

Gottfried Wilhelm Leibniz



La Monadologia

ουσια

La **monade**, di cui qui parleremo, non è altro che una sostanza semplice, la quale entra nei composti; **semplice**, cioè senza parti.

È necessario che ci siano sostanze semplici, poiché ci sono dei composti. Il composto, infatti, non è altro che un ammasso, o aggregato di semplici.

Dove non ci sono parti non ci sono né estensione, né figura, né divisibilità possibili. Queste monadi sono perciò i veri atomi della natura e, in una parola, gli elementi delle cose.

Nemmeno c'è da temere una loro dissoluzione: è assolutamente impensabile che una sostanza semplice possa perire in modo naturale.

Per la stessa ragione è impossibile che una sostanza semplice inizi in modo naturale: non può formarsi per composizione.

Possiamo così asserire che le monadi non possono iniziare o finire se non in un lampo, cioè non possono iniziare se non attraverso creazione, né finire se non attraverso annichilazione; mentre ciò che è composto inizia o finisce tramite le parti.

Non c'è modo di spiegare come una monade possa venir alterata o mutata al suo interno da qualche altra creatura, poiché non vi si può trasporre nulla, né concepire in essa alcun movimento interno che possa essere suscitato, diretto, aumentato o diminuito, come invece è possibile nei composti, nei quali hanno luogo mutamenti tra le parti. Le monadi non hanno finestre attraverso cui qualcosa possa entrare in o uscire da esse. Gli accidenti non possono distaccarsi dalle sostanze né uscirne come, un tempo, le specie sensibili degli scolastici. Così, né sostanze né accidenti possono entrare, dal di fuori, in una monade.

È necessario, tuttavia, che le monadi abbiano qualche qualità altrimenti non sarebbero nemmeno degli esseri. E se le sostanze semplici non differissero per nulla quanto alle loro qualità, sarebbe impossibile scorgere un mutamento nelle cose, poiché ciò che è nel composto non può venire che da elementi semplici. Se le monadi fossero senza qualità, sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, poiché, parimenti, non differiscono per quanto concerne la quantità. Di conseguenza, supposto il pieno, nessun luogo in moto perpetuo riceverebbe altro che l'equivalente di quanto posseduto precedentemente, e uno stato di cose sarebbe indiscernibile dall'altro.

È necessario anche che qualsivoglia monade sia differente da qualsiasi altra. Infatti non ci sono mai in natura due esseri perfettamente identici e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna o fondata su di una denominazione intrinseca.

Considero inoltre concesso che ogni essere creato sia soggetto al mutamento, e di conseguenza anche la monade creata, e anche che tale mutamento sia continuo in ognuna.

Da quanto detto segue che i cambiamenti naturali delle monadi provengono da un **principio interno**, poiché una causa esterna non può influire sul loro interno. E in generale è lecito affermare che la forza non è altro che il principio del cambiamento.

Ma è necessario che, oltre al principio del cambiamento, ci sia un dettaglio di ciò che cambia, che determini, per così dire, la specificità e la varietà delle sostanze semplici.

Questo dettaglio deve implicare una moltitudine nell'unità o nel semplice. Infatti ogni mutamento naturale avviene per gradi, qualcosa cambia e qualcosa resta: di conseguenza occorre che nella sostanza semplice ci sia una pluralità di affezioni e di rapporti, benché essa manchi di parti.

Lo stato transitorio che implica e rappresenta una moltitudine nell'unità o nella sostanza semplice non è altro che ciò che si chiama **percezione**, che dobbiamo distinguere dall'appercezione o coscienza, come vedremo. I cartesiani hanno sbagliato proprio in questo, perché hanno preso per un nulla le percezioni delle quali non siamo consci. Per questo erano convinti che solo gli spiriti fossero monadi, che non vi fossero anime degli animali né altre entelechie. In tal modo hanno confuso, con il volgo, un lungo stordimento con la morte vera e propria, ricadendo così nel pregiudizio scolastico delle anime interamente separate e confermando gli ingegni sviati nell'opinione della mortalità delle anime.

L'azione del principio interno che opera il mutamento o il passaggio da una percezione a un'altra può essere denominato appetizione: è vero che l'appetito non può mai raggiungere interamente ogni percezione a cui tende, ma ne ottiene sempre qualcosa, e giunge a nuove percezioni.

Esperiamo in noi stessi una moltitudine nella sostanza semplice, quando troviamo che il minimo pensiero di cui siamo consci implica una varietà nell'oggetto. Così, tutti coloro che riconoscono che l'anima è una sostanza semplice devono riconoscere questa moltitudine nella monade. E Bayle non avrebbe dovuto riscontrarvi delle difficoltà, come invece ha fatto, nel suo dizionario alla voce *Rorarius*.

Si è allora costretti ad ammettere che la percezione e ciò che ne dipende non si può esplicitare attraverso ragioni meccaniche, ossia tramite figure e moto. Perché se fingiamo che ci sia una macchina, che possa strutturalmente pensare, sentire, percepire, la si potrà concepire ingrandita, ma in modo tale che abbia conservato le stesse proporzioni, di modo che vi si possa entrare come in un mulino. Supposto questo, si troveranno, visitandone l'interno, solo parti che si spingono reciprocamente, mai qualcosa che spieghi la percezione. Perciò occorre cercarla nella sostanza semplice e non nel composto o macchina. Non si può trovare altro che questo nella sostanza semplice: non vi è nulla in essa al di fuori delle percezioni e dei loro mutamenti. Solo in questo possono consistere tutte le azioni interne delle sostanze semplici

Si potrebbero chiamare entelechie tutte le sostanze semplici o monadi create. Esse, infatti, portano in sé una certa **perfezione**, vi è in esse un'autosufficienza che le rende fonti quasi automatiche delle loro azioni interne e, per così dire, automi incorporei.

Se vogliamo chiamare **anima** tutto ciò che ha **percezioni** e **appetiti** nel senso generale che abbiamo appena esplicitato, tutte le sostanze semplici o monadi create si possono chiamare anime. Ma, poiché l'appercezione è qualcosa di più di una qualsiasi semplice percezione, consentiamo a che il nome generale di monadi ed entelechie si attribuisca esclusivamente alle sostanze semplici che godano di semplice percezione, e che si chiamino **anime** solo quelle la cui percezione è più distinta e unita a memoria.

Esperiamo infatti in noi stessi uno stato nel quale non ci ricordiamo di nulla e non abbiamo alcuna percezione distinta, come quando perdiamo i sensi o quando siamo colti da un sonno profondo e senza sogni. In questo stato l'anima non si distingue sensibilmente da una semplice monade. Siccome però questo stato non perdura (essa ne esce) è necessario che l'anima sia qualcosa di più.

Non ne segue affatto, allora, che la sostanza semplice sia priva di percezione. Questo non è possibile, anche per le ragioni suddette. Perché essa non può morire, non può nemmeno sussistere senza qualche affezione, che non è altro che la sua percezione. Ma quando c'è una grande moltitudine di piccole percezioni in cui non c'è nulla di distinto, si è storditi, come quando si gira continuamente nello stesso senso più volte di seguito, e proviamo una vertigine che può farci svenire e che non ci fa distinguere più nulla. E la morte, per un certo tempo, può provocare negli animali proprio questo stato.

E ogni stato presente di una sostanza semplice consegue naturalmente dallo stato precedente, a tal punto che il presente è gravido dell'avvenire,

Allora siccome, risvegliati dallo stordimento, **siamo consci** delle nostre percezioni, è ben necessario averne avute immediatamente prima, benché non ne fossimo stati consci. Una percezione, infatti, non sorge naturalmente se non da un'altra percezione, come un movimento non sorge se non da un movimento.

Si vede dunque che se non avessimo nulla di distinto, e per così dire di più sublime e di gusto più elevato nelle nostre percezioni, saremmo sempre storditi. E questo è lo stato delle nude monadi.

Vediamo infatti che la natura ha donato delle percezioni sublimi agli animali, per la cura che essa si è data di fornire loro degli organi che colgano diversi raggi di luce o diverse ondulazioni dell'aria, per farli più efficaci grazie all'unione. C'è qualcosa che si avvicina nell'odore, nel sapore e nel tatto, e forse in tanti altri sensi che ci sono ignoti: e spiegheremo come ciò che accade nell'anima rappresenti ciò che si produce negli organi.

La memoria fornisce alle anime una specie di **successione**, che imita la ragione, ma che deve esserne distinta. Vediamo che gli animali, mentre percepiscono un oggetto che li colpisce e di cui avevano avuto precedentemente simili percezioni, si aspettano, attraverso la rappresentazione della loro memoria, ciò che era unito nella percezione precedente, e sono portati a sensazioni simili a quelle che avevano avuto precedentemente. Per esempio, quando si mostra il bastone ai cani, essi si ricordano del dolore che aveva causato loro, urlano e fuggono.

E la forte immaginazione che li colpisce e muove viene o dalla grandezza o dalla moltitudine di percezioni precedenti; perché spesso un'impressione forte produce d'un colpo l'effetto di una lunga **abitudine** o di molte percezioni mediocri reiterate.

Gli uomini agiscono come le bestie, in quanto le successioni delle loro percezioni non dipendono che dal principio della memoria e assomigliano ai medici empirici che hanno una mera pratica senza teoria. E noi non siamo che empirici per i tre quarti delle nostre azioni. Per esempio quando ci aspettiamo che faccia giorno domani agiamo da empirici, perché questo è sempre accaduto così sin qui. Solo l'astronomo giudica attraverso la ragione.

Ma la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è ciò che ci distingue dai semplici animali e ci porta in possesso della ragione e delle scienze, mentre ci eleva alla conoscenza di noi stessi e di Dio. E questo è ciò che in noi si chiama anima razionale o **spirito**.

È sempre attraverso la conoscenza delle verità necessarie e delle loro astrazioni che siamo elevati agli **atti riflessivi**, i quali ci fanno pensare a ciò che si chiama **io**, e considerare che questo o quello è in noi, ed è così che pensando a noi, noi pensiamo all'essere, alla sostanza, al semplice o al composto, all'immateriale e a Dio stesso, concependo che ciò che in noi è limitato, in lui è senza limiti. E questi atti riflessivi forniscono gli oggetti principali dei nostri ragionamenti.

I nostri ragionamenti si fondano su **due grandi principi**. Uno è quello di **contraddizione**, in forza del quale giudichiamo **falso** ciò che implica contraddizione e **vero** ciò che è opposto o contraddittorio rispetto al falso.

L'altro è il **principio di ragion sufficiente**, in forza del quale consideriamo di non poter trovar vero o esistente alcun fatto, veritiero alcun enunciato, senza che vi sia una ragione sufficiente del suo esser così e non diversamente, per quanto tali ragioni ci restino per lo più ignote.

Vi sono anche due tipi di **verità**, quelle di **ragione** e quelle di **fatto**. Le verità di ragione sono necessario e il loro opposto impossibile, e quelle di fatto sono contingenti e il loro opposto possibile. Quando una verità è necessaria si può trovare la ragione attraverso l'analisi, risolvendola in idee e in verità più semplici, sino a che non si è giunti alle primitive.

È così che, presso i matematici, i **teoremi** speculativi e i **canoni** pratici sono ridotti attraverso l'analisi a definizioni, assiomi e postulati.

E ci sono infine idee semplici di cui non si può dare la definizione, ci sono infatti assiomi e postulati o, in una sola parola, dei **principi primitivi** che non possono essere dimostrati e che nemmeno abbisognano di dimostrazione, e questi sono gli **enunciati identici**, il cui opposto contiene una contraddizione espressa.

Ma la **ragione sufficiente** deve trovarsi anche nelle **verità contingenti o di fatto**, cioè nella serie delle cose sparse nell'universo delle creature, dove la soluzione in ragioni particolari potrebbe andare sino a un dettaglio senza limiti, a causa della varietà immensa della cose naturali e della divisione dei corpi all'infinito. C'è un'infinità di figure e movimenti presenti e passati che entrano nella causa efficiente della mia scrittura presente e c'è un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni presenti e passate della mia anima che entrano nella causa finale.

E siccome tutto questo **dettaglio** non implica che altri contingenti precedenti o più **dettagliati**, di cui ciascuno ha ancora bisogno di un'analisi simile per renderne ragione, in tal modo non siamo affatto progrediti: è necessario trovare una ragione sufficiente o ultima al di fuori della successione o **serie** dei contingenti, per quanto infinita possa essere.

Ed è così che l'ultima ragione delle cose deve essere in una sostanza necessaria, nella quale il dettaglio dei cambiamenti non sia se non in modo eminente, come nella sua sorgente. Ed è questo ente che noi chiamiamo **dio**.

Ora, essendo questa sostanza una ragione sufficiente di tutto questo dettaglio, che è tutto concatenato con tutto, **non c'è che un dio, e questo dio è sufficiente**.

Si può anche giudicare che questa sostanza suprema, che è unica, universale e necessaria, non avendo nulla al di fuori di sé che ne sia indipendente, ed essendo una semplice conseguenza dell'essere possibile, sia incapace di limiti e debba contenere quanta più realtà possibile.

Ne segue che dio è assolutamente perfetto; non essendo la **perfezione** altro che la grandezza della realtà positiva presa precisamente, mettendo da parte i limiti o confini nelle cose che ne hanno. E là dove non ci sono cardini, cioè in dio, la perfezione è assolutamente infinita.

Da ciò segue anche che le creature hanno le loro perfezioni dall'influenza di dio, ma le imperfezioni dalla loro propria natura, incapace di essere senza limiti. In questo, infatti, si distinguono da dio.

È anche vero che si trova in dio non solo la fonte delle esistenze, ma anche quella delle essenze, in quanto reali, ovvero di ciò che vi è di reale nella possibilità: è perché l'intelletto di dio è la ragione delle verità eterne o delle idee da cui esse dipendono, e che senza di lui non ci sarebbe nulla di reale nelle possibilità, e non solo nulla di esistente, ma nemmeno alcunché di possibile.

Perché occorre che, se c'è una realtà nelle essenze o possibilità, ovvero nelle verità eterne, questa realtà sia fondata in qualcosa di esistente e attuale, e di conseguenza nell'esistenza dell'essere necessario, nel quale l'essenza include l'esistenza o nel quale è sufficiente essere possibile per essere attuale.

Così dio solo (o l'essere necessario) ha questo privilegio: che esiste necessariamente, se è possibile. E siccome nulla può impedire la possibilità di ciò che non include alcuna limitazione, alcuna negazione, e, di conseguenza, alcuna contraddizione, solo questo è sufficiente per conoscere **a priori** l'esistenza di dio. L'abbiamo provato anche per la realtà delle verità eterne.

Ma l'abbiamo appena provato anche **a posteriori**, poiché esistono degli esseri contingenti che non possono avere la loro ragione ultima o sufficiente se non nell'essere necessario, che ha la ragione della sua esistenza in sé stesso.

Nondimeno non dobbiamo affatto immaginare, che le verità eterne, dipendendo da dio, siano arbitrarie e dipendano dalla sua volontà, come sembrano aver stabilito *Descartes* e poi *Poiret*. Non è vero che per le verità contingenti, il cui principio è la **convenienza** o la scelta del **migliore**, le verità necessarie, invece, dipendono unicamente dal suo intelletto e ne sono l'oggetto interno.

Così, solo dio è l'unità primitiva o la sostanza semplice originaria, le cui produzioni sono tutte monadi create o derivate, e nascono, per così dire, attraverso delle continue folgorazioni della divinità di momento in momento, limitate dalla ricettività della creatura, cui è essenziale essere limitata.

C'è in dio la **potenza**, che è la sorgente di tutto, e poi la **conoscenza**, che contiene il dettaglio delle idee, e infine la **volontà**, che opera i mutamenti o le produzioni secondo il principio del meglio.

E questo risponde a ciò che, nelle monadi create, fa il soggetto o la base, la facoltà percettiva e la facoltà appetitiva. Ma in dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti, e nelle monadi create o nelle entelechie (o perfectihabia, come Hermolao Barbaro traduce questo termine) non sono altro che imitazioni, secondo il loro grado di perfezione.

Si dice che la creatura **agisce** al di fuori di sé in quanto ha della perfezione, e **patisce** da un'altra in quanto è imperfetta. Così attribuiamo l'**azione** alla monade in quanto essa ha delle percezioni distinte, la **passione** in quanto ne ha di confuse.

E una creatura è più perfetta di un'altra per il fatto che troviamo in essa ciò che serve a rendere ragione **a priori** di ciò che accade nell'altra. Per questo diciamo che essa agisce sull'altra.

Ma nelle sostanze semplici solo un'influenza ideale di una monade sull'altra può avere il suo effetto unicamente attraverso l'intervento divino, in quanto nelle idee di dio una monade chiede, con ragione, che dio, ordinando le altre al principio delle cose, la consideri. Perché, siccome una monade creata non può influenzare fisicamente l'interno dell'altra, è solo per quel medio che l'una può dipendere dall'altra.

Ed è per questo che le azioni e le passioni tra le sostanze sono reciproche. Dio infatti, mettendo a confronto due sostanze semplici, trova in ciascuna dei motivi che lo obbligano ad adeguarla all'altra. Di conseguenza ciò che è attivo secondo un certo rispetto, è passivo secondo un altro: **attivo** in quanto ciò che in esso si conosce distintamente serve a rendere ragione di ciò che accade in un altro, e **passivo** in quanto la ragione di ciò che accade in esso si trova in ciò che, in un altro, è conosciuto distintamente.

Ora, siccome nelle idee divine ci sono *infiniti universi possibili* e di essi non ne può esistere che uno, occorre che ci sia una ragione sufficiente della scelta di Dio, la quale lo determini verso l'uno piuttosto che verso l'altro.

E questa ragione non può che trovarsi nella **convenienza**, nei gradi di perfezione che quei mondi contengono, poiché ogni possibile ha il diritto di pretendere all'esistenza in ragione della perfezione che implica.

E proprio questa è la causa dell'esistenza del migliore di essi, che dio conosce tramite la saggezza, sceglie in virtù della bontà e produce in forza della potenza.

Ora, questo legame o questo adattamento di tutte le cose create a ciascuna, e di ciascuna a tutte le altre, fa sì che ogni sostanza semplice abbia dei rapporti che esprimono tutte le altre e che, di conseguenza, sia uno perpetuo specchio vivente dell'universo.

E come una stessa città vista da luoghi differenti sembra del tutto diversa ed è come moltiplicata **prospettivamente**, così accade che, a causa della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci siano altrettanti differenti universi che non sono perciò che le prospettive di uno solo secondo i diversi **punti di vista** di ogni monade.

E questo è il mezzo di ottenere la più grande varietà possibile, ma con il più grande ordine possibile: è il mezzo di ottenere quanta più perfezione possibile.

Inoltre, è solo quest'ipotesi (che io oso dire dimostrata) a elevare come si deve la grandezza di dio. L'ha riconosciuto *Bayle* nel suo dizionario (alla voce "Rorarius") facendo delle obiezioni, o addirittura essendo tentato di credere che io attribuisco troppo a dio, e più di quanto sia possibile. Ma non ha potuto addurre alcuna ragione che spiegasse perché quella universale armonia, la quale fa sì che qualsivoglia sostanza esprima esattamente ogni altra attraverso il rapporto che intrattiene con essa, dovrebbe essere impossibile.

D'altra parte, da ciò che ho appena detto si vedono le ragioni **a priori** per cui le cose non possono andare diversamente: dio infatti, regolando il tutto, ha tenuto in considerazione ogni parte, e particolarmente ogni monade, che, avendo una natura rappresentativa, non può essere limitata da nulla che la obblighi a rappresentare solo una parte delle cose, sebbene, in verità, questa rappresentazione, nel dettaglio di tutto l'universo, sia solo confusa e non possa essere distinta che in una piccola parte delle cose, cioè in quelle che sono o le più prossime o le più grandi in rapporto a ciascuna delle monadi, altrimenti ogni monade sarebbe una divinità. Non è nell'oggetto, ma nella modificazione della conoscenza dell'oggetto che le monadi sono limitate. Vanno tutte confusamente verso l'infinito, verso il tutto, ma sono limitate e differenziate attraverso i gradi delle percezioni distinte.

E in questo i composti convengono con i semplici. Sebbene infatti tutte le cose siano piene e di conseguenza ogni materia connessa, e siccome nel pieno ogni movimento produce un qualche effetto sui corpi distanti in rapporto alla distanza, di modo che un corpo qualsiasi non solo è affetto da quelli che lo toccano, e percepisce tutto ciò che accade loro, ma anche, tramite loro, percepisce quelli che toccano i primi, dai quali è toccato immediatamente, *ne segue che questa comunicazione procede sino a qualsivoglia distanza*. E di conseguenza *ogni corpo è affetto da tutto ciò che accade nell'universo*, a tal punto che colui, il quale vede tutto, potrebbe leggere in ognuno, ovunque, ciò che accade e anche ciò che è accaduto o accadrà, osservando nel presente ciò che è lontano tanto secondo il tempo quanto secondo lo spazio.

*Sumpnoia panta diceva Ippocrate*. Ma un'anima non può leggere in sé stessa altro da quello che vi è rappresentato distintamente; non può *svolgere* tutto d'un tratto le sue *pieghe*, perché esse tendono all'infinito.

Così, benché qualsivoglia monade creata rappresenti tutto l'universo, essa rappresenta più distintamente il corpo che le è assegnato in modo peculiare e di cui costituisce l'entelechia. E come questo corpo esprime tutto l'universo attraverso la connessione di tutta la materia nel pieno, così anche l'anima rappresenta tutto l'universo rappresentandosi il corpo che le appartiene in maniera peculiare.

Il corpo spettante alla monade che ne è l'entelechia o anima, costituisce con l'entelechia ciò che si può chiamare **vivente**, e con l'anima ciò che chiamiamo **animale**. Ora, questo corpo di un vivente o di un animale è sempre organico. Perché, *essendo qualsivoglia monade, a suo modo, uno specchio dell'universo*, e godendo quest'ultimo (l'universo) di un ordine perfetto, occorre che ci sia anche un ordine nel *rappresentante*, cioè nelle percezioni dell'anima, e di conseguenza nel corpo, attraverso il quale l'universo vi è *rappresentato*.

Così qualsivoglia corpo organico di un vivente è una specie di macchina divina o un automa naturale che sorpassa infinitamente tutti gli automi artificiali, poiché una macchina fatta tramite l'arte umana non è una macchina in qualsivoglia parte. Per esempio i denti di una ruota hanno

parti o frammenti che non sono più qualcosa di artificiale e non hanno più nulla che connoti la macchina rispetto all'uso a cui era destinata la ruota. Ma le macchine della natura, ossia i corpi viventi, sono macchine sino nelle più minime parti, sino all'infinito. E in questo consiste la differenza tra natura e arte, cioè tra l'arte divina e la nostra.

E l'autore della natura ha potuto praticare questo artificio divino e infinitamente meraviglioso perché qualsivoglia porzione di materia è non solo divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma anche suddivisa attualmente senza fine, qualsivoglia parte in parti di cui ciascuna ha qualche movimento proprio. Altrimenti sarebbe impossibile per qualsivoglia porzione di materia *esprimere* tutto l'universo.

Da ciò si vede che c'è un mondo di creature, di viventi, di animali, di entelechie, di anime, nella più piccola parte della materia.

Qualsivoglia porzione di materia può concepirsi come un giardino pieno di piante e come uno stagno pieno di pesci. Ma qualsivoglia ramo della pianta, qualsivoglia membro dell'animale, qualsivoglia goccia dei suoi umori è a sua volta un tale giardino o un tale stagno.

E sebbene la terra e l'aria poste tra le piante del giardino, o l'acqua posta tra i pesci dello stagno non siano pesci né piante, ne contengono nondimeno ancora, ma perlopiù di una sottigliezza a noi impercettibile.

Così nell'universo non vi è nulla di incolto, di sterile, di morto, nessun caos, nessuna confusione, se non in apparenza, più o meno come apparirebbe in uno stagno a grande distanza, dove si vedrebbe il movimento confuso dei pesci senza tuttavia poter distinguere i pesci stessi.

Da ciò si vede che qualsivoglia corpo vivente ha un'entelechia dominante che è l'anima nell'animale, ma i membri di questo corpo vivente sono pieni di altri viventi, piante, animali, di cui ciascuno ha ancora la sua entelechia e la sua anima dominante.

Ma non dobbiamo affatto immaginarci, insieme ad alcuni che avevano frainteso il mio pensiero, che un'anima qualunque abbia una certa massa o una porzione di materia propria o attribuitale per sempre, e che possieda, di conseguenza, altri viventi inferiori sempre destinati al suo servizio. Perché tutti i corpi sono in un flusso perpetuo come dei fiumi, e delle parti vi entrano e ne escono continuamente.

Così l'anima non muta di corpo se non poco a poco e per gradi, di modo che non sia mai, all'improvviso, totalmente priva di tutti i suoi organi. E spesso avvengono delle metamorfosi negli animali, ma mai metempsicosi o trasmigrazione delle anime. Infatti non ci sono nemmeno anime completamente separate né geni senza corpo. Solo dio ne è completamente separato.

Infatti ciò fa sì che non ci siano mai, in senso rigoroso, né generazione intera, né morte perfetta, E ciò che noi chiamiamo generazione sono degli *svolgimenti* e degli accrescimenti, e parimenti ciò che chiamiamo morte sono delle *avvolgimenti* e diminuzioni.

I filosofi si sono trovati molto in difficoltà al riguardo dell'origine delle forme, delle entelechie o anime; ma oggi, dopo che ci si è accorti, tramite delle ricerche esatte fatte sulle piante, sugli insetti e gli animali, che i corpi organici della natura non si producono mai in modo caotico o per putrefazione, ma sempre attraverso semi nei quali si trovava sicuramente qualche preformazione, si è pensato che non solo vi era il corpo organico prima della concezione, ma anche un'anima in quel corpo, cioè l'animale stesso, e che attraverso la concezione quell'animale è stato solo disposto a una grande trasformazione per divenire un animale di un'altra specie. Vediamo qualcosa di simile anche al di fuori della generazione, per esempio quando i vermi divengono mosche e i bruchi farfalle.

Gli animali, dei quali alcuni sono elevati al rango dei più grandi animali tramite il concepimento, possono venir chiamati spermatici, ma quelli tra loro che restano nella loro specie, cioè la maggior parte, nascono, si moltiplicano e sono distrutti come i grandi animali, e non c'è che un piccolo numero di eletti che passa ad un più grande *teatro*.

Ma questa non è che una verità dimidiata. Abbiamo dunque ritenuto che se l'animale non inizia mai naturalmente, nemmeno finisce naturalmente. E che non solo non ci sarà affatto generazione, ma nemmeno distruzione intera o morte, intesa in senso rigoroso. E questi ragionamenti fatti a posteriori concordano ottimamente con i miei principi dedotti a priori come sopra.

Possiamo allora dire che non solo l'anima, specchio di un universo indistruttibile, è indistruttibile, ma anche l'animale stesso, sebbene la sua macchina perisca spesso in parte e lasci o prenda degli involucri organici.

Questi principi ci hanno dato modo di spiegare naturalmente l'unione ovvero la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima segue le sue proprie leggi e il corpo le sue, e convengono tra sé in virtù dell'**armonia prestabilita** tra tutte le sostanze, poiché *sono tutte delle rappresentazioni di uno stesso universo*.

Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali attraverso appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti o dei moti. E due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono tra loro armonici.

Descartes ha riconosciuto che l'anima non può dare della forza ai corpi, perché si conserva sempre la stessa quantità di forza nella materia. Ciononostante ha creduto che l'anima potesse cambiare la direzione dei corpi. Ma è perché ai suoi tempi non si conosceva la legge della natura che vuole che nella materia si conservi sempre la stessa direzione totale. Se l'avesse notato, infatti, si sarebbe imbattuto nel mio sistema dell'armonia prestabilita.

In questo sistema i corpi agiscono l'uno sull'altro come se (per assurdo) non ci fossero affatto anime, e le anime agiscono come se non ci fossero corpi, ed entrambi agiscono come se l'uno influisse sull'altro.

Per ciò che concerne gli spiriti o anime razionali, sebbene noi troviamo che, in fondo, la stessa cosa valga per tutti i viventi e gli animali, come abbiamo appena detto, ossia che l'animale e l'anima solo con il mondo hanno un inizio e sempre solo con il mondo una fine, ciononostante c'è, negli animali ragionevoli, qualcosa di particolare: i loro piccoli animali spermatici, finché non sono che questo, hanno solo delle anime ordinarie e sensitive, ma non appena quelli che, per così dire, sono stati eletti, pervengono, attraverso un concepimento attuale, alla natura umana, le loro anime sensitive sono elevate al rango della ragione e alla prerogativa degli spiriti.

Tra le altre differenze che vi sono tra le anime ordinarie e gli spiriti, di cui abbiamo già esposto una parte, c'è anche questa: le anime in generale sono degli *specchi viventi o immagini dell'universo* delle creature, ma gli spiriti sono anche immagini della divinità stessa, ossia dell'autore della natura, capaci di conoscere il sistema dell'universo e di imitarne qualcosa tramite delle scintille architettoniche, essendo ogni spirito, a suo modo, come una piccola divinità.

Il che comporta che gli spiriti sono capaci di entrare in un certo modo in società con dio, e che egli stesso è, rispetto a loro, non solo ciò che è un inventore per la sua macchina (come lo è dio in rapporto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è per i suoi sudditi e un padre per i suoi figli.

Da ciò è facile concludere che tutti questi spiriti uniti costituiscono la città di dio, ossia il più perfetto stato possibile sotto il più perfetto dei monarchi.

Questa città di dio, questa monarchia veramente universale, è un mondo morale nel mondo naturale, e quanto di più sublime e divino ci sia nelle opere di dio. È in esso che consiste veramente la gloria di dio, poiché non ne avrebbe affatto, se la sua grandezza e la sua bontà non venissero conosciute e ammirate dagli spiriti; è anche in rapporto a questa città divina che c'è la bontà in senso proprio, mentre la sua saggezza e la sua potenza risplendono ovunque.

Come sopra abbiamo stabilito un'armonia perfetta tra due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro di quelle finali, così qui dobbiamo rilevare un'altra armonia tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, ossia, tra dio considerato come architetto della macchina dell'universo e dio considerato come monarca della città divina degli spiriti.

Da questa armonia dipende che le cose conducano alla grazia attraverso le stesse vie della natura, e che questo globo, per esempio, debba venir distrutto e riparato per vie naturali nei momenti in cui lo richiede il governo degli spiriti: per punire gli uni, ricompensare gli altri.

Si può anche dire che dio in quanto architetto soddisfa in tutto dio come legislatore, e che così i peccati devono portare con sé le pene attraverso l'ordine della natura in virtù stessa della struttura meccanica delle cose, e che parimenti le belle azioni porteranno con sé le ricompense per vie meccaniche in rapporto ai corpi, sebbene non possa e non debba sempre accadere immediatamente.

Infine, sotto questo governo perfetto, non ci saranno mai una buona azione senza ricompensa, una malvagità senza pena, e tutto deve concludersi nel bene dei buoni, ossia di coloro che non sono per nulla scontenti in questo grande stato, che si affidano alla provvidenza dopo aver fatto il loro dovere e che amano e imitano come si deve l'autore di ogni bene, che

provano piacere dalla considerazione delle sue perfezioni secondo la natura del vero *amore puro*, che ci dà piacere attraverso la felicità di chi amiamo. Questo è ciò che spinge le persone sagge e virtuose ad impegnarsi in tutto ciò che sembra conforme alla volontà divina presuntiva o antecedente, e di contentarsi tuttavia di ciò che dio fa giungere direttamente attraverso la sua volontà segreta, conseguente e decisiva, riconoscendo che, se potessimo capire abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che esso sorpassa tutte le supposizioni dei più saggi, e che è impossibile renderlo migliore di quello che è, non solo per il tutto in generale, ma anche per noi stessi in particolare, se siamo attaccati come si deve all'autore del tutto, non solo come all'architetto e alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro maestro e alla causa finale che deve costituire l'intero scopo della nostra volontà e l'unico che può renderci felici.