribano (pp. 13-75) e ad A. Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio?*, cit., pp. 844-855.

e tuttavia non si capisce come essa possa nascere se non dal corpo²². La suddetta incapacità di *rievocazione* e *ricostruzione* rischia di compromettere anche i risultati del processo conoscitivo, rendendo, da un lato, impossibile distinguere con certezza lo stato di sonno da quello di veglia²³ e, dall'altro, una valutazione dell'attendibilità di qualunque scoperta: spesso, sostiene infatti Descartes, si ha solo il ricordo di aver «giudicato qualcosa come vero»²⁴. Nell'affidarsi a questa memoria, si fa a meno delle ragioni che hanno condotto a un giudizio di verità sulla cosa in questione, in quanto tali ragioni non sono più attualmente oggetto di considerazione. L'alternativa sarebbe quella di ripercorrerle, vagliandole tutte nuovamente dal principio ma, in tal modo, si arresterebbe il processo conoscitivo nel pantano di infiniti riesami senza mai pervenire ad alcuna attribuzione di stabilità. Occorre dunque la suddetta garanzia di ordine superiore, in modo che ciascuna verità correttamente acquisita dalla ragione possa costituire uno dei tasselli di cui si compone il quadro unitario e duraturo del sapere scientifico²⁵. A quel punto soltanto, la memoria diventerà ciò che permette la costruzione dell'edificio del sapere *nel tempo*²⁶. La riflessione di Descartes, dunque, è animata da un interesse prettamente epistemologico nel vagliare i meccanismi e i limiti di funzionamento della memoria²⁷. Quest'ultima non viene menzionata nella definizione che egli dà di cosa pensante: «una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»²⁸. Non convince la teoria che vorrebbe spiegare questa omissione col fatto che, a

²² È infatti uno dei problemi posti da Arnauld quello per cui deve essere possibile avere ricordi di pure intellezioni, che consentano la strutturazione di catene argomentative, indipendenti dalle tracce cerebrali. Egli osserva come dalla teoria cartesiana di una «duplex cogitandi vis», una completamente slegata dal corpo e l'altra dipendente dalle immagini impresse nel cervello, scaturisca direttamente la necessità di ammettere una «duplex memoriae vis»: una legata agli organi corporei, l'altra *puramente* «spiritualis» (Lettera di Arnauld a Descartes del 3 giugno 1648, AT, V, 186-187).

²³ *Meditatio VI*, AT, VII, 89.

²⁴ *Meditatio V*, AT, VII, 69; *Opere 1637-1649*, 773.

²⁵ Andrebbe, a tal proposito, ancora osservato che la garanzia divina non dice nulla circa l'attendibilità dei contenuti della memoria, ma consente unicamente di escludere l'intrinseca fallacità di tale facoltà, quanto basta per evitare la radicalizzazione del dubbio. Sollecitato da Hobbes a prendere posizione sul rapporto tra ateismo e riconoscimento del proprio stato di veglia, Descartes risponde: «Un ateo per mezzo della memoria della sua vita passata può riconoscere di vegliare, ma non può sapere che questo segno è sufficiente per renderlo certo che egli non s'inganna, se non sa che è stato creato da Dio, e che Dio non può essere ingannatore» (*Objectiones tertiae cum responsionibus auctoris*, AT, VII, 196. La traduzione di questo passo, così come qui riportata, si trova in R. Descartes, *Opere*, 2 voll., a cura di E. Garin, Bari 1967, vol. I, p. 367. D'ora in avanti solo 'Garin', seguito dal numero del volume e della pagina).

²⁶ «It would appear that a faculty of memory residing entirely in the soul [...] is vital to his epistemological project» (R. Joyce, *Cartesian Memory*, cit., p. 393).

²⁷ Solo in riferimento alla memoria intellettuale, Descartes accenna al fatto che essa ci differenzi dagli animali (cfr. la lettera a Mersenne del 6 agosto 1640, AT, III, 143). Naturalmente, questa può ben essere adottata come criterio di distinzione tra le creature dotate di anima e quelle che ne sono prive, ma il discorso cartesiano sulla memoria, in sé, non mira ad istituire distinzioni *ontologiche* tra le creature. I due tipi di memoria caratterizzano rispettivamente i due tipi di *res*.

²⁸ *Meditatio II*, AT, VII, 28; Garin, I, 200.

questo punto delle *Meditazioni* (cioè all'altezza della seconda), non era ancora stata riconosciuta l'esistenza di un Dio-garante: analogamente, infatti, l'assenza di un garante avrebbe dovuto minare anche l'attendibilità delle facoltà coinvolte nella definizione, fatta eccezione per la facoltà di dubitare. La spiegazione più produttiva e convincente di tale omissione è che, confermando un interesse primariamente gnoseologico ed epistemologico, l'intento di Descartes fosse quello di rimarcare l'evidenza presente come momento cardine di ogni processo vitale e conoscitivo, ritenendo necessario l'ausilio della memoria unicamente quando la mente perde la propria autosufficienza, cioè nella durata, la quale esige il ricordo²⁹.

È proprio su questo punto che si apre una profonda divaricazione tra Descartes e Leibniz. È certo che neanche in età giovanile Leibniz abbia mai concesso l'esistenza di una base esclusivamente materiale della memoria nel senso inteso da Descartes³⁰; si ritornerà più avanti su questa posizione fondamentale, di cui emergeranno le ragioni nel confronto con Thomas Hobbes. Naturalmente, tale rifiuto caratterizza essenzialmente Leibniz in quanto oppositore del materialismo. Tuttavia, addentrandoci nel merito della questione, lo specifico punto di divergenza risiede nella teoria leibniziana delle *piccole percezioni inconscie*³¹. Il loro livello di forza e chiarezza è tale da non riuscire, singolarmente, a raggiungere la soglia minima richiesta dall'attenzione affinché questa sia in grado di rivolgersi, registrarle, isolare ciascuna dalle infinite altre e farle così affiorare alla coscienza. Queste percezioni permangono come residuo inconscio nella nostra mente, fornendo però all'occorrenza i mezzi per recuperarne il ricordo³².

²⁹ Sulla divergenza tra «tempo della vita» come intuizione immediata e «tempo della scienza» come durata e sul fondamentale ruolo della memoria nell'accordo tra i due, cfr. G. Perrotti, *Filosofia Felicità Memoria*, cit., pp. 105-109. Paul Ricoeur ha contrapposto al *self* lockeano, che definisce l'identità di una persona, il *cogito* cartesiano, il quale non si riferisce a «una persona definita dalla sua memoria e dalla sua capacità di rendere un qualche conto di se stessa. Esso sorge nella folgorazione dell'istante. Pensare sempre non implica il ricordarsi di aver pensato» (P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000; trad. it., *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Milano 2003, p. 146). Per un approccio analitico alla dibattuta questione del «ricordarsi di aver pensato» in Descartes, rimando a D. Radner, *Thought and Consciousness in Descartes*, «Journal of the History of Philosophy», 26, 1988, pp. 439-452.

³⁰ Ciò che, al più, può essere ritracciato tra le due concezioni è un parallelismo, come Émilienne Naert pare aver voluto mostrare nell'ormai classico *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz* (Paris 1961). Quando affronta il delicato tema della capacità degli animali di ricordare e connettere tra loro immagini e sensazioni passate, infatti, Naert parla di «*mémoire empirique*» o «*élémentaire*» mentre, per riferirsi a un tipo di memoria accompagnata da coscienza di sé, utilizza l'espressione «*mémoire intellectuel*» (cfr. *ivi*, pp. 49 e sgg.).

³¹ «Un être immatériel ou un Esprit ne peut être depouillé de toute perception de son existence passée. Il luy reste des impressions de tout ce qui luy est autrefois arrivé, et il a même des présentimens de tout ce qui luy arrivera: mais ces sentimens sont le plus souvent trop petits pour pouvoir être distinguables, et pour qu'on s'en aperçoive» (*NE* II, 27, § 14 in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, VI R., VI Bd., Berlin 1962, S. 239. D'ora in avanti, si utilizzerà la convenzione in uso che indica i volumi di questa raccolta con A, seguito dal numero della serie, del volume e della pagina).

³² «Mais elles (ces perceptions, dis-je) donnent même le moyen de retrouver le souvenir au besoin par des développements périodiques qui peuvent arriver un jour» (*NE*, *Préface*; A VI,

Nel processo di costruzione del mondo da parte del soggetto, la percezione si connette ai meccanismi fondamentali della rappresentazione e dell'espressione, ed è tutta giocata all'interno del soggetto stesso³³. Si può pertanto immaginare che ogni percezione abbia sempre, virtualmente, la possibilità di presentarsi alla coscienza, la quale non è soggetta a limitazioni formali ed è potenzialmente *disposta* ad accrescersi infinitamente. Si badi che quello di Leibniz sulla memoria non è un giudizio di infallibilità ma un'affermazione della sua infinita capacità di *ritenzione*³⁴. La teoria delle *petites perceptions* fu esposta per la prima volta nella prefazione ai *Nouveaux Essais*, opera in cui Leibniz sottopone a critica tutta la lockeana teoria della conoscenza e, in particolare, della certezza dell'identità

6, 55) e più avanti specifica: «Quoiqu'ils puissent peut-être se développer un jour» (*NE* II, 27, § 14; *A VI*, 6, 239). Nicholas Jolley ascrive questa possibilità agli stati di distrazione. Leibniz starebbe praticamente affermando che il soggetto sia capace di ricordare successivamente un'esperienza vissuta distrattamente: «It is surely coherent to suppose that I can remember an experience which I was not aware of having at the time of its original occurrence. For example, I pass by the open door of Smith's garage in a state of distraction, but later I remember seeing his new red Mercedes. And here Leibniz can take advantage of the fact [...] that it does not follow from my remembering x that I know or even believe I remember x» (N. Jolley, *Leibniz and Locke, A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford 1984, p. 140).

³³ «Leibniz definisce la *percezione* [...] come 'rappresentazione del molteplice in un'unità'. Il concetto di *rappresentazione* occupa un ruolo preminente nella filosofia leibniziana e, al pari del concetto di *espressione*, che vi è intimamente connesso, è concepito sulla base di un'analogia con la geometria. Tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato non è necessario che vi sia un qualche rapporto di somiglianza, né che la rappresentazione di una medesima cosa sia identica nei differenti individui che la rappresentano. Basta che ci sia «un rapporto esatto», che stabilisca un nesso di corrispondenza tra rappresentazione e cosa» (M. Mugnai, *Immaginazione e memoria in Leibniz*, in *Tracce nella mente*, cit., pp. 220-221). In un universo di 'enti espressivi', poi, è necessario che le raffigurazioni dell'universo di una data mente siano «coerenti tra loro e variazioni di uno stesso codice espressivo di base» (F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Roma 2002, p. 106). Per quanto riguarda il concetto chiave di *espressione*, rimando al *Quid sit idea*, del 1677 (*A VI*, 4B, 1369-1371) e alle lettere indirizzate ad Arnauld datate rispettivamente 1-11 febbraio 1686 e 29 settembre/9 ottobre 1687. A un livello d'indagine che potremmo definire 'formale', rappresentazione ed espressione sembrerebbero coincidere ma, a una progressiva analisi dell'uso specifico che Leibniz fa dei due termini, emerge che, rispetto al concetto di rappresentazione, quello di espressione possiede una forte sporgenza metafisica. L'intero impianto leibniziano, a ben guardare, si regge sul principio dell'espressione: ciascun individuo esprime se stesso, le proprie caratteristiche, nonché l'universo e, in ultima analisi, Dio stesso. L'analogia richiesta in campo ontologico tra la cosa espressa e ciò che la esprime è di tipo strutturale, si potrebbe persino dire "essenziale", e non meramente formale. Immaginando che questa analogia strutturale possa assumere infiniti livelli di intensità e che vi siano altrettanti gradi di espressione, Leibniz può dunque sostenere che gli spiriti esprimono Dio più perfettamente delle altre sostanze (cfr. *A II*, 2, 7). In maniera molto radicale, Deleuze sostiene che nella filosofia di Leibniz «essere, conoscere, agire sono le specie dell'espressione» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldo, Macerata 1999, p. 253). In altre parole, che tutti i livelli di attività della sostanza siano determinazioni della sua capacità espressiva.

³⁴ L'unico tipo di memoria che non può naturalmente ingannare è «le souvenir present ou immediat, ou le souvenir de ce qui se passoit immediatement auparavant c'est à dire la conscience ou la reflexion qui accompagne l'action interne» (*NE*, II, 27, § 13; *A VI*, 6, 238). L'identificazione a cui si assiste in questo passo tra coscienza e riflessione con questo tipo di memoria verrà discussa più avanti.

personale. Ma tale teoria si rivelerà fondamentale anche per l'ultima immagine dell'universo leibniziano offerta nella *Monadologia*³⁵. Qui, infatti, egli sintetizza:

Lo stato passeggero che racchiude e rappresenta una molteplicità nell'unità, o nella sostanza semplice, non è altro che quella che si chiama *percezione*, la quale va ben distinta dall'appercezione o dalla coscienza. E in merito i cartesiani hanno commesso un grave errore, non tenendo in nessun conto le percezioni che non vengono appercepite³⁶.

Vediamo in dettaglio quali sono gli errori a cui Leibniz si riferisce. Nei *Principia philosophiae*, Descartes aveva utilizzato i contenuti della *coscienza* per definire il pensiero: «Col nome di pensiero intendo tutte quelle cose che accadono in noi, essendone noi coscienti, in quanto vi è in noi coscienza di esse»³⁷. Precedentemente, nella *Risposta alle seconde obiezioni*, aveva affermato: «sotto il nome di pensiero abbraccio tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti»³⁸. Nella *Risposta alle quarte obiezioni*, infine, aveva ancora osservato: «che, poi, *non può esserci nulla nella mente, in quanto è cosa pensante, di cui essa non sia cosciente*, mi sembra per sé noto»³⁹. In altre parole,

³⁵ A tal proposito, Jolley si spinge ad affermare che «the theory of unconscious perception marks one of Leibniz's major breaks with Descartes's philosophy of the mind» (N. Jolley, *Leibniz*, London 2005, p. 121).

³⁶ «L'état passerger qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience. Et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas» (G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 14 in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. VI, hrsg. von K. I. Gerhardt, Berlin 1885, S. 608-609. D'ora in avanti, indicato semplicemente con G, seguito dal numero di serie e di pagina). La traduzione riportata nel testo è quella contenuta in Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, 3 voll., Torino 2000, vol. III, p. 454. Sarà questa la traduzione adottata, ove possibile, per i testi leibniziani. La giustapposizione di quell'*ou* tra *apperception* e *conscience* rende l'interpretazione e la conseguente traduzione di questo passo molto controversa. Questo perché Leibniz, malgrado diversi sforzi di chiarimento, si esprime spesso in modo che, confrontando molti dei frammenti della sua produzione, si trovino delle discrepanze terminologiche, dovute sicuramente in parte all'utilizzo di lingue diverse, che generano dei dubbi su quale sia l'esatta relazione che intercorre tra due o più termini. Nel caso in esame, quell'*ou* potrebbe essere inteso sia come semplice equiparazione, secondo un procedimento analogico, che come identificazione. Lo stesso problema è stato rilevato per altri passaggi fondamentali, cfr. M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München, 1991, in part. pp. 34-35.

³⁷ «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est» *Principia philosophiae*, I, IX, AT, VIII, 7. Per questo passo, si è preferita la traduzione fornita da F. Bonicalzi, *A tempo e luogo, L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano 1998, p. 193.

³⁸ «Così, sono pensieri tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi». «Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciis simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes» (AT, VII, 160). Per questo passo si è fatto riferimento alla traduzione più recente, contenuta in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 893, maggiormente aderente all'originale latino.

³⁹ «Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur [...]. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori

saremmo immediatamente consci di tutte le *operazioni* e gli *atti* della nostra mente, e il fatto che potremmo non ricordarne i contenuti è dovuto esclusivamente a un difetto strutturale della memoria. Descartes non ammette che questi contenuti possano trovarsi in maniera inconscia nella mente: era precisamente questa la difficoltà di spiegare l'attività di pensiero nella condizione prenatale. Da queste definizioni risulta che la mente, a cui è connaturato l'attributo del pensiero, ha solo esperienze coscienti, cosa che, come si è visto, Leibniz nega decisamente. Ma c'è di più: di ciascuna di queste esperienze la mente sarebbe *immediatamente* conscia; in altre parole, pensiero e coscienza sarebbero simultanei⁴⁰. Sempre nei *Nuovi Saggi*, Leibniz rifiuta questa affermazione di simultaneità, che accomunerebbe Descartes e Locke, identificando piuttosto la coscienza con la *riflessione* e definendola come «il ricordo di ciò che è accaduto immediatamente prima»⁴¹. Seppur breve, lo scarto tra i due momenti è ritenuto indispensabile⁴². Leibniz concepisce i contenuti del pensiero in modo molto più vitale, complesso e *dinamico*. Naturalmente, questo va ricondotto a una concezione della sostanza completamente diversa da quella cartesiana, come ciò che possiede il proprio principio di unità e di azione. Descartes non poteva ammettere, come si è visto, un'*infinita* serie di tracce sedimentate nella memoria per il fatto di annoverare tra gli attributi essenziali della sostanza quello dell'estensione, vincolandola ai limiti fisici che da tale attributo derivano⁴³. Ian Hacking sintetizza così: «Leibniz proved

infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent» (AT, VII, 246). Si è preferita anche in questo caso la traduzione più recente contenuta in *Opere 1637-1649*, cit., p. 1011.

⁴⁰ Su questo punto, cfr. il classico e, talora, controverso: R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto 1976, 44 e sgg.

⁴¹ «Le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant» (NE II, 27, § 13; A VI, 6, 238). Trad. it. in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 214. D'ora in avanti, semplicemente *Scritti filosofici*, seguiti dal numero del volume e della pagina. A tal proposito, Andreas Blank ha osservato che mentre «according to the theory of reflexive ideas, every idea is simultaneously accompanied by an idea of it, which differs from it only through a 'formal' mode of presentation», la coscienza, per Leibniz «does not simply consist in the 'formal' mode of presentation of an idea, but itself has a temporal structure: Consciousness is the present perception of a previous perception» (A. Blank, *Substance Monism and Substance Pluralism in Leibniz's Metaphysical Papers 1675-1676*, «Studia Leibnitiana», Bd. 33, H. 2 (2001), p. 220).

⁴² Cfr. NE, *Préface*; A VI, 6, 54.

⁴³ Nella corrispondenza col cartesiano De Volder, Leibniz si concentra sulle difficoltà concettuali della teoria della sostanza di Descartes. Oltre a sottolineare che quello dell'estensione è un concetto complesso, Leibniz ne afferma anche l'incompletezza: esso è pertanto incapace di rendere conto dell'essenza della sostanza. Cfr. la lettera datata 24 marzo/3 aprile 1699 di Leibniz a de Volder (A II, 3, 544-551). Ian Hacking ha osservato che è proprio in opposizione alla teoria cartesiana della sostanza che Leibniz giunge a formulare la propria come ciò che è dotato di un 'active principle of unity'. Descartes pone il problema sotto due diversi aspetti: quello della 'creazione' e quello della 'predicazione'. In termini di auto-causalità, solo Dio è sostanza, mentre, se si considera il secondo aspetto, è sostanza tutto ciò che può essere concepito e descritto attraverso un attributo essenziale (Cfr. *Principia philosophiae* I, LI-LIII; AT, VIII, 24-25). Ma c'è un terzo aspetto da considerare: quello della materia. A tal proposito, Hacking conclude: «Although Descartes kept distinct our first two problem (creation and predication) he takes the third, the problem of matter, under the wing of the second. Matter is characterized by the principal attribute of one of the two kinds of substance, namely, extension» (I. Hacking,

that no theory based on extension can account for the laws of motion»⁴⁴; ogni cosa estesa è, infatti, soggetta a limitazione e ogni limitazione implica una forma di passività. Martial Gueroult aveva già messo in luce come la leibniziana teoria della sostanza sia in un rapporto di derivazione con lo studio della dinamica⁴⁵. Le scoperte in ambito fisico hanno a loro volta favorito la concezione dell'armonia, il nocciolo metafisico di una visione dell'universo che rende possibile tutta la complessità, interna ed esterna a ciascun individuo, immaginata da Leibniz. Yvon Belaval ha infatti rilevato come «Dans ce système, le varia a me cogitantur et le cogito sont des principes également premiers, ce que Descartes n'a pas vu»⁴⁶. In ultima istanza, gli errori di Descartes sarebbero tutti riconducibili alla sua incapacità di dar conto, nel suo sistema, delle leggi della dinamica.

Un altro tipo di approccio alla questione della memoria, in età moderna, è stato quello di indagarne il ruolo nell'ambito dell'analisi dei meccanismi dell'autocoscienza e dell'identità personale. Tra i momenti più significativi di questa indagine vi è sicuramente il confronto Locke - Leibniz⁴⁷. Mettendo da parte le considerazioni metafisiche che intervengono in Leibniz, il necessario punto di partenza è senz'altro una preliminare disamina della struttura, del funzionamento e delle relazioni che intercorrono tra sensazione, appercezione, coscienza, riflessione e memoria, per poi passare a stabilire se la continuità tra i contenuti della memoria sia un elemento sufficiente a determinare l'identità di un individuo autocosciente o sia necessaria anche una continuità di tipo ontologico. Per la presente trattazione, si metteranno da parte sia le considerazioni volte a stabilire il grado di attendibilità della memoria, sia quelle relative al suo ruolo

Individual Substance, in *Leibniz, A Collection of Critical Essays*, ed. by H. G. Frankfurt, Notre Dame, 1976, p. 140).

⁴⁴ «The Cartesian thesis was felled not by concepts but by its sheer inability to provide a frame work for dynamics. [...] Descartes's matter is passive. Kinetic Energy was not merely a new concept, but a revolution in the way one conceives dynamics» (I. Hacking, *Individual Substance*, cit., pp. 144, 145).

⁴⁵ M. Gueroult, *Leibniz: Dynamique et Métaphysique*, Paris 1967. Cfr. anche: R. C. Taliaferro, *The Concept of Matter in Descartes and Leibniz*, Notre Dame, 1964; C. D. Broad, *Leibniz: An introduction*, Cambridge 1975, in part. pp. 49-86.

⁴⁶ Y. Belaval, *Étude leibniziennes, De Leibniz à Hegel*, Paris 1976, p. 124. Cfr. anche Id., *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, Paris 1969, p. 107; G. H. R. Parkinson, *The Intellectualization of Appearances*, in *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, ed. by M. Hooker, Minneapolis 1982, p. 4. L'origine di questa tesi è da rintracciare nel *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, 1676, A VI, 3, 508.

⁴⁷ È noto che tale confronto rimase di carattere puramente ideale, prima per la mancata risposta di Locke ai tentativi di Leibniz di entrare in corrispondenza con lui e, successivamente, per la morte del filosofo inglese nel 1704, poco prima che la stesura dei *Nouveaux Essais* fosse terminata. Questo indusse Leibniz a ritardarne la pubblicazione e i suoi *Saggi* non videro la luce prima di sessant'anni, pubblicati postumi. Per una panoramica delle critiche che Leibniz muove a Locke, cfr. la lettera a Burnett del 26 maggio 1706 (G III, 305-308). La letteratura di matrice anglosassone sul tema è molto nutrita. Tra i lavori più letti e discussi: N. Jolley, *Leibniz and Locke*, cit., in part. pp. 125-144; M. E. Bobro, *Self and Substance in Leibniz*, Dordrecht 2004; J. A. Barash, *The Sources of Memory*, «Journal of the History of Ideas», 58, 1997, pp. 707-717.

nella formazione della coscienza della propria identità⁴⁸: l'intento sarà piuttosto quello di indagare e portare alla luce i modi poco manifesti in cui la memoria considerata come pura *funzione* interviene nella definizione delle gerarchie ontologiche del complesso universo leibniziano.

2. La memoria nella definizione del corpo

Quando si affronta la questione della memoria in Leibniz non si può trascurare il suo pensiero giovanile e, in particolare, il fecondo confronto con Thomas Hobbes. È negli scritti giovanili del periodo di Magonza (1668-1672), infatti, che si trova il primo tentativo di definizione del corpo sulla base della relazione mente-memoria. In tale definizione si rivela essenziale la nozione di *conatus*⁴⁹. Nei *Fundamenta praedemonstrabilia* della *Theoria Motus Abstracti* del 1671, Leibniz chiarisce che l'esigenza di ricorrere a tale nozione va ricondotta al problema della spiegazione dell'*origine* del moto corporeo. La questione dell'*origine* e della sua relazione con ciò che è originato ha visto impegnata, in vario modo e con esiti differenti, tutta la speculazione metafisica d'età moderna. In un pensiero come quello leibniziano, caratterizzato da un frequente procedere a priori, la riflessione su questo tipo di relazione presenta immediatamente un'esigenza teorica di distinzione. Se il moto corporeo si sviluppa in un dato spazio e in un dato tempo, non si può ugualmente collocare la sua *origine* in essi e sperare di individuarla per successive scomposizioni. In entrambe le dimensioni, non esiste un segmento lineare da cui, per quanto piccolo, non sia sempre possibile sottrarre una data quantità, seppure infinitesimale. Bisogna dunque collocare l'*origine* del moto altrove, su un piano differente. «Ciò da cui non si può togliere alcuna estensione è inesteso, e dunque l'inizio del corpo, dello spazio, del moto, del tempo sarà o nullo, il che è assurdo, o inesteso»⁵⁰. La dimostrazione della natura immateriale del *conatus* è il primo passo del grande tentativo leibniziano di superamento del dualismo mente-corpo:

Nessun conatus senza moto dura più di un momento, se non nelle menti. Infatti, ciò che nel momento è il conato, nel tempo è il moto corporeo. Qui si apre la porta per proseguire fino alla vera distinzione di corpo e mente, finora non esplicitata da alcuno.

⁴⁸ Cfr. M. E. Bobro, *Is Leibniz's Theory of Personal Identity Coherent?*, «The Leibniz Review», 9, 1999, pp. 117-129. Per una più generale esplorazione, relativamente recente, di questo tema, cfr. B. Williams, *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, New York 1973.

⁴⁹ Il termine è tradotto da Hobbes, nei suoi scritti inglesi, come 'endeavor', cfr. *De Corpore*, XV, 2 e *Leviathan*, VI, I.

⁵⁰ «Cui nihil extensionis adimi potest, inextensum est; initium ergo corporis, spatii, motus, temporis (punctum nimirum, conatus, instans) aut nullum, quod absurdum, aut inextensum est» (*Theoria Motus Abstracti, fund. praed.* 4, A VI, 2, 264). Per questo e tutti i passi della *Theoria Motus Abstracti* di seguito citati si riporta l'unica traduzione esistente, a cura di Francesco Piro: *Leibniz, Harmonia e Conatus. Scritti e frammenti sullo spazio e il movimento*, «Il Centauro», 11-12, 1984, pp. 204-220. Cfr. anche A VI, 2, 171: «Motus autem in tempore minori quolibet dato, intra spatium minus quolibet dato est conatus».

Ogni corpo infatti è una mente momentanea o *priva di ricordo*, perché non può ritenere il proprio *conatus* e quello contrario [...] aldilà del momento⁵¹.

La domanda che inevitabilmente sorge è: in base a quale concetto si possono unificare pensiero e moto? L'analogia chiave in questa unificazione è quella mente-punto fondata sull'idea di *indivisibilità*⁵². In risposta alla concezione hobbesiana del punto come «ciò di cui in una dimostrazione non si calcola né la quantità né una parte»⁵³, qualcosa di non realmente indivisibile ma solo convenzionalmente 'indiviso', Leibniz afferma che si danno *realmente* indivisibili in atto nel continuo fisico, i quali garantiscono la possibilità originaria del movimento: «Il *conatus* sta al moto come il punto sta allo spazio o come l'uno sta all'infinito: è infatti l'inizio e la fine del moto»⁵⁴. Come funzionano questi indivisibili? Per il principio d'inerzia così come inteso da Leibniz, ogni corpo non turbato dall'intervento di cause esterne tende a perseverare nel proprio stato di quiete o di moto mantenendo costanti, in caso di moto, velocità e direzione⁵⁵. I diversi stati di moto si propagano in tutto ciò che incontrano attraverso urti elastici, il cui risultato è l'accrescimento o la diminuzione della velocità iniziale dei corpi coinvolti. Ma un mero calcolo algebrico è incapace di fornire un'adeguata spiegazione del *conatus* risultante dall'urto, in quanto non tiene conto di fattori fondamentali quali la direzione e il verso. Il *conatus* risultante sarà invece l'esito di una sintesi o, più propriamente, della *composizione* e dell'*armonia* tra i *conatus* intervenuti⁵⁶. La propagazione è possibile grazie alla coesione dei corpi, che nell'urto «si premono, o si spingono» nel tentativo di penetrarsi⁵⁷. Il dato essenziale da registrare è che, in un dato istante e in un dato punto dello spazio, si incontrano sollecitazioni al moto diverse, le quali sono esattamente i *conatus*

⁵¹ «Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium [...] non retinet ultra momentum» (ivi, *fund. praed.* 17, A VI, 2, 266). Cfr. anche la lettera del marzo 1671 a Oldenburg (A II, 1, 147) e quella del novembre dello stesso anno ad Arnauld (A II, 1, 279). La traduzione di questo passo è tratta da F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., p. 57.

⁵² Il termine 'indivisibile' è chiaramente ispirato dalla *geometria indivisibilium* di Bonaventura Cavalieri. Questo emerge dalla definizione del punto che Leibniz dà nel quinto dei fondamenti della *Theoria Motus Abstracti*, in cui si richiama proprio al «metodo di Cavalieri», benché quest'ultimo escludesse esplicitamente il problema del continuo (A VI, 2, 265).

⁵³ «Id cujus neque quantitas neque pars ulla inter demonstrandum computatur» (T. Hobbes, *De Corpore*, III, XV, 2). Trad. it. in Id., *Elementi di filosofia*, a cura di A. Negri, Torino 1972, pp. 239-240.

⁵⁴ «Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus» (*Theoria Motus Abstracti, fund. praed.* 10, A VI, 2, 265).

⁵⁵ La formulazione leibniziana del principio d'inerzia, critica nei confronti di quella huygeniana (e cartesiana) che considera la quiete un caso particolare di moto, è esposta nei fondamenti (6-10) della *Theoria Motus Abstracti* (*ibid.*)

⁵⁶ «Omnis motus est compositio conatuum» (*De conatu et motu, sensu et cogitazione*, 1671, A VI, 2, 282).

⁵⁷ «corpora quae se premunt vel impellunt, cohaerent» (A VI, 2, 267).

descritti da Hobbes⁵⁸. E tuttavia, come Francesco Piro ha osservato, Leibniz si è servito della tesi hobbesiana che ogni urto avviene tra *conatus*, cioè sforzi o *moti* incipienti, contrari «per negare ogni consistenza ontologica alla materia inerte»⁵⁹. Il passo decisivo, a cui tutta la teoria della *realtà* dei punti prepara il terreno, sarà quello di «stabilire la possibilità di ‘menti durevoli’ e cioè di soggetti persistentemente autocausali»⁶⁰: «in mente omnes conatus durant»⁶¹ ed essa sola, pertanto, è in grado di armonizzarli⁶². Dopo aver definito il corpo *per viam negationis* rispetto alla memoria, ora Leibniz, specularmente, dimostra che si può fare lo stesso con la mente rispetto al moto: «qualunque cosa, allorché possiede un conato senza moto, è una mente»⁶³. La disputa con Hobbes sulla natura del *conatus* è interamente volta a criticare la sua concezione materialistica della realtà, tale che «dalla sola grandezza, forma e senso del movimento si possa far derivare la memoria, l’intelletto, la volontà e la coscienza»⁶⁴. *Conatus* (come causa del moto) e memoria (qui considerata in luogo del più completo concetto di autonomia) sono gli elementi chiave per la sostanzializzazione delle menti, dalla quale deriverà una progressiva fenomenizzazione dei corpi⁶⁵. Non volendo spingerci così avanti, è opportuno tornare all’analisi della nozione di *conatus*. Gueroult ha osservato che quella costruita da Leibniz è una fisica delle ‘opposizioni reali’⁶⁶, ma ciò che qui è indispensabile rimarcare è l’importanza, nella fisica e nell’ontologia leibniziane, della capacità che i *conatus* hanno di *durare*. Solo grazie a questa capacità è possibile la conservazione dell’efficacia e della varietà delle spinte: la mente, attraverso la facoltà memorativa, garantisce la possibilità di un moto complesso, di un’interazione diversa dei *conatus* e di una diversa efficacia del loro urto. «Nelle menti durano tutti i *conatus*, ma quello prevalente non viene scelto con l’addizione e la sottrazione: si sceglie quello più

⁵⁸ Cfr., a tal proposito, H. R. Bernstein, *Conatus, Hobbes and the Young Leibniz*, «Studies in History and Philosophy of Science», 11, 1980, pp. 25-37.

⁵⁹ «Ecco dunque come Leibniz adegua in effetti la sua concezione ancora hobbesiana della causalità e la sua teoria delle menti-principio di azione» (F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., p. 57).

⁶⁰ F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., p. 57.

⁶¹ *De conatu et motu, sensu et cogitazione*, A VI, 2, 282.

⁶² Eugenio Colorni, nella sua esposizione della filosofia di Leibniz, ha osservato che l’estendersi del *conatus* «nel tempo (sotto forma di memoria) dà luogo allo spirito» (G. W. Leibniz, *La monadologia, preceduta da una esposizione antologica del sistema leibniziano*, a cura di E. Colorni, Firenze 1935, p. 60).

⁶³ «Quicquid aliquando conatum habet sine motu, mens est» (ivi, A VI, 2, 285).

⁶⁴ «quomodo ex sola magnitudine, figura et motu sensus, memoria, intellectus, voluntas, conscientia, derivari possit» (*De schismate*, 1683, A IV, 3, 258). Traduzione mia.

⁶⁵ Già in precedenza, Leibniz aveva avanzato l’idea che una materia esiste soltanto in moto, aprendosi alla possibilità di una sua dissoluzione fenomenistica. Cfr. *De rationibus motus* 1669-1670 (A VI, 2, 157 e sgg.) e i passi riportati in A VI, 2, 279-280). Progressivamente Leibniz si convincerà che anche il moto sia un puro fenomeno, così come lo è il corpo che ne è il soggetto. Cfr. *Distinctio mentis et corporis* del 1677-1678 (A VI, 4B, 1638) e i tre scritti contenuti in A VI, 4B, 1463-1465.

⁶⁶ M. Gueroult, *Leibniz: Dynamique et Métaphysique*, cit., p. 18.

armonico»⁶⁷. Tale 'scelta' è operata dalle menti solo grazie alla permanenza di una molteplicità di *conatus* nella memoria. Anche negli scritti maturi si ritrova la stretta relazione tra memoria e azione complessa, sempre nel contesto di una comparazione tra corpo e mente. Nelle osservazioni sull'articolo «Rorarius» estratto dall'edizione del 1702 del *Dictionnaire* di Bayle, Leibniz specifica che la materia si limita a mantenere la direzione del moto secondo la retta tangente. Diversamente,

essendo [la mente] una vera sostanza, [...] si ricorda, [...] (confusamente s'intende) di tutti i suoi stati precedenti e ne è affetta. Conserva non soltanto la direzione come l'atomo, ma anche la legge del cambiamento di direzione [...] ciò che l'atomo non è capace di fare⁶⁸.

Leibniz definisce la mente come un indivisibile e vede la memoria come uno spazio interno in cui confluiscono infiniti *conatus*. Negli scritti di questi anni, egli tende ad avvicinare l'*agere in se ipsum* e la scelta dell'azione armonica mediante il forte rapporto pensiero-senso. Scopriamo a tal proposito la parte sopra omessa nella citazione del celebre passo sulla natura del corpo come *mens momentanea*:

Perché infatti vi sia la *sensazione* e il *piacere* e il *dolore*, senza i quali non vi è sensazione, è necessaria l'azione e la reazione di due cose, la comparazione e la successiva armonia.

Il corpo non può assolvere a questa funzione armonizzatrice in quanto «manca di memoria, manca di sensazione delle proprie azioni e passioni, manca di ricordo»⁶⁹. Va qui osservato come questa affermazione sia perfettamente coerente con la definizione di sensazione che si ritroverà in uno scritto datato molti anni dopo: «La sensazione, infatti, è una percezione che implica qualcosa di distinto ed è congiunta con l'attenzione e la memoria»⁷⁰. Oltre alle semplici interazioni, dunque, è indispensabile la memoria che si ha di queste, per poter effettuare le comparazioni attraverso cui la sensazione si determina, specificandosi come 'piacere' o 'dolore'. Questa capacità di sintesi del molteplice nell'unità è

⁶⁷ «In mente omnes conatus durant, nec eligitur aliquis addendo aut subtrahendo, sed is qui est ἁρμονικωτάτος» (A VI, 2, 282).

⁶⁸ «Comme elle est une véritable substance, elle se souvient pour ainsi dire (confusement, s'entend) de tous ses états précédens [...]. Elle ne garde pas seulement sa direction, comme fait l'atome, mais encore la loi de changemens de direction [...], ce que l'Atome n'est point capable de faire» (G IV, 543- 544). Trad. it. in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari 1963, p. 275.

⁶⁹ «(Duobus enim, actione et reactione, seu comparatione ac proinde harmonia, ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) [...] ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione» (*Theoria Motus Abstracti, fund. praed.* 17, A VI, 2, 266).

⁷⁰ «Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est» (*Commentatio de anima brutorum*, G VII, 330, datato 1710 da Gerhardt). La traduzione di questo passo si trova in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di O. Bianca, 2 voll., Milano, vol. I, p. 725.

appunto *armonia*. Le teorie fisiche della *compositio conatum*, dell'urto come urto elastico, del movimento come mutamento graduale accompagnato da costanti interazioni tra le parti nel continuo, elaborate nel 1671, sono funzionali alla formulazione di una fisica (oltre che di un'etica⁷¹) dell'azione armonica regolata dalle leggi dell'*Oeconomia Mundi*, e trovano il loro autentico fondamento in una teoria della mente come armonizzatore di complessità.

Quanto detto finora è stato volto a mostrare l'importanza del ruolo della memoria nell'attribuzione di autonomia che marca la differenza tra mente e corpo e fonda la sostanzialità della prima, preliminare a qualunque successiva categorizzazione. Nella seconda parte di questo paragrafo, in particolare, si è tentato di mettere in luce l'originalità del condurre una simile operazione partendo da considerazioni di carattere fisico e di far emergere le ragioni leibniziane della definizione del *conatus* come *Porta philosophiae*⁷².

3. Memoria e sostanze⁷³

Leibniz n'a pas composé un traité sur la memoire ou sur la conscience; [...] et pourtant, il en parle presque partout, dans les brouillons de jeunesse comme dans les oeuvres de maturité⁷⁴.

⁷¹ Si vedano i coevi *Elementa juris naturalis*, 12.5 in A VI, 1, 465-480.

⁷² Tale definizione si ritrova nel primo abbozzo della sua *Hypothesis physica nova* (A VI, 2, 332). La teoria della *compositio conatum* si rivelerà inoltre di particolare rilievo per la costituzione di un'etica e di una teoria dell'azione politica che prende le mosse da quella hobbesiana ma, sempre tralasciando gli assunti metafisici della visione leibniziana, è animata da interessi dimostrativi diametralmente opposti. Cfr. su questo tema: R. J. Mulvaney, *The Early Development of Leibniz's Concept of Justice*, «Journal of the History of Ideas», 29, 1968, pp. 53-72; L. Basso, *Giustizia e politica in Leibniz*, «Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas», 3, 2015, pp. 228-255. Id., *Leibniz, critique de Hobbes. La politique moderne entre liberté et souveraineté*, in *Leibniz Lecteur Critique De Hobbes*, éd. par É. Marquer e P. Rateau, Montréal 2017, pp. 295-306; F. Piro, *Leibniz and Ethics: the Years 1669-1672*, in *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, ed. by S. Brown, Dordrecht 1999, pp. 147-167; G. MacDonald Ross, *Leibniz's Debt to Hobbes*, in *Leibniz and the English-Speaking World*, ed. by P. Phemister and S. Brown, Dordrecht 2007, pp. 19-33.

⁷³ È forse opportuno chiarire che la classificazione delle sostanze che seguirà è tutta incentrata sui modelli ontologici presentati nei *Nouveaux Essais* e nella *Monadologie*. Si è volutamente scelto di omettere l'analisi delle ragioni alla base della sua esigenza di sostanzializzare il creato e di evitare un'indagine sugli eventuali cambiamenti occorsi nella sua concezione della sostanza. Si è altresì scelto di non inserire, in un quadro già molto ricco, l'esame delle conseguenze derivanti dall'assunzione della visione 'funzionalista' della sostanza proposta da Ernst Cassirer (cfr. in part. Id., *Cartesio e Leibniz*, Roma-Bari 1986), sebbene la presente trattazione abbia tratto da tale visione un fondamentale spunto di riflessione. Assumendo la visione 'funzionalista' come sfondo teorico, questa analisi della memoria potrebbe semplicemente essere formulata in altri termini senza che la sua validità ne risulti in alcun modo alterata: infatti, non è irragionevole pensare che ogni facoltà possa essere considerata come una parte della funzione completa che è la sostanza. Una volta eliminate tutte le distinzioni ontologiche e assunta una concezione della sostanza come pura 'funzione', cioè come legge «che contiene e riproduce in un'unità relazioni valide tra i fenomeni» (ivi, p. 267), le differenze legate all'attività memorativa nei diversi tipi di sostanza si esprimerebbero semplicemente in variazioni di ricchezza e complessità nella funzione di riferimento.

⁷⁴ E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit., p. 9.

L'unico vero tentativo di offrire un compendio, o addirittura una sintesi, della concezione leibniziana della memoria fu quello di Émilienne Naert, che risale ormai al 1961. Manca, nella letteratura recente, una trattazione sistematica del suo ruolo nella filosofia di Leibniz. Circoscrivendo il campo d'indagine allo specifico ruolo della memoria nella definizione di gerarchie ontologiche tra le sostanze, invece, la letteratura secondaria si caratterizza per un'estrema mancanza di chiarezza. Ciò è dovuto, innanzitutto, alla grande oscurità, anche terminologica, che circonda la questione in sé. Guardando alle varie definizioni che Leibniz dà di 'memoria', ci si accorge, infatti, che esse non sono chiare e accurate come si avrebbe ragione di sperare. Il loro campo di applicazione spazia dalla totalità delle sostanze a insiemi ben circoscritti di queste. In particolare, la confusione aumenta quando ci si accorge che in molti scritti il termine memoria sembra utilizzato come equivalente di 'coscienza'. Gran parte della letteratura secondaria ha infatti preferito adottare la capacità coscienziale come metro di categorizzazione delle sostanze. A partire da tale adozione, le linee di distinzione sono state principalmente due, collocate su due livelli diversi: una secondo cui la coscienza distinguerebbe gli spiriti più alti dalle *anime* semplici; un'altra secondo cui la coscienza distinguerebbe le anime semplici dalle monadi brute. In tempi relativamente recenti, la letteratura secondaria sul tema sembra essere stata appannaggio dei cosiddetti 'higher order theorists', i quali, a partire dal concetto base di coscienza, sono andati avanti a fondare quelli complessi di riflessione e appercezione⁷⁵. Tuttavia, Mark Kulstad ha ammesso che la natura di questa preferenza per la coscienza rispetto alla memoria non ha un fondamento concettuale ma è puramente terminologica, e che addirittura *tutti* i termini comunemente impiegati in tale discorso designano in realtà la stessa cosa: «Whether this activity is called memory, apperception, consciousness, or reflection, is perhaps not so important, for in the end all refer to the mind's second-level or reflective awareness of its own perceptions»⁷⁶. Secondo Larry M. Jorgensen, uno dei maggiori problemi degli 'higher order theorists' deriva proprio dalla relazione costitutiva individuata da questi tra coscienza e percezioni di ordine superiore e dunque tra l'attività di coscienza e lo stato cosciente o attività riflessiva. Egli identifica questo problema come un 'problema di estensione'. L'assunto di partenza della sua critica consiste nel pensare che la teoria leibniziana dell'espressione universale implichi un'attività coscienziale da parte di *tutte* le sostanze, le quali, se esprimono l'universo, esprimono presumibilmente anche se stesse e i loro stati mentali. A partire da questa premessa, egli deduce che, coniugando attività coscienziale e percezioni di ordine superiore, gli 'higher order theorists' rendono queste ultime *costitutive* dell'ontologia leibniziana: «and so, if consciousness is explained and constituted by the presence of a higher-order perception, then all mental states will be conscious mental states and all substances

⁷⁵ Si prenda ad esempio il già citato M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*.

⁷⁶ Ivi, p. 39.

will be conscious substances»⁷⁷. Dal confronto tra queste due posizioni, emerge un'essenziale differenza nell'estensione che si attribuisce alla facoltà coscienziale, nonché nella definizione del termine 'coscienza'. La critica di Jorgensen muove dal fatto di considerare la coscienza non come attività necessariamente implicante un grado di 'consapevolezza' dei propri stati, ma in un senso molto più ampio e generico, facendovi rientrare qualunque attività *psichica*, anche la più remota ed elementare, senza nessuna attinenza alla reale capacità delle sostanze di essere *coscienti*. Chi scrive ritiene che tale considerazione, pur avendo una validità che meriterebbe di essere analizzata in altra sede, non rispecchi il senso effettivamente inteso da Leibniz quando parla di 'coscienza'. Per sgombrare allora il campo da ambiguità e fraintendimenti, si terranno fermi nella presente argomentazione due assunti fondamentali: 1) la coscienza, nel senso qui inteso, implica sempre la consapevolezza delle proprie percezioni; 2) essa, nel suddetto senso, non è una facoltà posseduta da tutte le sostanze ed è pertanto inadeguata come funzione, poiché non abbastanza radicale ed estesa, a definire positivamente le gerarchie ontologiche dell'universo leibniziano rappresentato negli scritti della maturità. Una definizione positiva, infatti, presuppone che vi sia una proprietà, un grado zero, comune a tutti gli elementi che si intende definire all'interno di un dato sistema. Si potrebbe obiettare che Leibniz connette *strettamente* le due funzioni di coscienza e memoria. Si prenda ad esempio il *De Obligatione Credendi*, in cui scrive che «*conscientia est nostrarum actionum memoria*»⁷⁸. La cosa che qui si osserva immediatamente è che la coscienza è considerata nel significato poc'anzi assunto ed è identificata con un particolare tipo di memoria: quella delle nostre azioni. L'identificazione tra le due funzioni è dunque possibile a) solo in creature capaci di azione e b) solo rispetto a un particolare tipo di memoria, che è appunto quella cosciente.

Si vuole allora provare a verificare se la funzione della memoria possieda la radicalità e l'estensione necessarie all'intento definitorio prima dichiarato. La teoria dei concetti completi, sviluppata a partire dalla necessità di un principio d'individuazione, ci assicura senz'altro che tutte le sostanze siano caratterizzate dal fatto di recare in sé «le tracce di tutto ciò che gli è accaduto ed i segni di tutto ciò che gli accadrà, nonché le tracce di tutto ciò che accade nell'universo»⁷⁹. Essendo queste tracce una forma rudimentale di memoria, sembrerebbe che

⁷⁷ L. M. Jorgensen, *Leibniz on Memory and Consciousness*, «British Journal for the History of Philosophy», 19, 2011, pp. 887-916.

⁷⁸ *De Obligatione Credendi* (1677), A VI, 4D 1, 2151. Leibniz lo ripete anche nelle *Table de définitions* (1702-1704) in *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, éd. par Louis Couturat, Paris 1903, p. 495. Cfr. anche il *Dialogus inter theologum et misosophum* (1677-1679?): «*memoria sive conscientia nobis dicet...*» (A VI, 4, 2216).

⁷⁹ *Discours de Métaphysique*, §VIII; A VI, 4, 1541. A tal proposito, Michel Fichant, adottando un procedimento *deduttivo*, inverso rispetto a quello qui utilizzato, ha rilevato come il principio d'identità degli indiscernibili, già ravvisabile nella *Meditatio de principio individui* del 1676, *obblighi* Leibniz «a dare a ogni entità reale un certo grado di percezione e di memoria» (M. Fichant, *La costituzione del concetto di monade*, in *Monadi e monadologie: il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Salerno, 10-

tale funzione riesca ad accomunare la totalità delle sostanze. Trovato un terreno comune, si può dunque passare ad effettuare distinzioni interne: l'ipotesi di partenza è che a tanti tipi di memoria corrispondano altrettanti tipi di sostanze.

La cifra di distinzione tra i diversi tipi di memoria è data dai diversi termini che Leibniz impiega per riferirvisi, ma è doveroso precisare che, fatta eccezione per i *Nouveaux Essais*, egli non li ha mai utilizzati con un intento manifestamente o rigidamente definitorio, per cui saranno sempre rintracciabili delle discrepanze.

Quando si riferisce alle infinite conoscenze, che sono tracce, percezioni, coscienti o meno, Leibniz sostiene che «c'est à la mémoire de les garder»⁸⁰. Nulla lascia pensare che questo tipo di memoria debba necessariamente connettersi ad altre funzioni cognitive: il conservare una percezione inconscia nella *mémoire* non richiede che vi sia annessa una capacità di *evocazione* della stessa. L'assunto di partenza della riflessione leibniziana sulla memoria e, più in generale, della sua teoria della conoscenza, è che tutte le sostanze sono percettive. Quelle che possiedono unicamente questo tipo di memoria, semplice capacità di *ritenzione* di percezioni, sono appunto sostanze semplici e vanno definite con «il nome generale di monadi o entelechie»⁸¹. Incapaci di dirigere l'attenzione su una percezione, e di averne dunque di distinte, esse versano in un perpetuo stato di 'stupore'⁸². È la *mémoire*, dunque, che conserva, ritiene, le infinite percezioni. A questo livello, l'attività è puramente percettiva e non *sensitiva*:

Je dirai que c'est sensation lorsqu'on s'aperçoit d'un objet externe, que la réminiscence en est la répétition sans que l'objet revienne ; mais quand on sait qu'on l'a eue, c'est souvenir⁸³.

La sensazione è definita da Leibniz come una forma di appercezione, vale a dire una percezione cosciente. Questo è uno dei punti che hanno reso possibili diverse interpretazioni della teoria leibniziana della conoscenza. Fin dai *Nouveaux Essais*, egli ha lasciato intendere che l'appercezione mettesse capo a un atto riflessivo. Ciò viene poi apertamente confermato nei *Principi della Natura e della Grazia*:

È opportuno distinguere fra: α) la percezione, che è lo stato interiore della monade che si rappresenta le cose esterne, e β) l'appercezione, che è la coscienza o conoscenza riflessiva di tale stato interiore⁸⁴.

12 giugno 2004), a cura di B. M. D'Ippolito, A. Montano, F. Piro, Soveria Mannelli 2005, p. 101).

⁸⁰ *NE I*, 1, §5; A, VI, 6, 77.

⁸¹ *Monadologie*, §19; G VI, 610. Esse vanno distinte da quelle che invece si chiamano «anime».

⁸² Cfr. G VII, 330. Ma anche *Monadologie*, §24; G VI, 611, in cui lo definisce «étourdissement».

⁸³ *NE II*, 19, §1; A VI, 6, 161; tr. it. *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2011, p. 371.

⁸⁴ «Il est bon de faire distinction entre la perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes; et l'apperception, qui est la conscience, ou la connaissance reflexive, de cet état intérieur» (*Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, § 4; G VI,

Dove risiede la difficoltà? Da quanto sopra riportato, sembrerebbe che ogni sensazione, quindi ogni percezione cosciente, e come tale passibile di rievocazione, implichi una riflessione; ma è altresì acclarato che Leibniz riconosca la sensazione alle anime animali. Sono dunque gli animali capaci di riflessione? La questione è quantomeno controversa: la letteratura secondaria sul tema si è divisa tra i sostenitori di un rapporto di necessaria implicazione tra memoria e riflessione (nella sua problematica identificazione con l'appercezione) e i sostenitori della possibilità di una loro disgiunzione⁸⁵. Tale questione si rivela di particolare rilievo, prevedibilmente, proprio nella discussione sul tema della memoria negli animali. I sostenitori della strutturale congiunzione di memoria e riflessione accordano agli animali una forma di appercezione; essi rifiutano la tesi 'classica', che nega loro qualunque capacità riflessiva e che interpreta sulla base di questa negazione la celebre frase della *Monadologia* secondo cui la memoria, in queste anime, sarebbe pura «concatenazione che imita la ragione»⁸⁶. A un'attenta analisi, i testi leibniziani forniscono materiale di supporto a entrambe le posizioni. Tuttavia, a partire dal fatto che più volte, nei *Nuovi Saggi*, Leibniz parli apertamente di 'appercezione' in riferimento alle bestie, si può forse trovare una terza via che consenta di intendere diversamente il senso di quella 'concatenazione', mantenendo, al contempo, la disgiunzione tra questo tipo di appercezione e l'attività riflessiva vera e propria. Si può infatti supporre che, dai *Nuovi Saggi* in poi, egli maturi una visione più articolata, che attribuisce una forma di appercezione alle monadi dotate di un'attività percettiva complessa. Assumiamo come punto di partenza la seguente considerazione:

Le bestie non hanno intelletto, almeno in questo senso [come capacità d'intendere, ndr.], nonostante abbiano la facoltà di appercepire le impressioni più notevoli e più distinte – come per esempio il cinghiale che si accorge di una persona che gli grida contro e punta dritto su questa persona, mentre prima non ne aveva avuto che una semplice percezione⁸⁷.

600; tr. it. *Principi razionali della Natura e della Grazia in Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2004, p. 41).

⁸⁵ Per i primi, si faccia riferimento a M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, cit. e R. J. Gennaro, *Leibniz on Consciousness and Self-consciousness*, in *New Essays on the Rationalists*, ed. by R. J. Gennaro and C. Huenemann, New York 1999, pp. 353-371 (quest'ultimo, per la verità, individua tre tipi di appercezione e ritiene che solo l'ultimo si identifichi con la riflessione, e che quindi ciò che accomuna tutti i tipi di memoria sia in realtà l'appercezione). Per i secondi, a É. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit.; R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto and Buffalo 1976; Y. Belaval, *Étude leibniziennes*, cit.

⁸⁶ «La mémoire fournit une espèce de consecution aux âmes, qui imite la raison» (*Monadologie*, § 26; G VI, 611).

⁸⁷ «Les bestes n'ont point d'entendement, [...] quoique elles ayent la faculté de s'appercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'aperçoit d'une personne qui luy crie, et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue» (*NE* II, 21, § 5; A VI, 6, 173; tr. it. *Nuovi Saggi*, p. 405). Cfr. anche il passo in *NE, Préface*, in cui Leibniz descrive la morte come lo stato in cui le percezioni cessano di essere distinte «et se réduisant à un état de confusion dans les animaux qui suspend l'apperception» (A VI, 6, 55).

Leibniz parla di *appercezione* in riferimento alla memoria animale quando si riferisce a impressioni più intense, e quindi più distinte, che questi sarebbero capaci di registrare. Si osservi ora quanto precisato nel § 27 della *Monadologia* (immediatamente successivo a quello in cui è riportato il celebre passo della ‘concatenazione’) sui meccanismi della memoria nell’animale:

La forte immaginazione che lo colpisce e che lo agita dipende o dall’intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Infatti, spesso una forte impressione fa, d’un colpo, lo stesso effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni di mediocre intensità reiterate⁸⁸.

Si può allora immaginare che il ritornare di Leibniz su questa facoltà degli animali di percepire secondo diversi gradi di intensità e distinzione sia nata dall’esigenza di spiegare e chiarire a posteriori quel primo riconoscimento di *appercevitività*. Tutte le creature sono percettive, ma a un livello immediatamente superiore troviamo quelle *senzienti*, cioè capaci di sensazione, dotate di una forma di appercezione che potremmo chiamare ‘di primo livello’⁸⁹. Questo tipo di attività, in questo tipo di sostanze, è necessariamente circoscritta all’ambito della sensazione (*i. e.* della percezione cosciente), non essendole correlata la capacità di far emergere percezioni inconsce e operare sulla base di queste. In effetti, tali sostanze non possiedono neanche una capacità di rievocazione autonoma delle *sensazioni*. La capacità di rievocazione autonoma, che Leibniz chiama *réminiscence*, consiste nel far riaffiorare alla coscienza una sensazione passata indipendentemente dalla presenza attuale dell’oggetto esterno che l’ha indotta la prima volta. Essa, secondo la posizione esposta da Leibniz nella sua ultima opera, che possiamo pertanto assumere come definitiva, non pertiene agli animali. Sempre nel §26, infatti, egli scrive:

Noi vediamo che gli animali, avendo la percezione di qualcosa che li colpisce, e di cui hanno avuto già un’altra volta percezione simile, aspettano, per la rappresentazione della loro memoria, ciò che vi andava congiunto in quella percezione precedente, e son condotti a sentimenti simili a quelli che avevano avuto allora. Per esempio, mostrando il bastone a un cane, esso ricorda il dolore che gli ha causato, e abbaia o fugge⁹⁰.

⁸⁸ «Et l’imagination forte qui les frappe et emeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes; car souvent une impression forte fait tout d’un coup l’effet d’une longue habitude ou de beaucoup de perceptions mediocres reitérées» (G VI, 611).

⁸⁹ Kulstad ha suggerito che sensazione e appercezione non vadano mai disgiunte. Cfr. M. Kulstad, *Leibniz, Animals, and Apperception*, «Studia Leibnitiana», 13, 1981, pp. 25-60. Jorgensen ha osservato come il corrispondente latino del francese «apperception» sia «experientia» (L. M. Jorgensen, *Leibniz on Memory and Consciousness*, cit., p. 904). Per una trattazione specifica sul concetto di appercezione, cfr. D. Poggi, *Apperception, appercevoir, s’appercevoir de*. Evolution d’un terme et d’une fonction cognitive, «*Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*», 3, 2015, pp. 257-287.

⁹⁰ «C’est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s’attendent, par la représentation de leur mémoire, à ce qui y a été joint dans cette perception precedente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu’ils avaient pris alors. Par exemple, quand on montre le bâton

Gli animali non possiedono, dunque, questa capacità di rievocare *autonomamente* sensazioni passate: la rievocazione avviene sempre per la rappresentazione, nel presente, di un oggetto esterno in relazione al quale determinate sensazioni sono state percepite la prima volta. Sulla base dello stesso passo, Larry M. Jorgensen ha ritenuto invece che si potesse attribuire sensazionalmente agli animali la facoltà della reminescenza, concependo quest'ultima come il meccanismo *automatico* di ogni 'richiamo' o 'rievocazione' di sensazioni. Avrebbe potuto essere così, se Leibniz non avesse aggiunto che la facoltà indicata con questo nome funziona «sans que l'objet revienne», aggiunta della quale Jorgensen non ha reso ragione⁹¹. Tuttavia, è vero che la memoria della *sensation*, che deriva dal modo in cui i *sensi* vengono colpiti da un oggetto esterno, presuppone la *rappresentazione* dell'oggetto, il suo *riconoscimento*, la *comparazione*, la successiva *associazione* della rappresentazione presente a quella passata e alle sensazioni ad essa legate. In virtù di ciò, la questione può essere così sintetizzata: Leibniz si discosta essenzialmente da Descartes sul tema della sensazione animale, riconoscendo che essa mette capo a un'*anima*. Le anime sono infatti definite, nel celebre §19 della *Monadologia*, come «quelle sostanze in cui la percezione è più distinta e accompagnata da memoria»⁹². Tale definizione permette di individuare un primo livello di distinzione ontologica: infatti, le sostanze semplici, a cui si attribuisce il nome generale di 'monadi' o 'entelechie', «non posseggono che la sola percezione». Le anime animali sono dotate di una forma di appercezione che consente la rievocazione *indotta* di sensazioni passate. La sensazione traccia dunque una prima importante linea di demarcazione tra le sostanze.

Ora, la capacità degli animali di rievocare sensazioni passate, essendo appunto 'indotta', non è identificabile con la *réminiscence* propriamente detta. È evidente, pertanto, che all'ultimo e più completo livello della memoria corrispondono le sostanze capaci della suddetta *réminiscence*. Essa consiste nella capacità di richiamare alla mente una percezione cosciente, cioè una *sensazione*, o di *attualizzarne* una incosciente. Il meccanismo leibniziano della reminescenza è intriso di aristotelismo, benché dichiaratamente platonico nei presupposti⁹³. In

aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient» (G, VI, 611). Lo stesso esempio si ritrova anche nella *Commentatio de anima brutorum*, G, III, 331.

⁹¹ Cfr. L. M. Jorgensen, *Leibniz on Memory and Consciousness*, cit., pp. 896-898.

⁹² G VI, 610.

⁹³ Cfr. Aristotele, *De memoria et reminiscencia*, in *Parva naturalia*, 449b - 453b. In questo testo, Aristotele aveva distinto la memoria che l'uomo ha in comune con l'animale dalla reminescenza che è propriamente umana. Quest'ultima è un'attività intellettuale, un ragionamento e una ricerca. Tale ricerca è condotta dall'intelletto, il quale istituisce collegamenti nel tentativo di rievocare ricordi passati. Il distacco da Aristotele si consuma, ovviamente, sulla questione delle idee innate, diametralmente opposta alla concezione dell'anima come *tabula rasa*. Si vedano gli esiti del confronto che Leibniz fa tra il proprio sistema e quello di Locke: «en effet, quoique l'Auteur de l'Essai dise mille belles choses, que j'applaudis, nos systemes different beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote et le mien à Platon [...]. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'Essai, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de

ogni caso, e prevedibilmente, esso non è sufficiente, da solo, a segnare una netta distinzione ontologica tra le sostanze. A conferma di ciò, in chiusura del passo in cui vengono definite sensazione e reminiscenza, si trova esplicitamente delineato un ultimo e decisivo aspetto della memoria: *le souvenir*, capace di rendere conto della complessità che si conviene alla categoria più alta di sostanze. Esso descrive un tipo di memoria *riflessiva* che consente di ascrivere l'atto memorativo e il suo contenuto a un 'sé' che lo riconosca come proprio. Questo tipo di memoria opera attraverso quel *riferimento a un sé* che, nel *Discorso di Metafisica*, è indicato da Leibniz come il fondamento dell'identità *morale*. In vista della tutela di questa identità, *le souvenir* consente di operare l'indispensabile distinzione tra continuità dell'autocoscienza e semplice continuità dell'esistenza. Per l'individuo che non potesse riconoscersi come il medesimo in condizioni mutate, anche lo *status* di re della Cina non avrebbe ragioni di essere desiderato⁹⁴.

Si potrebbe osservare che il discorso leibniziano si attesta su distinzioni di principio, senza descrivere nel dettaglio il funzionamento dei meccanismi individuati. La *réminiscence* consente di ricordare le sole *sensazioni* passate in modo autonomo, senza che le siano *indotte* dalla rappresentazione presente di un oggetto esterno⁹⁵, ed è dunque propria delle anime intelligenti, che sono in grado di ricordare gli oggetti delle rappresentazioni connesse a tali sensazioni in qualsiasi momento, indipendentemente dall'occorrenza presente. *Le souvenir* fonda e fa emergere la natura *soggettiva*, riferita a un sé, di tali rappresentazioni. Ma come funziona invece per le semplici *percezioni inconse*? Si è detto che queste possono prima o poi riuscire ad affiorare alla coscienza e che sono alla base del principio d'individuazione delle sostanze. Ciò che va osservato è il fatto che esse operano sottotraccia a formare

l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes reveillent seulement dans les occasions, comme je crois avec Platon» (*NE, Préface*, A VI, 6, 47, 48). Cfr. J. A. Barash, *The Sources of Memory*, cit..

⁹⁴Cfr. *Discours de Métaphysique*, §34, A VI, 4, 1584. «Le thème de toutes ces réflexions sur la mémoire et la conscience de soi chez Leibniz est l'idée de continuité dans l'interiorité de la monade pensante» (E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit., p. 11). La memoria che permette il riconoscimento della propria identità morale, sul piano dell'individuo, dipende interamente dalla continuità della propria autocoscienza. Sul piano del giudizio divino, l'identità morale si considera semplicemente come «ciò che rende passibile di pena e di ricompensa», indipendentemente dal riconoscimento dell'individuo, dalla memoria e dalla continuità dell'autocoscienza: se un individuo è conscio di sé *nel momento* in cui compie un'azione, la pena o la ricompensa non tengono conto del fatto che successivamente non la ricordi. I casi meglio esemplificativi di queste due condizioni sono quelli del sonnambulo e della persona affetta da amnesia. Si veda a tal proposito la controversia con Locke nei *Nouveaux Essais*, che tiene conto anche delle implicazioni giuridiche della mancanza di continuità nella memoria delle proprie azioni (soffermandosi sul tema della loro imputabilità), affrontata anche in E. Curley, *Leibniz on Locke on Identity*, in *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, cit., pp. 314-319.

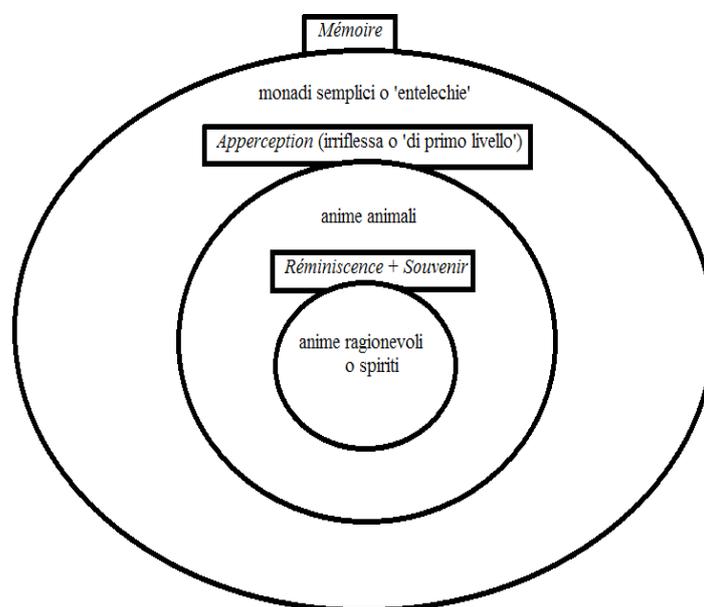
⁹⁵R. J. Gennaro ha osservato: «there is the rather robust 'episodic' memory which involves consciously thinking about oneself experiencing something in the past» (R. J. Gennaro, *Leibniz on Consciousness and Self-consciousness*, cit., p. 357).

questo non so che, questi gusti, queste immagini delle qualità dei sensi, [...] queste impressioni che i corpi circostanti producono su di noi e che racchiudono l'infinito; questo legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo. Si può anche dire che, in conseguenza di queste piccole percezioni, il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato, che tutto è conspirante⁹⁶.

È sottesa a questa ipotesi leibniziana l'idea di un inconscio *operante* attraverso i meccanismi della memoria. Dall'analisi di queste operazioni emerge una forma di determinismo, che si insinua nel modo in cui Leibniz connette la teoria delle tracce con la memoria degli eventi passati e la spiegazione di quelli futuri. A tal proposito, è importante chiarire, con Émilienne Naert, che, quando Leibniz parla della memoria, «il ne le fait pas dans une perspective psychologique», ma sempre «dans l'ordre de l'intériorité substantielle»⁹⁷.

4. Conclusioni

I tre maggiori livelli ontologici nell'universo leibniziano possono dunque essere individuati in relazione alle diverse funzioni e ai relativi gradi di complessità della memoria. Si riporta di seguito una rappresentazione insiemistica, su base estensiva, delle specifiche funzioni in relazione al tipo di sostanze che esse caratterizzano:



La *mémoire*, che caratterizza le sostanze semplici, consiste nel ritenere tracce di tutte le percezioni della monade, delle cose vicine e lontane, in ogni tempo e

⁹⁶ NE, *Préface*, A VI, 6, 54-55. Trad. it. *Scritti filosofici*, II, 28.

⁹⁷ E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit., p. 8.

in ogni luogo⁹⁸; l'*apperception*, specificata come 'di primo livello', che caratterizza le anime sensitive o animali, consiste nella *sensazione* (*i. e.* percezione *cosciente*) di un oggetto esterno: nelle suddette anime, è passibile solo di rievocazione indotta, per similitudine, dagli oggetti delle rappresentazioni presenti; la *réminiscence* unita a *le souvenir*, che caratterizza le anime ragionevoli o spiriti, consiste nella rievocazione autonoma legata al riconoscimento di sé come centro di percezione e memoria.

I *Nouveaux Essais*, dunque, danno la possibilità di risolvere alcune tensioni interne alla concezione leibniziana della memoria: questo schema di distinzione tra i tre termini utilizzati da Leibniz per riferirsi a tale facoltà fornisce un modo di supportare la tesi che egli riconosca una memoria di qualche tipo a tutte le sostanze, tesi che si accorda perfettamente con la teoria metafisica dei concetti completi⁹⁹.

La presente trattazione ha tentato di mettere in luce l'importanza che il ruolo della memoria assume nel pensiero di Leibniz, nella sua metafisica (e di conseguenza nella sua fisica), nell'ontologia, nella teoria della conoscenza, nella costituzione dell'identità personale e morale. Come si è mostrato, essa è una facoltà che accomuna tutte le sostanze che popolano l'universo leibniziano, ma è giusto osservare, in conclusione, che lo stesso vale per la percezione e le correlate capacità di rappresentazione ed espressione, il cui intreccio costituisce il meccanismo originario e radicale alla base di tutti gli ambiti sopra elencati del suo pensiero e dei relativi aspetti di tale universo¹⁰⁰.

Fiorenza Manzo, Università degli Studi di Milano
✉ fiorenza.manzo@unimi.it

⁹⁸ Ciò ha dato a Jonathan Bennett la possibilità di ipotizzare che Leibniz anticipi la teoria causale della memoria, pienamente sviluppata da Deutscher e Martin nel 1966. Cfr. J. Bennett, *Learning from Six Philosophers, Descartes, Spinoza and Leibniz*, 2 voll., Oxford 2001, vol. I, p. 282 e anche C. B. Martin e M. Deutscher, *Remembering*, «The Philosophical Review», 75, 1966, pp. 161-196.

⁹⁹ Non sarà forse inutile sottolineare che, in un universo intelligibile, concepito come tale in accordo con l'esistenza di creature intelligenti, la continuità o il rispecchiamento tra il piano della teoria della conoscenza e quello della metafisica è forse il più importante da garantire.

¹⁰⁰ Per una specifica trattazione di questo tema, cfr. M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976. Per un approccio più complesso alla questione, rinvio al capitolo *Teoria dell'espressione in Leibniz e Spinoza* in G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cit., pp. 253-263.