

MEDIOEVO
RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Direttore responsabile
RICCARDO QUINTO

Autorizzazione del Tribunale di Padova
n. 1755 del 7-8-2001

Tutti i diritti riservati - All rights reserved
Copyright © 2009 by Il Poligrafo - Padova

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica ecc. senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice Il Poligrafo. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

XXXIV

2009

a cura di
Marco Forlivesi

I L P  I G R A F O

Sede della Rivista

CENTRO PER RICERCHE DI FILOSOFIA MEDIEVALE
UNIVERSITÀ DI PADOVA

Comitato scientifico

STEFANO CAROTI, MARTA CRISTIANI, GERHARD ENDRESS
GIANFRANCO FIORAVANTI, MARIATERESA FUMAGALLI
ALESSANDRO GHISALBERTI, TULLIO GREGORY
HENRI HUGONNARD-ROCHE, ALFONSO MAIERÙ, GREGORIO PIAIA
CESARE VASOLI, GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI

Direzione

FRANCESCO BOTTIN, ILARIO TOLOMIO

Redazione

GIOVANNI CATAPANO, CECILIA MARTINI, RICCARDO QUINTO

PAPERS SUBMITTED FOR PUBLICATION IN "MEDIOEVO"
ARE SUBJECTED TO A DOUBLE BLIND PEER-REVIEW

I manoscritti vanno inviati alla Direzione della rivista
presso il Centro per ricerche di filosofia medievale «Carlo Giacon»
35139 Padova | piazza Capitaniato 3
tel. 049 8274718, 8274716 - fax 049 8274701
e-mail: centro.medioevo@unipd.it

Abbonamento annuale:

per l'Italia: € 50,00
per l'estero: € 65,00

Richieste di abbonamento, di annate arretrate e ogni altra
corrispondenza di carattere amministrativo, vanno indirizzate a:
Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova | piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail: casaeditrice@poligrafo.it

SOMMARIO

MARCO FORLIVESI, <i>Presentazione</i>	7
MARCO FORLIVESI, <i>Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics Between Later Middle Ages and Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents</i>	9
CLAUS A. ANDERSEN, « <i>Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens</i> ». <i>On the Etymology of 'metaphysica' in the Scotist Tradition</i>	61
ANTONINO POPPI, <i>L'oggetto della metafisica nella Quaestio de subiecto metaphysicae di Giacomino Malafossa (1553)</i>	105
ISABELLE MANDRELLA, <i>Le sujet de la métaphysique et sa relation au conceptus entis transcendentissimi aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles</i>	123
PIER PAOLO RUFFINENGO, <i>L'oggetto della metafisica nella scuola tomista tra tardo medioevo ed età moderna</i>	141
MARIA MUCCILLO, <i>Un dibattito sui libri metafisici di Aristotele fra platonici, aristotelici e telesiani (con qualche complicazione ermetica): Patrizi, Angelucci e Muti sul soggetto della metafisica</i>	221
RICCARDO POZZO, <i>Cornelius Martini sull'oggetto della metafisica</i>	305
MARCO LAMANNA, « <i>De eo enim Metaphysicus agit logice</i> ». <i>Un confronto tra Pererius e Godenius</i>	315
MASSIMILIANO SAVINI, <i>Una metafisica sotto tutela: gnostologia, noologia e ontologia nel pensiero di Abraham Calov</i>	361
MARCO SGARBI, « <i>Unus, verus, bonus et Calovius</i> ». <i>L'oggetto della metafisica secondo Abraham Calov</i>	381
SVEN K. KNEBEL, « <i>Metaphysikkritik</i> »? <i>Historisches zur Abgrenzung von Logik und Metaphysik</i>	399

NOTE E DOCUMENTI

CLAUS A. ANDERSEN, <i>The Quaestio de subiecto metaphysicae by Giacomino Malafossa from Barge (1481ca.-1563). Edition of the Text</i>	427
DANIEL HEIDER, <i>The Unity of Suárez's Metaphysics</i>	475
FRANCESCO PIRO, <i>Lo Scolastico che faceva un partito a sé (faisait band à part). Leibniz su Durando di San Porziano e la disputa sui futuri contingenti</i>	507
Indice dei nomi	545
Indice dei manoscritti	000

PRESENTAZIONE

[...] si cuivis permittatur veterum libris quidvis pro arbitrio addere, expungere, omnes omnium libri in dubium revocabuntur.

Theodorus Angelutius, *Quod metaphysica sint eadem quae physica nova sententia*, Venetiis 1584, f. 4^r

Le indagini sulla storia dei dibattiti circa la natura della metafisica e del suo oggetto costituiscono un caso esemplare della circolarità – problematica, poiché non sempre virtuosa – dei rapporti tra storiografia filosofica e teoresi. Il XX secolo ha visto la pubblicazione di studi di grande impegno concernenti le dottrine sulla natura della metafisica sviluppate dagli autori medievali e tardo-medievali (si pensi ai lavori di Albert Zimmermann, di Theo Kobusch e, in parte, di Ludger Honnefelder) e non sono mancate letture accurate delle tesi formulate, ad esempio, da Francisco Suárez (è il caso di Martin Grabmann e Frederick Copleston) o dagli autori protestanti (e si può ricordare a questo proposito Max Wundt). Ciononostante, non sono queste le opere che hanno maggiormente attratto l'interesse del pubblico dei "filosofi", né esse hanno modellato la pars valentior della storiografia posteriore. Un influsso ben più ampio è stato esercitato dalle rappresentazioni della storia della metafisica proposte da Martin Heidegger ed Étienne Gilson. Al primo si deve la tesi per cui la storia della metafisica risulta segnata, a partire perlomeno dall'età medievale, dall'accorpamento in un'unica scienza dello studio dell'ente in quanto ente (ontologia) e dello studio dell'ente primo (teologia razionale). Accorpamento funesto e ingiustificato, ad avviso del pensatore tedesco, e che egli riassume – risemantizzando un termine coniato da Kant – nella parola 'ontoteologia'. A Gilson si deve la tesi secondo la quale gli autori deuterostolastici (e specificamente Suárez) sviluppano un'ontologia "pura", ossia indipendente da ogni rapporto con l'effettivamente esistente; un'indipendenza che Gilson giudica nefanda.

Le letture della storia della filosofia proposte da questi due autori sono all'origine di una vasta saggistica che, per quanto all'interno del quadro interpretativo ora ricordato, ha ampliato il novero dei testi ritenuti meritevoli di

analisi, ha articolato, ricombinato e corroso i paradigmi “storiografici” originari e, soprattutto, ha tenuto vivo l’interesse per il tema dello sviluppo storico delle concezioni della natura della metafisica. Anche per questo il dibattito storiografico contemporaneo su questo argomento è, almeno in Europa, tutt’ora vivissimo. Sia qui sufficiente ricordare gli esiti del convegno “Metaphysica - sapientia-scientia divina: soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo”, tenutosi nel 2004 presso l’Università degli Studi di Bari e i cui atti sono stati pubblicati a cura di Pasquale Porro nell’annata 2005 della rivista «Quaestio», e i risultati del convegno “Nascita e trasformazioni dell’ontologia: secoli XVI-XX”, tenutosi nel 2008 nuovamente presso l’Università degli Studi di Bari e i cui atti sono in corso di pubblicazione a cura di Costantino Esposito nell’annata 2009 della rivista «Quaestio».

Ciononostante, si può dubitare che i paradigmi interpretativi formulati da Heidegger e Gilson costituiscano una valida chiave di accesso alla realtà storica. La natura essenzialmente teoretica di quei paradigmi, l’esiguità delle basi testuali e documentali su cui essi si fondano, la loro incapacità di dar ragione di un numero sempre crescente di opere e dati suggeriscono di vedere in essi più due esempi di filosofia della storia che due ricostruzioni della storia della filosofia. Precisamente la volontà di non restare prigionieri di una storiografia governata da intenti teoretici e concentrata su pochi e predeterminati pensatori ha portato a dedicare due numeri di «Medioevo» alla storia delle dottrine sul soggetto/oggetto della metafisica. Il primo, concernente la storia della questione nel mondo arabo medievale, è stato pubblicato nel 2007 a cura di Cecilia Martini. Il secondo, dedicato allo sviluppo della questione nel periodo tra tardo medioevo e prima età moderna, è ora nelle mani del lettore. Entrambi i volumi intendono mettere a disposizione della comunità scientifica ricerche su pensatori e temi in precedenza solo parzialmente esplorati. Confidiamo che i saggi qui offerti portino alla luce la rilevanza storica di autori e dibattiti considerati fino a oggi “minori” e che contribuiscano a una rappresentazione più accurata, e per questo più interessante, della storia della metafisica.

MARCO FORLIVESI

FRANCESCO PIRO

LO SCOLASTICO CHE FACEVA UN PARTITO A SÉ
(*FAISAIT BAND À PART*).
LEIBNIZ SU DURANDO DI SAN PORZIANO
E LA DISPUTA SUI FUTURI CONTINGENTI*

I. QUATTRO PASSI DEGLI *ESSAIS DE THÉODICÉE*

È certamente una situazione infelice discutere delle relazioni tra due filosofi dovendo francamente ammettere che vi è scarsa probabilità che il più recente avesse una conoscenza diretta e approfondita dei testi del più antico. Tuttavia, la densità delle questioni filosofiche implicite nei pochi passi che Leibniz dedica al domenicano Durando di San Porziano (1270 circa - 1334), noto soprattutto per le sue prese di distanza dalla dottrina di Tommaso, è tale da spingermi a sopportare questa difficoltà.

Da un lato, infatti, è senz'altro vero che ognuno dei passi leibniziani in cui si cita Durando può essere agevolmente spiegato senza ipotizzare una lettura diretta del *Commento alle Sentenze* di questo grande Scolastico, nonostante le molte edizioni a stampa succedutesi a partire dal 1508.¹ È senz'altro possibile che Leibniz tragga tutte le sue informazioni su Durando dai trattati di metafisica dei

* Questo articolo riprende ed estende i temi di una conferenza tenuta presso la Scuola Normale Superiore di Pisa all'interno del workshop *Leibniz and the Scholastic tradition*, 6-8 giugno 2005, organizzato dal prof. Massimo Mugnai, di cui si attendono gli atti in lingua inglese.

1. Le edizioni a stampa riproducono la terza stesura del *Commento alle Sentenze*, scritta in data successiva al 1317. Su Durando e sulla storia del suo *Commento alle Sentenze* cfr. J. Koch, *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zur Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Münster 1927; I. Iribarren, *Durandus of St Pourcain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford 2005. L'edizione del *Commento* che utilizzerò è: *Durandus a Sancto Porciano, In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IV*, Venetiis 1571 (d'ora in avanti: *Comm.*).

gesuiti spagnoli o dalle molte antologie di testi di controversistica teologica da lui posseduti.

D'altro lato, però, se consideriamo l'*output* di questi incontri mediati e occasionali ci troviamo di fronte a un risultato di grande interesse e complessità.

All'interno degli *Essais de Théodicée* del 1710, Durando è infatti citato quattro volte. In due casi, la citazione è estremamente elogiativa, in due casi è critica. Le due citazioni elogiative riguardano la questione della prescienza divina degli atti liberi delle creature (questione dei futuri contingenti). Discutendo della dottrina della scienza media di Luis de Molina e dei suoi seguaci – gli atti liberi degli uomini non hanno alcuna prevedibilità oggettiva e Dio può conoscerli solo per una sorta di alogica intuizione diretta – Leibniz fa appello alla opposta posizione di Durando: i futuri contingenti hanno basi oggettive di prevedibilità e Dio li prevede attraverso le loro cause.² Tuttavia, se Durando è un determinista, non lo è nello stesso senso in cui lo sono i “nuovi tomisti” avversari dei molinisti, secondo i quali Dio prevede gli atti liberi delle creature per il semplice fatto che ne predetermina direttamente la volontà (*praedeterminatio physica*).³ Questo Scolastico che «faceva un partito a sé» riteneva invece che Dio può trarre «dallo stato dell'anima e da ciò che la circonda» tutte le ragioni per una previsione infallibile degli atti liberi della creatura. In altre parole, Leibniz sembra attribuire a Durando una soluzione dell'enigma della prescienza divina diversa da quella di entrambi i maggiori partiti in lizza nel

2. Cfr. Leibniz, *Essais de Théodicée*, III, § 361: «Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que le futur contingens se voyent d'une maniere déterminée dans leurs causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrais alleguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement» (GP VI, 329). Cfr. *Comm.*, I, dist. 38, q. 3 (in particolare il § 9, f. 104^{va}): «ergo tota cognitio quam habet Deus de futuris contingentibus est per eorum causam [...]».

3. Leibniz, *Essais de Théodicée*, II, § 330: «Mais la predetermination des nouveaux Thomistes n'est peut être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assés souvent band à part, et qui a été contre le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine predetermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'état de l'ame, et de ce qui l'environne, la raison de ses determinations» (GP VI, 310-1).

suo secolo – molinisti e “nuovi tomisti”, sostenitori della scienza media e sostenitori della predeterminazione fisica – e che sembra in qualche modo anticipare le esigenze, se non le assunzioni teoriche, di Leibniz stesso.

Per ciò che riguarda le due menzioni sfavorevoli, in entrambe Durando appare insieme ad altri teologi – tra i quali il francescano Pietro Auriol (1280-1322), il suo maggior contemporaneo – i quali, sostenendo che Dio ha dato alle creature le forze per agire autonomamente, negano il bisogno di un concorso di Dio con le azioni delle creature. Se questa posizione teologica scagiona Dio dall'accusa di cooperare con i peccati, essa attribuisce alla creatura un potere di arrivare per conto proprio al bene che ricorda fortemente l'eresia pelagiana.⁴ Leibniz osserva inoltre che questa soluzione presuppone che, dopo aver creato gli individui, Dio possa poi limitarsi a conservarli nell'essere e giudica infondata tale distinzione, ribadendo la più ortodossa dottrina della creazione continua del mondo da parte di Dio.⁵ Il filosofo però si premura altresì di polemizzare con gli occasionalisti che, partendo dalla creazione continua, avevano sostenuto che la creatura non ha alcuna autonoma forza di agire. In sintesi, Leibniz non è d'accordo con l'affermazione di Durando secondo cui Dio, dopo aver creato le sostanze e le loro forze, non contribuisce alle loro azioni; ciò perché è convinto che Dio contribuisca anche alle azioni delle creature. Tuttavia, egli rifiuta di

4. Leibniz, *Essais de Théodicée*, I, § 27: «Quelques uns ont cru avec le celebre Durand de Saint Portien et le Cardinal Aureolus, Scolastique fameux, que le concours de Dieu avec la creature (j'entends le concours physique) n'est que general et mediat; et que Dieu crée le substances, et leur donne la force dont elles ont besoin; et qu'après cela il les laisse faire, et ne fait que les conserver, sans les aider dans leurs actions [...]. Mais on ne sauroit dire par rapport à Dieu ce que c'est conserver, sans revenir au sentiment commun [...] il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immediate perpetuelle, que la dependance des creatures demande. Cette dependance a lieu à l'égard non seulement de la substance, mais encor de l'action, et on ne sauroit peutêtre l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Theologiens et des Philosophes, que c'est une creation continuée» (GP VI, 118-9).

5. Per la distinzione 'creazione'-'conservazione', si veda *Comm.*, I, dist. 37, q. 1: *Utrum Deus sit in omnibus rebus*, f. 100^{r-v}; per la negazione del concorso immediato di Dio, si veda *Comm.*, II, dist. 1, q. 5: *Utrum Deus agat immediate in omni actione creaturae*, ff. 130-1.

concepire Dio come l'unico agente presente in natura e di ridurre le creature a meri strumenti della sua attività.⁶ Occorre dunque una terza via tra la completa autonomizzazione della creatura da Dio e il dissolvimento della creatura in Dio.

Queste occorrenze testuali bastano già a porci di fronte ad alcuni più generali problemi di interpretazione della filosofia leibniziana. Da un lato, i passi sulla prescienza divina dei futuri contingenti sembrerebbero implicare un determinismo quasi naturalistico, che esclude la presenza diretta di Dio dall'ordine della natura. D'altro lato, Leibniz ammette invece il concorso immediato di Dio con ogni atto della creatura. Sono conciliabili queste due tesi? E, viceversa, è conciliabile l'accettazione della dottrina della creazione continua con l'affermazione che le sostanze individuali leibniziane (le famose "monadi") hanno forze sufficienti a generare i propri stati futuri a partire da quelli presenti? Come vedremo, un dubbio su questa conciliabilità era venuto anche a uno tra i più importanti corrispondenti di Leibniz, il gesuita Barthélémy Des Bosses, il quale sospetterà che Leibniz sia in realtà vicino alle posizioni di Durando. La risposta fornita da Leibniz in quest'occasione ci aiuterà a chiarire i passi della *Teodicea* dai quali siamo partiti.

Per pochi e rapidi che siano, i passaggi leibniziani su Durando ci pongono dunque di fronte a un più generale problema di interpretazione della sua filosofia. Non si è tante volte vista la filosofia leibniziana come una filosofia all'interno della quale Dio, dopo aver effettuato la scelta del migliore dei mondi possibili, non gioca più alcun ruolo e si riduce a un Dio dello Shabbath se non addirittura un *Dieu fainéant*, per dirla con alcune celebri metafore di Alexandre Koyré?⁷ Prendendo le distanze da Durando, Leibniz

6. Leibniz, *Essais de Théodicée*, III, § 381: «Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Pere Louis de Dole, Monsieur Bernier et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que general, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils pretendent que Dieu, ayant donné aux creatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre coté, Monsieur Bayle, apres quelques auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin: il paroît craindre que la creature ne soit pas assés dependante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux creatures [...]» (GP VI, 341).

7. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957 (trad. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Milano 1970), cap. II.

sembra reagire proprio a questa possibile interpretazione del suo pensiero. A questo punto, comprendere se tale presa di distanza è dovuta a effettive differenze filosofiche o invece è puramente verbale e dovuta a ragioni di prudenza può rivelarsi importante. Va da sé che quest'analisi, che condurremo ricostruendo il *background* dei quattro passi della *Teodicea* da cui siamo partiti, ha più a che fare con Leibniz e con le sue scelte filosofiche che con Durando – anche se è senz'altro nelle mie speranze contribuire in qualche misura ad attirare l'attenzione sull'importanza che questo pensato – re medievale ha avuto fino a tutto il XVII secolo.

2. UNA FALSA PARTENZA: IL GIOVANE LEIBNIZ SU DURANDO E L'INDIVIDUAZIONE

Vi è una questione periferica nell'economia di questo saggio, che non è però lecito trascurare completamente. Ho affermato che è improbabile che Leibniz abbia una conoscenza diretta dei testi di Durando. Tuttavia egli figura tra i pochissimi Scolastici che Leibniz sostiene di aver ammirato fin da giovane.⁸ Inoltre, se esaminiamo la prima opera filosofica del giovane Leibniz, la *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663, Durando vi compare più volte. Leibniz fa uso di argomenti tratti dalla discussione sull'individuazione contenuta nel *Commento alle Sentenze* a favore delle tesi da lui sostenute.⁹ Ma soprattutto egli fornisce anche un'interpretazione della posizione di Durando, ponendolo tra i sostenitori della tesi da lui difesa, cioè che ogni individuo è individuato per

8. «Videbam summos Viros, D. Thomam et S. Bonaventuram et Guilelmum Durandum et Gregorium Ariminensem et tot alios eorum temporum scriptores non paucas dedisse primae philosophiae propositiones admirandae subtilitatis, quae severissime demonstrari possent» (GP VII, 323).

9. «Durandus: universale et singulare non differunt realiter. E. habent eadem principia. E. Entitas tota, quae est principium universalitatis est singularitatis» (A VI I, 19). Cfr. *Comm.*, II, dist. 3, q. 2, § 14, f. 137^r: «Dicendum ergo quod nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae et quidditatis. Quod apparet primo sic, eorum quae sunt idem in quantum hujusmodi sunt eadem principia, sed natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate individuum dicit determinate».

mezzo di tutta la sua entità («omne individuum sua tota entitate individuatur»): se Durando attribuisce l'individuazione dei corpi materiali a *questa* materia e *questa* forma, che cos'altro sia l'unità di materia e forma se non l'entità tutt'intera di una sostanza corporea («Quid enim est materiae et formae unitae, nisi tota Entitas compositi?»).¹⁰ Sembrerebbe dunque che il giovane Leibniz conosca tanto bene Durando da poter sostenere una precisa interpretazione della sua dottrina dell'individuazione.

Sfortunatamente, si tratta di passi molto citati dagli Scolastici successivi. Leibniz stesso dichiara onestamente di derivare la sua interpretazione di Durando dal gesuita spagnolo Francisco Murcia il quale, riassumendo le tesi di Suárez sull'individuazione, ne aveva sottolineato la concordanza con quelle di Durando.¹¹ L'importanza di Murcia si rivela dal fatto che quando, nel 1668-1669, Leibniz cambierà posizione aderendo alla tesi che l'individuazione dei corpi sia dovuta alla sola forma sostanziale – come avevano sostenuto gli averroisti – Murcia verrà menzionato ancora, ma per suggerire l'ipotesi alternativa che forse gli autori da lui discussi erano anch'essi formalisti o prossimi alla posizione formalistica.¹²

Un problema più interessante è sapere perché Leibniz ritenesse importante stabilire la vera posizione di Durando. Direi che la ragione sta nel fatto che Durando, pur essendo molto vicino alle

10. «Tenet idem Durandus 2. d. 3. q. 2. citantibus sic plerisque, quamvis, ut notat Murcia disp. 7. in l. 1. Physic. Ar. q. 1, citari soleat pro sola forma, cum tamen n. 15. expresse hanc materiam et hanc formam afferat. Male autem Ramoneda eos qui dicunt individuum seipsum individuae, et qui dicunt Materiam et Formam id praestare, divellit ut sibi contradistinctos, cum sint potius subordinati ut speciales generalibus. Quid enim est materia et forma unitae, nisi tota Entitas compositi?» (A VI I, 15).

11. Cfr. Francisco Murcia, *Selecta circa octo libros Physicorum Aristotelis*, Compluti 1606, I, disp. 7: *De principio individuationis rei naturalis*: «Quare ultima sententia, et quae a nobis tenenda est, asserit principium individuationis sumi a tota entitate rei, ita ut in substantiis corporeis quae componuntur ex materia et forma, principium individuationis sumatur a tali materia et tali forma unitis [...] Tenet expresse hanc sententiam Durandus si attente legatur in 2, distinct. 3, quaestione 2 [...]».

12. «Hinc et Averroes et Angelus Mercenarius et Iac. Zabarella statuunt Formam Substantialem esse principium individuationis. Concordant illi quoque qui apud Murciam collocant naturam Subsistentiae in unione materiae et formae» (Leibniz, *De Transsubstantiatione*, 1668-1669, A VI I, 510).

posizioni dei nominalisti per ciò che riguarda gli aspetti generali del problema dell'individuazione, stabilisce invece il primato della forma per quello che potremmo definire il profilo dinamico della problematica dell'individuazione. Da un lato, infatti, il *Doctor Resolutissimus* rifiuta l'assunto che si dia una specifica causa dell'individuazione, come la materia quantitativamente determinata (*materia signata*) di Tommaso d'Aquino o (possiamo inferirne, anche se il termine non è citato) la *haecceitas* di Duns Scoto. Per Durando, ogni ente reale è individuale e lo è di per se stesso (*per seipsum*). D'altro lato, però, Durando non arriva alla conclusione che l'intera problematica del principio di individuazione sia priva di senso, come fanno Auriol e i nominalisti. Egli la reinterpreta in un senso più specifico, partendo dalla teoria aristotelica della causalità. Se la causa efficiente e la causa finale sono estrinseche rispetto all'ente che producono, la forma e la materia costituiscono altresì dei componenti intrinseci di esso. È dunque a queste ultime che dobbiamo ricorrere se vogliamo un criterio di identificazione dell'individuo basato su ciò che esso è di per se stesso: un dato corpo è identificato dal fatto di avere questa forma e questa materia. Durando però aggiunge altresì che, a sua volta, la materia non è individuabile se non quando ha una forma, mentre la forma è intrinsecamente individuale («forma per seipsam intrinsece est haec»). Dunque, la forma determina in modo più forte l'identità dell'individuo.¹³

Dunque, sul terreno della costituzione e della persistenza temporale dell'identità individuale, Durando è senz'altro vicino ai "formalisti". Ma su questo terreno, con molte cautele, lo seguono anche Suárez e Murcia.¹⁴ La disputazione leibniziana del 1663 non

13. «Per quod ergo est Socrates individuum? Per illud per quod est existens [...]. Intrinsecae sunt haec materia et haec forma. Quod si quaeras: per quod forma est haec? Dico per illud per quod est in re extra et hoc est extrinsece agens. Materia autem concomitative in quantum forma pure materialis sine materia non existeret. Idem dico de materia nisi quod sua individuatio plus dependet a forma quam e converso, quia forma magis est ratio essendi materiae quam e converso: substantiae autem separatae nullo modo intrinsece individuantur nisi seipsis» (*Comm.*, II, d. 3, q. 2, § 15, f. 237^r). «Nam forma per seipsam intrinsece est haec et non per hoc quod recipitur in materia, nisi concomitative [...]» (*ib.*, § 16).

14. Cfr. Franciscus Suarez, *Metaphysicae disputationes*, disp. 5, sect. 6, § 15, Venetiis 1599 (prima edizione 1597), vol. I, 136: «dicendum est in substantia composita, ut

menziona questo punto, essa si limita a radunare le autorità utili nella lotta contro lo scotismo, ma il suo autore doveva conoscere queste dottrine e ciò aiuta a capire perché egli sia poi arrivato – a distanza di pochi anni – a considerare suo compito prioritario reintrodurre le forme sostanziali nella filosofia naturale e anzi farne l'unico principio attivo della natura e l'unico portatore dell'identità individuale.

Vi è un altro punto sul quale il Leibniz del 1663 tace. Come Tommaso, Durando ritiene che gli angeli siano individuati intrinsecamente dalla loro forma (*ex seipsis*). Ma per contro egli polemizza ferocemente contro la tesi di Tommaso che gli angeli siano anche *discernibili tra loro* in base alla forma. Tommaso, infatti, si era domandato come si potesse fondare la discriminazione inter-individuale in assenza di materia, stabilendo che in questo caso sarà la forma a garantire la discernibilità e dunque non possono esistere due angeli di forma eguale, così che ogni angelo ha una forma intrinsecamente diversa dalle altre.¹⁵ Per Durando, questa conclusione non tiene conto dell'onnipotenza di Dio, della quale il nostro *Doctor Resolutissimus* è uno dei più intransigenti difensori. Nulla vieta che Dio realizzi più volte una determinata forma o, per meglio dire, che due entità siano differenti solo numericamente.¹⁶ In breve, Durando interpreta la forma come un'entità assolutamente

tale compositum est adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit ut hoc compositum quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur». Identica la posizione di Murcia, *Selecta circa octo libros Physicorum Aristotelis*, I, disp. 7, 231-8.

15. Thomas Aquinas, *S. th.*, I^a, q. 50, a. 4: «Perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie». Sulle differenze tra Tommaso e Durando su questo tema, cfr. M.G. Henninger, *Durand of Saint Pourçain (b. ca. 1270; d. 1334)*, in J.J.E. Gracia (cur.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation (1150-1650)*, Albany 1994, pp. 319-332.

16. *Comm.*, II, d. 3, q. 3: *Utrum possunt esse plures angeli sub una specie*, § 14, f. 328^r: «Dicendum est ergo quod non repugnat naturae angelicae plurificari secundum numerum in eadem specie [...] omnis natura quae producitur ab agente actione iterabili potest plurificari secundum numerum. Sed omnis creata natura est hujusmodi (etiam substantiae separatae) igitur [...]». Su Durando e l'onnipotenza divina, cfr. L. Kennedy, *Durandus, Gregory of Rimini and Divine Absolute Power*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 61 (1994), 69-87.

fisica – un ente in sé indivisibile che può trasmettere la propria unità intrinseca – ma non come il principio della conoscibilità dell'individuo. Il suo Dio non ha bisogno di mediazioni per conoscere l'individuo ma conosce intuitivamente le nature individuali.

Ora, se abbiamo citato questo caso, è perché si tratta di un punto sul quale il Leibniz maturo prenderà una posizione opposta. Non soltanto Tommaso ha ragione a proposito degli angeli, ma questo modello di soluzione del problema va esteso a tutte le sostanze individuali. Ogni sostanza individuale costituisce una *species infima* e, come asserisce il Principio dell'Identità degli Indiscernibili, se due individui avessero effettivamente tutti i predicati in comune, non si darebbe alcuna ragione per asserire che si tratta di due individui e non di uno.¹⁷ Si noti che qui Leibniz non sta prendendo le distanze dal solo Durando, ma praticamente da tutte le autorità della sua dissertazione del 1663 fino a Suárez incluso, dal momento che tutti questi Scolastici condividono la tesi che possano darsi individui differenti soltanto numericamente che Leibniz invece condanna aspramente.

Ma perché Leibniz arriva a questa conclusione? Senza voler riepilogare un itinerario filosofico estremamente ricco e movimentato quale è quello che porta Leibniz a stabilire la teoria dei concetti completi, si può senz'altro rispondere che un problema-chiave è quello della discriminazione inter-individuale. Se ipotizziamo che siano possibili due individui diversi solo per numero, l'unico modo per discriminarli sarà tener conto delle loro posizioni all'interno di un sistema di riferimento rispetto al quale sono rilevabili (per esempio, lo spazio) o delle loro relazioni con un terzo individuo. Il che vuol dire che, per discriminarli, dovremo innanzitutto identificarli in base a un parametro estrinseco rispetto ad ognuno di essi.¹⁸ Ma, non essendovi alcun modo per collegare questo cri-

17. Questa è la posizione sempre ripetuta da Leibniz dopo il 1677. Cfr. A VI 4A, 32; A VI 4B, 1350; *Notationes Generales*, 1683-1685 (A VI 4A, 553) e soprattutto *Discours de métaphysique*, 1686, § 9.

18. Ed è proprio questa la conclusione a cui arriva la *Confessio Philosophi*, composta da Leibniz una decina di anni dopo la disputazione sul principio di individuazione: «ergo tibi quod mireris, principia individuationis, extra rem ipsam: neque enim inter illa ova aliud discrimen assignare vel Angelo vel ut audacter dicam Deo

terio d'identificazione degli individui con l'indivisibilità o l'unità intrinseca, verremmo ad avere una definizione dell'individualità incoerente. L'unica via per evitare questo esito è approfondire l'intuizione di Tommaso e cercare di derivare da un unico principio tanto l'indivisibilità dell'individuo quanto la sua discriminabilità dagli altri. E questo è il ruolo che il Leibniz maturo affida ai "concetti completi" attraverso i quali l'intelletto di Dio coglie tutte le possibili verità concernenti un dato individuo.¹⁹

Si noti che, per Leibniz, è scontato che perfino Dio dovrebbe fare uso di parametri estrinseci se si dessero individui indiscernibili. Dunque, in ultima analisi, ciò che la teoria dei concetti completi ci garantisce è che Dio ha una conoscenza concettuale degli individui, ciò che un filosofo quasi-nominalista come Durando avrebbe sicuramente escluso. Per contro, a Leibniz appare ovvio concepire l'intelletto divino come un insieme di idee semplici dalle cui combinazioni nascono i concetti degli individui. Da questo punto di vista egli è più vicino al platonismo o all'intellettualismo primoscolastico che alle tendenze della Scolastica trecentesca o di quella moderna. Il favore con cui Leibniz guarda alla dottrina degli angeli di Tommaso – uno degli aspetti più platonizzanti del pensiero dell'Aquinate – è una spia di questo fatto.

Vi è però un aspetto che resta fortemente problematico. Come abbiamo visto, il motivo che aveva spinto gli Scolastici del XIV secolo ad accettare l'ipotesi che due individui possano differire soltanto numericamente era il desiderio di non porre limiti all'onnipotenza divina. Soltanto se si dimostrasse che è logicamente impossibile che si diano due individui identici sotto ogni aspetto, potremmo stabilire che Dio non può realizzarli. Ora, Leibniz asserisce che l'esistenza di individui indiscernibili in uno stesso mondo è in conflitto con la saggezza di Dio. Se Dio istanziasse due volte lo stesso identico concetto in un mondo, avremmo un atto di volontà del quale l'intelletto di Dio non può fornire alcuna ragione

possibile est (ex hypothesi summae similitudinis) quam quod praesenti tempore hoc est in loco A, illud in loco B [...]» (A VI 3, 147).

19. Per l'analogia tra teoria tomista dell'individuazione angelica e teoria leibniziana dei concetti completi, cfr. A VI 4A, 32; A VI 4B, 1350; *Notationes Generales*, 1683-1685 (A VI 4A, 553); *Discours de métaphysique*, 1686, § 9.

(se lo potesse, i due individui non avrebbero più lo stesso concetto). Il che non avviene perché Dio è saggio. Ma quest'argomento è abbastanza forte da dimostrare che è *logicamente impossibile* che esistano due individui intrinsecamente indiscernibili?

Leibniz talvolta sembra esserne convinto, talvolta invece si trincerava dietro formule ambigue: no, non è assolutamente impossibile, anche se certamente la saggezza divina non lo consentirà mai.²⁰ Il punto di difficoltà sta nel fatto che il filosofo non vuole limitare l'onnipotenza divina (o almeno prestare il fianco a quest'accusa), ma la sua teoria della conoscenza divina implica che Dio potrebbe realizzare gli indiscernibili soltanto a patto di abbassare gli standard di completezza e sistematicità del proprio *intelligere*. Il che è ovviamente un'ipotesi difficile da accettare. La perplessità di Leibniz manifesta qui la sua difficoltà di fare convivere in una stessa teologia il dogma dell'onnipotenza divina e un intellettualismo di matrice platonica.

3. IL CONCORSO IMMEDIATO DI DIO E LA FILOSOFIA DELL'AZIONE

Se il Durando che compare nei primissimi scritti di Leibniz è quello delle pagine sull'individuazione, quando è che inizia invece a comparirvi il Durando che nega la necessità del concorso fisico tra Dio e le creature? Una prima allusione a questa posizione durandiana compare all'interno del programma delle *Demonstrationes Catholicae* elaborato non più tardi del 1668-1669. Leibniz vi scrive testualmente che occorre dimostrare «la libertà delle menti, la necessità dei corpi. Contro i Predeterministi in quel caso e contro Durando in questo».²¹ L'accusa ai nuovi tomisti di negare la libertà delle menti è abbastanza chiara, anche se è eccezionale il fatto

20. Cfr. l'ultima lettera a Clarke: «Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entierement semblables, ou deux autres corps indiscernables, je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser; mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par consequent n'existe point. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existoient, elles seroient deux. Mais la supposition est fausse, et contraire au grand Principe de la raison» (GP VII, 394-5).

21. «Mentium Libertas, Corporum Necessitas. Contra Praedeterminatores illic, et Durandum hic» (A VI I, 496).

che non sia accompagnata da una parallela presa di distanza dalle posizioni dei molinisti. Per contro, l'accusa a Durando di negare la necessità degli eventi naturali non è molto chiara. Leibniz forse confonde tra loro due diverse tesi durandiane, vale a dire *i*) la tesi della compatibilità tra prescienza divina e contingenza degli eventi (tesi in seguito calorosamente approvata), *ii*) la negazione del concorso di Dio con la creatura (sempre rifiutata). Ma il passo resta troppo isolato e sporadico perché gli si possa attribuire un senso preciso.

In ogni caso, è soltanto molti anni dopo che Durando ricompare negli scritti leibniziani come esponente di uno dei partiti in campo nella polemica sulla bontà di Dio e la libertà dell'uomo. Una lettera al langravio von Hessen-Rheinfels ironizza sul fatto che non soltanto i nuovi tomisti, ma anche i gesuiti seguaci di Molina sarebbero accusabili di distruggere la libertà dell'uomo, qualora si seguissero le idee di Durando e del «P. Louys de Dole». ²² Questo passaggio è indice della recente lettura di un testo di controversistica, la *Disputatio quadripartita concursuum Dei et creaturae*, di Louis Béreur (in religione Louis de Dole), pubblicato nel 1634. In realtà, Louis de Dole cita Durando, come anche Auriol, all'interno di una ben più vasta schiera di autorità che approverebbero la tesi di un concorso soltanto mediato tra Dio e l'azione umana. ²³ Tuttavia agli autori di controversistica risultò comodo considerare Louis de Dole come un emulo delle erronee posizioni di Durando (o di Durando e Auriol insieme) ed anzi si può ipotizzare che il libro del cappuccino francese abbia contribuito a rinfocolare l'ostilità

22. «[...] les Thomistes passeroient pour Calvinistes selon les Jesuites, les Jesuites passeroient pour Semipelagiens selon les Thomistes, et les uns et les autres detruiroient la liberté selon Durandus et P. Louys de Dole [...]» (GP II, 25).

23. Ludovicus a Dola, *Disputatio Quadripartita de modo coniunctionis concursuum Dei et creaturae*, Lugduni 1634. Durando vi appare per la prima volta a p. 279 e con giudizi meno elogiativi di quelli riservati ad Auriol e altri. Sulla storia della questione del dibattito sui futuri contingenti nel pensiero universitario tra tardo medioevo e prima età moderna, cfr. C. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot 2000 e S. Perfetti (cur.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa 2008.

contro Durando, sottraendogli buona parte dell'autorità di cui aveva goduto nelle prime fasi della Scolastica moderna.²⁴

La Akademie-Ausgabe riporta le annotazioni leibniziane sul libro di Louis de Dole, ma Durando non vi è mai menzionato. Esse ci aiutano però a comprendere meglio le posizioni del Leibniz degli anni '80 sul tema del concorso fisico di Dio con la creatura. Louis de Dole fonda la sua negazione del concorso fisico di Dio con la creatura su una questione di logica prima ancora che di metafisica, cioè le condizioni che rendono veri gli asserti sui futuri contingenti. Se questi asserti enunciano un nesso condizionale susistente tra la disposizione interna del soggetto e l'azione che egli compirà, tale legame deve avere un'oggettività tale da garantire la verità dell'asserto; dunque non può dipendere dalla volontà di Dio. Infatti, se fosse Dio a stabilire il nesso condizionale, il nesso diverrebbe necessario e non più contingente, dal momento che la volontà di Dio è immutabile. Inoltre, gli asserti controfattuali, che si riferiscono a ciò che un individuo farebbe in certe circostanze, non potrebbero avere nessun valore di verità dal momento che essi si riferiscono a qualcosa che Dio non vuole. Ma, per contro, quando Dio rivela a Davide che, se resterà a Keilah, gli abitanti lo consegneranno a Saul, dobbiamo supporre che quest'asserto sia vero anche se Dio non vuole che il fatto si verifichi.²⁵

In realtà, si tratta di posizioni molto diverse da quelle del Durando storico e che radicalizzano semmai alcuni assunti dei teorici

24. Leibniz deve probabilmente l'informazione alla *Manoductio* (1665-1666) di Vincent Baron: «Baron p. 118. Ludovicus a Dola Capucinus credit cum Durando et Aureolo negandum Dei concursum simultaneum ad actiones liberas» (A VI 4C, 2623). Cfr. anche Leibniz, *De religione magnorum virorum*, 1686-87: «Hypothesis Durandi et Aureoli et P. de Dola et Bernerii de concursu Dei cum creaturis» (A VI 4C, 2461). L'ultimo testo citato è F. Bernier, *Traité du libre et du volontaire*, Amsterdam 1685.

25. Ludovicus de Dola, *Disputatio quadripartita*, 31-2: «Vera sententia est, non minus certa futura sub conditione cognosci a Deo quam absolute futura, atque adeo Deum certa et infallibili scientia comprehendere de omnibus causis liberis, non solum quid facere possent, sed etiam quid essent facturæ si cum his vel illis circumstantiis crearentur [...]. Primum testimonium vulgare sumitur ex primo Regum capite vigesimo tertio, ubi David consuluit Deum, an si maneret in civitate Ceilae venturus esse Saul et an si ipse maneret, et ille veniret, ac circumdaret civitatem, Ceilae essent illum tradituri: Responditur Deus ad utrumque et Saul veniet et hi tradent te [...]». Cfr. Sam. 1.23.

della scienza media. In ogni caso, la soluzione leibniziana di questi dilemmi va in una direzione del tutto contraria a quella del capuccino. Louis de Dole ha ragione a sostenere che gli asserti sui contingenti e quelli sui possibili hanno le stesse basi di verità (gli stessi *truth makers*, per dirla con gli odierni filosofi analitici), ma tali basi di verità sono i concetti completi degli individui possibili presenti nell'intelletto divino. Quando scrive le note su de Dole, Leibniz ha ancora incertezze sulle conseguenze di questa posizione su molti problemi, per esempio quello dell'identità inter-mondi. Egli dapprima afferma che i Keiliti che, in qualche altro mondo possibile, insegnano Davide a Saul sono *altri* individui rispetto ai nostri Keiliti (che non lo hanno potuto fare), poi si corregge asserendo che si tratta degli *stessi* individui, ma dotati di differenti proprietà contingenti.²⁶ Ma egli è già certo che la scienza media dei contingenti e dei possibili non può essere altro se non un segmento della scienza di semplice intelligenza, cioè dalla conoscenza concettuale delle verità logiche da parte di Dio. E ovviamente, questa soluzione implica che le verità contingenti siano (in qualche senso) necessarie, contrariamente a quanto Louis de Dole supposeva.

Inoltre, se i concetti completi riescono a svolgere il compito di rendere logicamente deducibili le verità contingenti, ciò si deve al fatto che essi contengono a titolo di ipotesi le leggi o i decreti che Dio ha scelto (nel caso del nostro mondo) o che potrebbe voler scegliere (nel caso degli altri mondi possibili). Dunque, se Dio ha deciso di concorrere con la creatura in questa o quella circostanza, il concetto completo conterrà tale informazione, come se fosse – per dir così – una sorta di agenda o di promemoria degli

26. Leibniz annota: «Mea sententia: Scientia Media reducitur ad Scientiam simplicis intelligentiae, seu ad Scientiam possibilium. Est verbi gratia scientia an Keilitae obsessi sint dedituri urbem Saulo, et scientia non de his Keilitis, quorum notio plena involvit non esse obsessos, sed de aliis Keilitis possibilibus, qui communia habent omnia cum istis praeter ea quae coherent cum hypothesisi obsessioni» (A VI 4B, 1789-90). Ma questa soluzione, basata su una rigorosa appartenenza di ogni individuo a un solo mondo (la celebre tesi 'WBI': World-Bound Individuals) viene poi rimessa in discussione da un'altra nota marginale: «imo de his ipsis, quia non necessario sed contingentem tantum eorum notio involvit non-obsessionem» (A VI 4B, 1789).

impegni che Dio si è dato. Dunque, Leibniz ritiene pienamente compatibile la dottrina dei concetti completi con il dogma del concorso immediato di Dio con la creatura ed anzi afferma che il concorso di Dio non è soltanto presente nell'azione della creatura, ma precostituisce anche la sua volontà di agire.²⁷ Il Leibniz dei primi anni '80 appare dunque decisamente prossimo alle tesi dei predeterministi.

Vi è però un aspetto che rivela indecisioni. Viene infatti ammesso che le azioni peccaminose sono predeterminate dallo stato precedente della creatura stessa, mentre le azioni buone dipenderebbero dalla predeterminazione diretta della sua volontà da parte di Dio.²⁸ Leibniz accetta la tesi agostiniana secondo la quale Dio è la fonte di ogni perfezione presente nella creatura, ma egli cerca al contempo di scagionare Dio dall'accusa di partecipare alle azioni malvage. Ma è compatibile una simile asimmetria con l'impianto teorico dei concetti completi? Questa dottrina metafisica presuppone infatti che il concetto completo ci dia gli strumenti per sapere tutto ciò che avverrà di un dato individuo. Ora, se il concetto completo contenesse due modalità di relazione Dio-creatura totalmente dissimili, o esso non sarebbe omogeneo al proprio interno o non sarebbe capace di dare conto di tutto ciò che è vero a proposito di quell'individuo: due esiti entrambi inaccettabili.²⁹

27. «Eodem modo possent loqui praedeterminatores. Objicies non possunt, quia ea prior, concursus posterior determinatione. Respondeo imo nec concursus posterior est determinatione» (A VI 4B, 1792).

28. «Est in actibus immediate ante peccatum praedeterminatio physica ad peccandum non a Deo, sed a nostro statu. Ad bene agendum autem semper opus est praedeterminatione physica Divina» (A VI 4B, 1790).

29. A dire il vero, Leibniz ammette esplicitamente questa disomogeneità almeno nel caso dei concorsi straordinari di Dio con la creatura (cioè degli atti di Grazia). Per Leibniz questi concorsi straordinari sono inclusi nel concetto completo, ma non sono giustificati da esso: «Le concours extraordinaire de Dieu est compris dans ce que nostre essence exprime, car cette expression s'étend à tout, mais il surpasse les forces de nostre nature ou de nostre expression distincte, qui est finie et suit certaines maximes subalternes» (GP, II, 13; cfr. anche GP IV, 441-2). Ma è significativo che questa tesi, molto presente nel carteggio con il giansenista Arnauld, tenda a scomparire negli scritti successivi. Non è facile immaginare un Leibniz per il quale solo il male sia naturale all'uomo, mentre il bene sia sempre miracoloso. Sull'intera questione dei miracoli in Leibniz, cfr. R.M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York 89-94.

Occorre dunque una soluzione più articolata delle questioni concernenti il concorso divino. Ed è a questo punto che conviene soffermarsi su un episodio successivo di oltre venti anni, nel quale ricorre ancora – con maggior ragione – il nome di Durando. Nel 1706, in una delle sue lettere, Des Bosses domanda a Leibniz se la tesi che le sostanze create dispongono di una Forza Attiva (*Virtus Activa*) non implichi una sostanziale negazione del concorso immediato di Dio. Des Bosses si sta riferendo a una delle tesi più importanti della metafisica leibniziana della piena maturità: ogni sostanza creata dispone di una Forza Attiva (o Entelechia, o Forma Sostanziale) che ne spiega la tendenza a passare da uno stato a un altro seguendo una precisa legge di successione (*lex seriei*). È abbastanza evidente che questa dottrina sorge proprio dal desiderio di Leibniz di definire una sorta di amalgama tra i componenti del concetto completo – gli attributi particolari degli individui e i decreti divini che li accordano con il piano del migliore dei mondi possibili – garantendo *a priori* che l'intera vita della sostanza individuale, nonostante le sue apparenti discontinuità, è governata da un'unica legge di sviluppo. Des Bosses osserva: «Se il concorso di Dio non è altro che la virtù dell'agente, ovvero la sua tendenza (*conatus*) modificata attraverso quelle degli altri agenti, non ricadiamo nei fatti nella sentenza di Durando che nega l'influsso immediato di Dio sulle azioni delle creature? Durando non nega infatti un concorso di Dio, ma lo considera indistinto dalla virtù stessa della causa creata nella misura in cui essa è modificata e temperata». ³⁰ In breve, Des Bosses sospetta che la dottrina di Leibniz suggerisca che Dio, pur avendo agito all'inizio dei tempi, ha poi trasferito tutto il suo potere alle creature. Ed è per questo che egli associa la tesi di Leibniz a

30. «Sin vero concursus ille Dei nihil est aliud quam virtus agentis, vel conatus per aliorum agentium modificatus, jam quoad rem ipsam recidimus in sententiam Durandi, negantis immediatum influxum Dei in actiones creaturarum, non enim negat Durandus concursum Dei ab ipsa virtute causae creatae utcumque modificata et temperata indistinctum. Hanc vero Durandi sententiam sequi nobis non est integrum, sed et ex protestantium scholis exulat, ut insinuat Sturmius [...]» (25 gennaio 1706: GP II, 293).

quelle del *Doctor Resolutissimus*, che erano aspramente condannate sia all'interno del mondo cattolico che di quello protestante.³¹

Leibniz risponde in un modo apparentemente contorto a quest'obiezione. Laddove Des Bosses si era domandato se la dottrina della Forza Attiva sia compatibile con il concorso immediato di Dio, il filosofo rovescia la questione domandandosi se, una volta ammesso il concorso immediato di Dio, occorra ridurre la Forza Attiva al semplice ruolo di facoltà (*facultas*) indeterminata. No, risponde Leibniz, vi è sempre un concorso divino ordinario che resta necessario per fare transitare la Forza Attiva in atto. Quest'ultima non è una compiuta attualità ma piuttosto una «esigenza (come dicono i vostri) di agire nonché di concorso all'azione da parte di Dio».³² Ma questo concorso ordinario deve essere meno impegnativo di quello che sarebbe necessario per fare transitare all'atto una nuda facoltà, dal momento che la Forza Attiva presuppone già le «leggi di natura costituite dalla saggezza divina». In sintesi, Leibniz ammette due concorsi: un concorso ordinario che permette il passaggio dalla potenza all'atto, nonchè un concorso per così dire originario che ha dato forma alla stessa Forza Attiva.³³ Dunque, il complesso dell'argomentazione leibniziana può essere espresso come segue.

i) Poiché qui non si parla di mere facoltà indeterminate (per esempio la volontà libera degli Scolastici moderni, sia molinisti che predeterministi), ma si parla di tendenze ben determinate all'azione, non vi è bisogno di quel concorso di cui ci parlano questi

31. Des Bosses cita il filosofo eclettico tedesco J. Chr. Sturm, ma avrebbe potuto citare anche Malebranche che individua in Durando l'autore scolastico dalla posizione più evidentemente opposta alla sua. Si vedano gli *Eclaircissements* aggiunti alla *Recherche de la vérité* (in particolare il xv).

32. «[...] sentio etiam nec ipsam vim activam, imo nec facultatem nudam exituram in rebus sine concursu divino, quoniam in genere statuo, quantum in rebus est perfectionis, tantum a Deo perpetua operatione profluere [...] nam in virtute activa arbitror esse quandam actionis atque adeo concursus ad actionem divini exigentiam (ut vestri loquuntur) quamvis resistibilem, fundatam in legibus naturae per sapientiam divinam constitutis, quae exigentia in nuda facultate non inest» (GP II, 295).

33. «Ex vi activa (quae scilicet conatum involvit) sive ex Entelechia sequitur actio, si modo accedat concursus Dei ordinarius [...] virtus ipsa jam constituta fuit per anteriorem quandam Dei concursum, qualem non habuit nuda facultas» (GP II, 295).

Scolastici. Il che è una presa di distanza non soltanto dai molinisti, ma anche dai nuovi tomisti. *ii*) Ciò non vuol dire che non si dia un concorso ordinario di Dio all'azione, dal momento che «tutto ciò che vi è di perfezione nelle cose, fluisce dalla perpetua operazione di Dio». Tale concorso ordinario di Dio coincide, come vedremo, con la creazione continua del mondo. *iii*) Per contro, il concorso più importante di Dio con la creatura è quello che avviene prima della formazione della tendenza ad agire, cioè quello che dà vita a una sostanza dotata di una propria legge interna e perciò intrinsecamente accordata (per armonia prestabilita) con tutte le altre sostanze individuali del mondo a cui appartiene.

La posizione che Leibniz sostiene in questa risposta a Des Bosses ci permette di comprendere meglio le pagine della *Teodicea* dalle quali siamo partiti. Identificando il concorso divino con la creazione continua, il filosofo separa il concetto di 'concorso immediato di Dio' dalla problematica dell'economia della salvezza umana e dell'azione umana, per darne un resoconto tutto riferito alle relazioni metafisiche tra Dio e il mondo. Dato questo primo passo, tutto il resto è facilmente intelligibile. Ciò di cui la tradizione scolastica discuteva era dei rapporti tra la volontà della creatura e l'azione compiuta. Per i predeterministi, entrambe dipendono da Dio, per i molinisti la prima dipende dalla creatura e la seconda da Dio, per i pochi durandiani entrambe dipendono dalla creatura stessa, vale a dire dalle forze che Dio gli ha donato. Leibniz cambia le carte in tavola sostituendo questi due concetti con quelli elaborati dalla sua metafisica: la tendenza con i suoi molti sinonimi (*exigentia, conatus, nisus*), l'atto perfettamente compiuto. Poiché la tendenza ad agire dipende sempre dalla precedente storia della sostanza individuale e quest'ultima è intrinsecamente accordata con i decreti divini, i predeterministi hanno ragione, ma in un certo senso ha ragione anche Durando quando rifiuta di fare intervenire Dio in modo troppo diretto nella connessione tra i singoli momenti della vita della sostanza individuale. Ecco la ragione dei riconoscimenti che gli vengono tributati – contro i predeterministi – nel paragrafo 330 della *Teodicea*. Ma, perché si arrivi all'atto perfettamente compiuto, è necessaria l'operazione di Dio e in ciò i durandiani hanno torto, mentre hanno ragione predeterministi e molinisti.

Tentando di dare un'interpretazione di questo complicato apparato categoriale, direi che ciò che qui conta è la propensione leibniziana ad attribuire agli individui creati qualcosa di più organico e meno episodico di quanto non siano i singoli atti di volontà, ma anche qualcosa di meno reale e perfetto di quanto non sia l'azione. In ultima analisi, si potrebbe dire che ciò che Leibniz attribuisce loro sia l'*attività* ovvero la capacità di essere attori di processi, cosa che Leibniz sembra differenziare almeno a livello logico dalla capacità di causare eventi (ovvero di essere autori di azioni, nel senso tradizionale del termine). Dovremo cercare di comprendere le sue ragioni nell'ultimo paragrafo. Prima di arrivarvi, occorre però tornare ancora agli incontri di Leibniz con il pensiero di Durando di San Porziano, analizzando quello che è probabilmente il più importante.

4. INFALLIBILITÀ SENZA NECESSITÀ: DURANDO E IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE

Finora ben poco di ciò che abbiamo trovato negli scritti leibniziani giustifica gli apprezzamenti che la *Teodicea* riserva allo «Scolastico che fa un partito a sé». Dobbiamo perciò supporre che essi siano sostanzialmente dovuti a uno specifico episodio, cioè alla lettura, più o meno nel 1695, dell'opera del teologo calvinista William Twisse sulla scienza media, che riporta passi di tutte le autorità che possono opporsi al molinismo.³⁴ È attraverso questo testo che Leibniz scopre che la concezione durandiana della prescienza divina è ben più acuta di quelle diffuse ai suoi tempi.

Twisse riporta infatti un passo dal *Commento* durandiano (I, dist. 38, q. 3) che Leibniz giudica subito come un *egregius locus*. In questo passo, Durando afferma che Dio conosce i futuri contingenti con certezza (*certitudinaliter*) e infallibilmente (*infallibiliter*) perché la sua conoscenza totale dell'universo gli consente di conoscere in anticipo non soltanto la singola causa operante, ma «tutte le cose che la possono determinare e che la determineranno e inoltre tutto ciò che può ostacolarla e che la ostacolerà o non ostacolerà»,

34. William Twisse (1578?-1646), *Scientia Media*, Arnhem 1639 (Grua, 347-59).

il che è ampiamente sufficiente per rendere prevedibile i futuri contingenti.³⁵ Leibniz non si limita a riportare il passo di Durando ma enumera, seguendo Twisse, le autorità che danno ragione a Durando, soffermandosi in particolare su un passo del gesuita spagnolo Gregorio de Valencia (1550-1603) il quale ritiene la dottrina di Durando accordabile con quella di Tommaso. Inoltre Leibniz trascrive la successiva discussione sulle tesi di Durando, soffermandosi in particolare sulla confutazione che ne tenta Suárez.

In breve, Durando e i suoi critici occupano una parte notevole delle annotazioni leibniziane sul libro di Twisse e conviene perciò cercare di individuare i problemi centrali con i quali Leibniz si misura. Essi mi paiono essere sostanzialmente due.

Il primo concerne l'infallibilità della prescienza divina. Ciò che Durando afferma è che può darsi una conoscenza certa o infallibile di eventi intrinsecamente contingenti. È una tesi che Leibniz approva senza riserve e che costituisce anzi il più importante contenuto del suo Principio di Ragion Sufficiente. Si può anzi dire che Leibniz intraveda la presenza di questo principio già in Durando. Quando Durando asserisce che Dio conosce «tutte quelle cose che possono determinare e determineranno» l'evento, Leibniz annota: vale a dire, quelle cose che sono richieste per l'esistere («id est, qui conferent ad existendum»). In questo caso, Leibniz sta traducendo la formulazione durandiana in quella che è la più antica delle sue formulazioni del Principio di Ragion Sufficiente, cioè quella che identifica la ragion sufficiente con una totalità di condizioni o

35. Grua, 352. Si tratta di un passo da *Comm.* I, dist. 38, q. 3, § 9, f. 104^r: «Sicut in causa necessaria praecognoscitur effectus necessarius certa cognitione, sic cognita causa impedibili et omnibus quam eam impedire possunt, et insuper ea quae eam impediunt vel non impediunt, certitudinaliter potest cognoscere quis effectus eveniet vel non eveniet. Et similiter cognita causa indifferente et impedibili, si cum ea cognoscantur omnia quam eam determinare possunt et determinabunt, et omnia quae eam impedire possunt et quae impediunt vel non impediunt, potest infallibiliter cognosci quis effectus eveniet. Nunc autem Deus non solum cognoscit causam contingentem in se et absolute, quia sic in ea vel per eam non cognosceretur infallibiliter aliquis effectus, nisi tantum coniectura probabili (ut bene dicunt alii), sed cognoscit omnia quae eam impedire possunt et quae impediunt vel non impediunt. Ergo Deus in causa contingente sic cognita potest certitudinaliter cognoscere effectum futurum contingentem».

requisiti, spesso definiti anche come *conferentia*.³⁶ È un vero peccato che Leibniz non abbia letto direttamente il testo della *quaestio* durandiana, perché sarebbe stato sicuramente colpito da alcune formulazioni del teologo trecentesco ancora più prossime al suo Principio di Ragion Sufficiente (d'ora in avanti: PRS). Per esempio, quando Durando asserisce che l'essenza divina, in quanto causa, è la ragion sufficiente di rappresentazione delle entità singolari all'intelletto divino («essentia divina ut causa est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino singula») o che l'essenza divina è la ragion sufficiente dell'intelligenza dei futuri contingenti («essentia divina [...] prima et sufficiens ratio intelligendi ea»), egli fa delle asserzioni che sono addirittura terminologicamente affini a quelle di Leibniz.³⁷

Senza però soffermarsi sulle affinità terminologiche, è la questione stessa che giustifica le analogie. La *quaestio* di Durando sui futuri contingenti ha infatti un preciso obiettivo, quello di fornire un'alternativa alla tesi tomistica (e, potremmo aggiungere, di tutta la tradizione che parte da Severino Boezio) secondo la quale l'intemporalità di Dio fa sì che Egli possa cogliere tutti gli eventi temporali come già presenti alla sua scienza di visione (*scientia visionis*). Durando sostiene che tale lettura della prescienza divina è inconsistente, dal momento che, se tutti gli eventi fossero presenti dal punto di vista di Dio, essi sarebbero in rapporto di simultaneità con qualcosa (la visione divina di essi) senza essere simultanei tra loro, il che è contraddittorio.³⁸

L'alternativa più nota alla soluzione boeziana e tomista era quella di Duns Scoto, secondo la quale la *scientia visionis* di Dio rispecchia la consapevolezza che Dio ha della propria volontà. Dio conosce i

36. Cfr. A VI 4A, 403-4; 563-4; 872.

37. *Comm.* I, dist. 38, q. 3, § 18, f. 104^r: «Deus cognoscit futura contingentia [...] per hoc quod essentia divina ut causa est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino determinate singula [...]. De caeteris singularibus licet etiam essentia divina sit prima et sufficiens ratio intelligendi ea, tamen nihil prohibet quod Deus ea cognoscat in causis creatis [...]». Cfr. M.T. Beonio Brocchieri, *Durando di San Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del "Compendio alle Sentenze"*, Firenze 1969, 131-9; M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius of Inghen, Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden 1993.

38. *Comm.*, I, dist. 38, q. 3, §§ 15-17.

futuri contingenti perché ha decretato il loro verificarsi in un certo ordine e tale decreto non può incontrare alcun ostacolo.³⁹ Durando – che probabilmente tiene conto di Scoto nella sua critica della dottrina di Boezio – propone però una soluzione più complessa, che rispecchia il suo desiderio di evitare una responsabilizzazione troppo diretta di Dio nel peccato delle creature. Dio conosce gli eventi contingenti a partire dalla propria essenza, come avviene in Scoto, ma la deduzione divina si completa percorrendo il reticolo delle relazioni causali che nascono dalle sue prime scelte. Nulla proibisce infatti che Dio conosca determinati eventi attraverso le loro cause contingenti («Nihil prohibet quod Deus ea cognoscat in causis creatis contingentibus»).

Ora, non stupisce che Leibniz abbia considerato con interesse questa posizione che attribuisce alla prescienza divina un oggetto diverso dalla volontà di Dio e tuttavia un oggetto che non potrebbe costituirsi senza la volontà di Dio. Leibniz è infatti convinto che il limite della teoria post-volizionale di Scoto sta nel fatto che essa confonde la causa efficiente dell'evento futuro con la ragione della conoscibilità di esso da parte di Dio. Perché i futuri contingenti abbiano una verità determinata, occorre invece che si dia una specifica ragione di conoscibilità di essi (*ratio scibilitatis*), cioè un fondamento oggettivo della prevedibilità.⁴⁰ Ed è questo il punto su cui egli concorda con Durando.

Il limite della soluzione di Durando sta semmai nel fatto di restare ancora troppo puramente post-volizionale. Essa non ci fornisce le condizioni di verità degli asserti controfattuali, mentre –

39. Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum primum Sententiarum*, I, dist. 39, in Id., *Opera Omnia*, Civitas Vaticana, vol. XVII, 481.

40. Nei suoi primi scritti, Leibniz sembra d'accordo con la soluzione di Scoto (cfr. *Scientia Media*, 1677: A VI 4B, 1374). Ma non è difficile trovare nei suoi scritti delle critiche contro l'idea di decreto assoluto implicitamente rivolte contro Scoto: «Sed in eo nec satisfacit Twissus quot putat decretum esse rationem scibilitatis. Est efficiens, sed non formalis; sed formalis causa est cohaerentia terminorum, seu quod praedicatum inest subjecto, etsi causa cur insit a duobus pendeat, optimitas universalis et decretum Dei optimum eligendi» (Grua, 351). Sulle dottrine pre- e post-volizionali dei futuri contingenti, cfr. M.J. Murray, *Spontaneity and Freedom in Leibniz*, in H. Poser - C. Asmuth - U. Goldenbaum - W. Li (cur.), *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin 2001, vol. II, 861-8.

come abbiamo visto – l'unico punto che Leibniz condivide con i teologi pre-volizionali, cioè con i molinisti e con lo pseudo-durandiano Louis de Dole, è che il problema dei futuri contingenti e quello dei possibili non attuati sono tra loro strettamente intrecciati. Durando è stato troppo anti-platonico e non ha capito che occorreva partire da condizioni di verità che *precedono* la creazione del mondo: «quando consideriamo Dio indipendentemente dal mondo non si danno ancora cause contingenti determinate e perciò l'origine della conoscibilità eterna dei futuri contingenti va cercata altrove». ⁴¹ Dunque, la risposta corretta non sono le cause contingenti create, ma i concetti completi delle entità creabili. Questa è l'unica soluzione che consenta di soddisfare le esigenze sia della concezione pre-volizionale della prescienza divina, sia di quella post-volizionale.

Questa differenza sottende differenze ancor più profonde, che non sono discusse nelle annotazioni su Twisse. La soluzione leibniziana è coerente con un'ontologia per la quale le relazioni inter-individuali sono entità deboli e di secondo grado rispetto alle sostanze individuali e alle loro modificazioni interne, sussistendo le relazioni solo come oggetti dell'intelletto che contempla insieme più sostanze. In Durando, ciò è senz'altro vero per le relazioni di ragione, ma le relazioni reali come quella di causa-effetto hanno uno *status* più complesso e Durando non sembra ammetterne una totale riducibilità alle sostanze e ai loro accidenti. ⁴²

Per quanto nascano da uno stesso problema, le soluzioni di Durando e Leibniz sono dunque morfologicamente del tutto dissimili. Vi è però un elemento che spiega la valutazione molto positiva che Leibniz dà dei passi di Durando ed è il fatto che Durando ritiene che sia possibile una conoscenza *infallibile* di un evento *contingente*. Vediamo in quali termini tale tesi venga fondata dai due autori.

41. Grua, 353: «Cum consideramus Deum ante mundum cognitum, nondum sunt causae contingentes determinatae, ideoque origo scibilitatis aeternae futuri-tionis contingentium aliunde petenda est».

42. *Comm.* I, dist. 21, q. 2, ff. 83-87. Su Durando e le relazioni, cfr. F. Alessio, *Il Trecento*, in M. Dal Pra (cur.), *Storia della filosofia*, Milano 1976, vol. VI, 284-8; R. Schörnberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und des Scholastik*, Leiden 1994.

L'argomentazione durandiana a favore della prescienza infallibile dei futuri contingenti da parte di Dio si fonda su due passaggi: *i)* se l'operare di una causa è virtualmente impedibile dall'esterno, allora il legame causa-effetto resta contingente e non necessario; *ii)* tuttavia la conoscenza totale dell'universo permette a Dio di stabilire se di fatto la causa troverà impedimenti o meno, dunque Dio sa con certezza quale effetto seguirà da una data causa.

Il primo di questi due argomenti è un argomento classico degli aristotelici medievali, di solito usato contro Avicenna e la sua tesi che la presenza della causa renda necessario il verificarsi dell'effetto («posita causa, necesse est effectum poni»). Come avevano puntualizzato sia Averroè, sia Tommaso d'Aquino, questa tesi avicenniana è falsa quantomeno nel caso delle cause operanti nell'imperfezione della sfera sublunare, perché, se è possibile che tali cause incontrino un ostacolo esterno di qualsiasi natura – e ciò è senz'altro possibile dove sussistano accidentalità e imperfezioni –, allora il legame tra la causa e l'effetto non può essere necessario. In breve, chiamando la causa *C* e l'effetto *E*, se è vero 'è possibile *C* e non-*E*', allora è senz'altro falso 'necessariamente, se *C*, allora *E*'.⁴³

Ora, Durando non contesta quest'argomento dell'impedibilità estrinseca (d'ora in poi: AIE). Ma egli lo corregge assumendo che chi abbia una conoscenza totale del mondo può prevedere con certezza se l'impedimento estrinseco si verificherà o meno, il che implica che il mondo costituisca un sistema causalmente chiuso nel quale non si danno accidentalità imprevedibili. Sono compatibili questi due assunti? La generazione successiva dei metafisici scolastici – Ockham, ma ancor più chiaramente Buridano – sosterrà che non lo sono e rigetterà lo AIE. Per loro, il verificarsi di un determinato evento richiede sempre che sia data una causa totale sufficiente di esso (o, come dice Buridano, «una causa sufficiente posta nel modo in cui è sufficiente»), ma asserire che la causa è sufficiente significa asserire che essa non è ulteriormente impedibile

43. A. Maier, *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*, in Id., *Die Vorkläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma 1949, 219-50.

e che lo AIE non può essere applicato.⁴⁴ Questo contro-argomento presuppone che con il termine 'causa' si intenda ora qualcosa che *spiega* il verificarsi di un dato evento e che può eventualmente consistere in un insieme di molteplici fattori (cause parziali) il cui insieme (causa totale) è adeguato a spiegare l'evento stesso (cioè è sufficiente). Alla luce di questo modello aggregativo di causalità, diviene ovvio giungere alla conclusione che la causa ancora impedibile è una causa parziale, non una causa totale. Il legame tra causa totale ed effetto è dunque un legame necessario. Ora, pur anticipando molte delle idee che porteranno a quest'esito, Durando resta fedele allo AIE e ciò spiega perché alcuni tomisti come il gesuita Gregorio de Valencia abbiano potuto considerare accettabile la dottrina durandiana della prescienza divina.⁴⁵

Vi è un altro punto importante. Durando ammette la contingenza nel senso di impedibilità, ma non ammette alcun altro tipo di contingenza. Al contrario, gli autori dell'età di Ockham, proprio perché la loro nuova concezione della causalità li portava a considerare come *necessari* tutti gli eventi dei quali si può fornire una spiegazione completa, erano poi costretti a introdurre un altro tipo, più radicale, di contingenza per fondare la non-necessità delle azioni umane. Queste ultime sarebbero contingenti in virtù dell'indifferenza della volontà, cioè del fatto che nessuna lista di fattori causali può spiegare completamente una libera scelta. Anche dati tutti i requisiti che potrebbero spiegare la realizzazione di una data azione, la volontà ha sempre la possibilità di scegliere altrimenti o di non agire. Era stata questa dottrina della libertà di indifferenza a rendere ancor più difficile stabilire come Dio preveda le future azioni libere delle creature, generando le opposte ipotesi della scienza media e della predeterminazione fisica. Le

44. Cfr. Guillelmus de Ockham, *Quodlibeta septem*, I, q. 17, in Id., *Opera Theologica*, New York, vol. IX, 90-1: «si potest impedire, necessario et inevitabiliter impedit [...]»; Ioannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis. Quaestiones argutissimae*, Venetiis 1518, q. 5: *Utrum omne futurum de necessitate eveniet*, f. 36: «Sed aliqui respondent quod bene sunt causae sufficientes ad producendum a sed forte eveniet impedimentum, vel aliqua earum corrumpetur. Contra: sequitur quod non essent positae causae sufficientes, eodem modo quo sunt sufficientes [...]».

45. Il passo di Gregorio su Durando, annotato positivamente da Leibniz, è in Grua, 352 (fonte: Gregorius de Valentia, *Commentaria Theologica*, Lugduni 1603, 270).

annotazioni di Leibniz su Twisse tengono conto di quest'aspetto della questione. Se Suárez aveva osservato che Durando confonde la contingenza degli eventi puramente naturali (fondata sull'impedibilità) con la contingenza degli atti liberi (fondata sull'indifferenza della volontà), Leibniz difende Durando accusando Suárez di «confondere il certo con il necessario». ⁴⁶ L'implausibile spettro della libertà d'indifferenza nasce da questa confusione. E infatti, anche in scritti leibniziani successivi, Durando sarà citato tra gli autori di buon senso della Scolastica che sono restati fedeli alla concezione aristotelica secondo la quale la volontà è determinata dai giudizi dell'intelletto pratico. ⁴⁷

A questo punto, possiamo porci la domanda cruciale. Se Durando ha un merito per Leibniz, è quello di aver distinto l'infallibile dal necessario. Ma come fa Leibniz a giustificare questa distinzione? Durando lo aveva fatto restando (forse contraddittoriamente) fedele all'AIE, che presuppone una cosmologia aristotelica. Ma Leibniz non può fare questa stessa mossa. Non ci dice il PRS che il mondo costituisce un sistema ben concatenato di eventi, rispetto al quale si dà una ragione sufficiente sia per ciò che avviene che per ciò che non avviene? Dunque, tutti gli impedimenti che non si verificano non potevano nemmeno verificarsi e dunque il PRS leibniziano sembrerebbe essere l'erede naturale del modello di Ockham e di Buridano, non di quello di Durando.

La risposta è che Leibniz elimina lo AIE quando si sta discutendo di un singolo mondo, ma lo preserva in certa misura sul piano dei mondi possibili. Infatti, per Leibniz, la connessione tra le cause e gli effetti è regolata da leggi che non sono identiche per tutti i mondi possibili. Dunque, una causa *C*, intesa come un insieme di fattori che pre-esistono all'effetto, non può rendere necessario un

46. Twisse osserva: «Suarez disputat contra Durandum quod causa libera omnibus positis maneat adhuc indifferens» e Leibniz chiosa: «Suarez confundit certum cum necessario. Certo scitur causam secundam esse determinatam, sed non necessario» (Grua, 353).

47. «Platon, Aristote et même Thomas d'Aquin, Durand, et autres scholastiques des plus solides, raisonnent là dessus comme le commun des hommes et comme des gens non prevenus ont toujours fait. Il mettent la liberté dans l'usage de la raison et des inclinations [...]» (GP VI, 400).

evento E che ne dipende. L'asserto che E si verificherà in un dato mondo M_1 è senz'altro infallibilmente conoscibile e anzi costituisce un asserto ipoteticamente necessario, ma lo è soltanto se si presuppongono come dati non soltanto i fattori causali ma anche le leggi che valgono per il mondo M_1 . Dati questi presupposti, abbiamo senz'altro una ragione sufficiente per stabilire che E si verificherà. Ma, appunto, si tratta di una *ragione*, non di una *causa*: nulla vieta che un'analogica causa C , in un mondo diverso M_2 , generi un effetto diverso da E . La necessità dell'asserto (*de dicto*) non si traduce in necessità della cosa stessa (*de re*).

Le parole elogiative di Leibniz per la teoria della prescienza divina di Durando sono dunque un segnale dell'interpretazione del PRS che Leibniz viene costruendo nel corso della fase più matura del suo pensiero. Le verità contingenti hanno sempre delle ragioni, ma queste ragioni inclinano senza necessitare. Questa formulazione può essere chiarita ricorrendo alla distinzione tra la necessità assoluta implicata dai procedimenti completamente dimostrativi (analiticamente finiti) e quella solamente ipotetica implicata dai procedimenti nei quali vengono ammessi dei postulati non dimostrati (analiticamente infiniti). Le leggi o i decreti dati da Dio ai mondi possibili vanno considerati appunto come delle verità indimostrabili di questo tipo. Nelle annotazioni su Twisse, Leibniz interpreta in questo spirito le osservazioni di Gregorio de Valencia, chiosando: «Vi sono verità indimostrabili anche nei possibili, ovvero che riguardano le cose contingenti considerate come possibili». ⁴⁸

In ultima istanza, dunque, le note a Twisse del 1695 ci forniscono le ragioni delle valutazioni positive che Leibniz riserva a Durando nella *Teodicea*, indicandocene una doppia chiave di lettura. *Prima facie*, Leibniz apprezza Durando semplicemente perché si tratta di un'autorità facilmente utilizzabile contro i molinisti, appartenendo egli a una fase della Scolastica nella quale non era ancora nato l'illusorio concetto di 'libertà di indifferenza'. Per Durando, Dio ha una conoscenza completa dei futuri contingenti, fondata su un processo deduttivo, e questo è sufficiente per farne un autore che ha seguito la voce della ragione.

48. Grua, 353.

A un livello più profondo, però, ciò che Leibniz sta cercando di fare è di evitare che la completezza di un processo deduttivo possa essere identificata con la necessità del fatto di cui la deduzione ci dà ragione. E qui, Leibniz deve lavorare in controtendenza rispetto a tutta la tradizione post-occamista. Egli deve cioè asserire che nelle verità di fatto la completezza della deduzione resta relativa, dal momento che essa è tale soltanto se sono dati per veri determinati asserti indimostrabili i quali non possono essere sottoposti ad analisi perché sono condizione per l'analisi, cioè per la congiunzione tra il soggetto e il predicato.

Tuttavia, resta ancora oscuro in quale modo questo modello ci aiuti a ridare un qualche significato allo schema argomentativo dell'AIE. Anche ammesso che Dio abbia dovuto concepire tutti i possibili prima di agire, che cosa importa, se poi si ammette che tutto diviene necessario una volta che Dio abbia stabilito di porre in essere il migliore dei mondi possibili con le sue leggi o decreti? La contingenza riguarderà tutt'al più quello che potremmo chiamare il primo passo della serie degli eventi, ma non tutto ciò che ne segue.

Ed è a questo punto che dobbiamo chiederci se la dottrina della creazione continua, così come Leibniz la interpreta, non sia proprio il tassello che ci manca per rispondere a quest'obiezione.

5. CREAZIONE CONTINUA, EVENTI E PROCESSI

È a questo punto che possiamo tornare alle domande di partenza concernenti l'effettivo significato della creazione continua nell'economia della metafisica leibniziana. Si tratta di un dogma che Leibniz si limita a recepire, facendosene scudo contro le possibili accuse di eresia? O si tratta di un dogma che Leibniz senz'altro reinterpreta alla luce delle esigenze della sua metafisica, ma che la condiziona profondamente?⁴⁹

49. Questa domanda è stata ripresa recentemente da un giovane studioso di Leibniz, Sukjae Lee, che – muovendosi in controtendenza rispetto alle precedenti interpretazioni – ha sottolineato la centralità della teoria della creazione continua in Leibniz, giungendo a ipotizzare una affinità molto profonda tra la filosofia leibniziana dell'armonia prestabilita e l'occasionalismo di Malebranche: S. Lee, *Leibniz on Divine Concurrence*, «Philos. Rev.», 113/II (2004), 203-46. La mia interpretazione è

Va detto innanzitutto che Leibniz tratta il tema della creazione continua ad un altissimo livello di razionalizzazione. Il dogma della creazione continua non ha nulla a che vedere con il problema della finitezza temporale della serie degli eventi, ovvero della creazione nel senso ordinario del termine. Per Leibniz, anche se il mondo esistesse dall'eternità, esso avrebbe sempre bisogno di una causa esterna che scelga di produrre questa serie coerente di eventi – cioè il nostro mondo – e non un'altra serie. Dunque, il problema concerne esclusivamente quale tipo di dipendenza il mondo abbia rispetto a Dio, non di quanti anni consti la storia del mondo.

A partire di qui, il rifiuto costante di Leibniz di distinguere creazione e conservazione ha un significato facile a precisarsi: la dipendenza del mondo dalla Causa prima non subisce alcuna modificazione in nessun momento del tempo. Ovvero, non vi è differenza alcuna tra il modo in cui Dio concorre alla produzione della causa e quello in cui concorre alla produzione dell'effetto, come scrive Leibniz in esplicita polemica con Durando.⁵⁰ In breve, Dio è l'unico ente che esista in virtù della sua stessa essenza e dunque è la condizione di possibilità di ogni altra esistenza. Ciò che la tesi della creazione continua afferma è unicamente l'eguale dipendenza causale di ogni realtà da Dio.

Durando avrebbe senz'altro rilevato che proprio questa asserzione di un'eguale dipendenza di ogni cosa da Dio comporta una sostanziale riduzione di Dio al puro ruolo di causa prima. Se Durando escludeva il concorso immediato di Dio dalle azioni ordinarie, era proprio per avere la possibilità di differenziare gli effettivi interventi di Dio nel mondo – che hanno un carattere di irruzione dall'esterno, di sospensione delle attività delle cause seconde – dalla sua presenza ordinaria.⁵¹ Se invece si ammette un continuo

molto diversa da quella di Lee, come il lettore vedrà, ma concordo sull'ineludibilità del tema del concorso divino nel tratteggiare il quadro della metafisica di Leibniz.

50. «Concursus autem est immediatus et specialis, contra quam Durando videbatur. Immediatus est, quoniam non ideo tam effectus a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed quoniam Deus non minus in illo effectu producendo concurrat, quam in producenda ipsius causa» (GP III, 30). Cfr. anche (ma senza critiche esplicite a Durando) GP VI, 440.

51. *Comm.*, II, dist. I, q. 5, § 10, f. 130^v: «agere semper uniformiter, et nullo modo difformiter est conditio agentis naturalis sed non voluntarii, dicere ergo quod Deus

operare di Dio nella realtà, le alternative tendono a radicalizzarsi: o tutto è miracolo o tutto è ordine. O perfino i più ordinari nessi causali sono fondati su una scelta in ultima istanza arbitraria di Dio o, per contro, perfino i miracoli debbono essere soltanto modalità (soltanto apparentemente discontinue rispetto a tutto il resto) dello sviluppo logicamente ordinato del piano divino. La prima strada era stata quella percorsa dai proto-occasionalisti del XIV-XV secolo, come Pierre d'Ailly o Gabriel Biel, e all'epoca di Leibniz era quella che appariva rinnovata da Malebranche. Il sistema dell'armonia prestabilita di Leibniz percorre la seconda strada.

Ora, su quale punto queste due concezioni divergono in modo essenziale? È sulla connessione causa-effetto ovvero sulla struttura interna della serie degli eventi. Se Dio è autore di ogni evento che si verifica nel corso del tempo, non vi è alcuna ragione per credere che il tempo sia una successione unita da fattori intrinseci di tipo causale. Le cause fisiche sono semplicemente occasioni, ma il vero principio di intelligibilità e di effettività delle successioni tra gli eventi sono i decreti che Dio ha stabilito e soltanto il presupposto fideistico della veracità divina ci garantisce che tali eventi sono costanti e immodificabili. Questa è una concezione che Leibniz ritrova non soltanto in Malebranche, ma anche in molti dei metafisici tedeschi della sua epoca, come il suo antico insegnante Erhard Weigel o l'ecclettico Johann Christoph Sturm.

Ora, vi è una congerie di ragioni per le quali Leibniz non è d'accordo con questa dottrina. Da un punto di vista logico, è tutt'altro che evidente che il tempo si componga di puri istanti, dal momento che lo consideriamo matematicamente come un continuo. Inoltre, non è teologicamente corretto ipotizzare che Dio sia costretto a intervenire ogni volta, il che significherebbe renderlo inabile a costituire degli enti creati intrinsecamente accordati con i suoi decreti. Ma ciò che conta soprattutto è che, eliminando la connessione intrinseca tra cause ed effetti, ovvero tra passato e futuro, si elimina anche la capacità di agire degli individui creati. Il che significa semplicemente

quantum est ex parte eius semper agat uniformiter, et nullo modo difformiter, est idem ac si diceretur Deus agere ex necessitate naturae et non ex libera voluntate, quod est falsum».

eliminare qualsiasi ragione per affermare che si danno degli individui persistenti nel corso del tempo. Una volta sottratta l'azione che cosa resta della sostanza individuale? Nulla, suggerisce Leibniz.

Ma che cosa esattamente Leibniz contrappone all'approccio occasionalistico? Ovviamente, un'analisi esaustiva di tale questione implicherebbe una discussione approfondita dell'intero sistema dell'armonia prestabilita. Limitiamoci a quei passi nei quali Leibniz persegue esplicitamente l'obiettivo di esibire un *tertium datur* tra l'occasionalismo e il durandismo.

L'analisi più impegnativa della creazione continua da parte di Leibniz si trova nei §§ 381-391 della *Teodicea*. Il suo perno è la distinzione tra la *priorità temporale* e la *priorità per natura*. Dal punto di vista di Leibniz, infatti, la relazione precedente-successivo può essere intesa non solo in riferimento al tempo, ma anche in un senso esclusivamente logico. Le premesse e la conclusione di un sillogismo non si differenziano temporalmente, ma vi è un senso nel quale possiamo dire che le premesse precedono la conclusione. Analogamente, tra le fasi della costruzione di una figura geometrica, ve ne sono alcune che precedono le altre, che sono più semplici o più facili a farsi o che sono passaggi obbligati (*sine qua non*) per le altre.⁵²

Ora, data questa distinzione, diviene facile stabilire che la sostanza individuale sussiste "prima" dei suoi accidenti non perché il singolo individuo sia esistito in qualche tempo senza avere accidenti, ma semplicemente perché l'ordine logico della creazione divina impone siffatto schema di priorità. In ogni momento, Dio produce di nuovo l'universo, ma lo fa sempre seguendo l'ordine logico che porta dalla sostanza all'accidente, dall'agente all'azione. Per converso, una sostanza individuale non persiste nel corso del tempo se non nel senso che Dio «si regola sullo stato precedente della medesima creatura» per crearne lo stato successivo.⁵³

52. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 389 (GP VI, 346). Ma sulla distinzione 'priorità logica'-'priorità temporale', cfr. soprattutto il *Quid sit natura prius*, 1679-80 (A VI 4A, 179-80): «Et proinde natura prius est, cuius possibilitas facilius demonstratur, seu quod facilius intelligitur. Ex duobus statibus quorum alter alteri contradicit, id est tempore prior, qui est prior natura».

53. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 388: «Dieu produit la creature conformément à l'exigence des instans precedens, suivant les loix de la sagesse; et la creature opere

A prima vista, sembrerebbe una risposta debole e sostanzialmente postulatoria. In ultima istanza, Leibniz si differenzerebbe dagli occasionalisti soprattutto per i compiti più gravosi che attribuisce alla saggezza divina, alla quale impone di procedere con ordine all'interno del processo di nuova creazione del mondo ad ogni istante.

Credo però che i tratti salienti della soluzione leibniziana emergano con maggiore chiarezza se ricordiamo quanto profondamente la differenza tra priorità naturale e priorità temporale sia decisiva in un altro caso, vale a dire nella ricostruzione della scelta divina del migliore dei mondi possibili, che è anch'essa un processo per fasi ma – anche in questo caso – un processo senza tempo: Dio coglie isolatamente i possibili, poi ne coglie la compossibilità e li ordina in sistemi, infine distingue il sistema ottimale da tutti gli altri.⁵⁴ Leibniz non è certo il primo pensatore speculativo a cercare di ricostruire i momenti della vita divina prima della creazione. Il precedente più illustre a questo riguardo è Duns Scoto, anche se è improbabile che Leibniz conoscesse le idee di Scoto su questo punto.⁵⁵ Vi è però un elemento di assoluta originalità di Leibniz ed è la sua propensione a insistere sul fatto che i possibili non attuati hanno una autentica funzione all'interno del processo che porta il mondo all'esistenza. Talora Leibniz attribuisce a tutti i possibili una sorta di tendenza automatica ad esistere – addirittura una sorta di attività, lo *existiturire*⁵⁶ – proprio per immaginare la nascita del migliore dei mondi possibili come il risultato di una serie di

conformement à cette nature, qu'il luy rend en la creant tousjours». *Ibi*, § 390: «L'on voit par là comment la creature peut être la vraie cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche; qui se regle sur l'état precedent de la même creature [...]» (GP VI, 346).

54. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 225: «la Sagesse Divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systemes universels, qu'elle compare encor entre eux: et le resultat de toutes ces comparaisons et reflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systemes possibles [...]» (GP VI, 252).

55. Cfr. C.G. Normore, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in L. Honnenfelder - R. Wood - M. Dreyer (cur.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 161-74.

56. Leibniz, *De Veritatibus primis*, 1680 (A VI 4B, 1442-3); Id., *Ventiquattro proposizioni*, 1690 (GP VII, 289); Id., *De rerum originatione radicali*, 1697 (GP VII, 303).

“giochi di coalizione” tra i possibili che permette ad alcuni di affermarsi e arrivare ad esistenza. Altre volte, egli preferisce descrivere questo stesso processo come una sorta di conflitto di volontà che sfocia nella «volontà conseguente e decisiva». In ogni caso, sebbene le metafore siano diverse tra loro, Leibniz è propenso a concepire la vita divina prima della creazione come un processo deliberativo, introducendo nell'intelletto contemplativo divino alcune funzioni che ci sembrerebbero tipiche dell'intelletto pratico umano.⁵⁷

Ora, sembra ovvio pensare che il modo in cui Dio ricrea il mondo tra un momento del tempo e quello successivo non sia un processo diverso da questa deliberazione, ma ne sia – per così dire – un segmento. Sarebbe infatti un mero antropomorfismo immaginare un Dio che dapprima confronta i possibili e poi realizza il mondo. Se la tesi della creazione continua ha un senso in Leibniz, questo senso deve essere che la deliberazione divina non è soltanto precondizione logica del mondo, inteso come sistema di eventi, ma anche (in modo più specifico) di ognuno di questi eventi. La creazione dello stato del mondo *B* dopo lo stato del mondo *A* dunque traduce in atto l'insieme dei passaggi logici che Dio compie per stabilire che cosa è compossibile con *A* (arrivando a *B*).

Ora, cerchiamo di comprendere quali soluzioni discendano da queste premesse teologico-speculative. In primo luogo, diviene un po' più chiaro in quale senso Leibniz possa ammettere in certa misura lo AIE e sostenere che la maggiore razionalità di un'alternativa *B*₁ non rende impossibile il suo opposto *B*₂. È vero che *B*₂ è semplicemente una possibilità logica, che non si verificherà mai nel nostro mondo. Ma, quando ricostruiamo la genesi di un evento, ci accade spesso (per non dire sempre) di dover prendere in considerazione le tendenze, disposizioni, propensioni naturali, che erano presenti negli attori che vi hanno contribuito. Gli eventi ci appaiono spesso come effetti della combinazione o delle reciproche elisioni di tendenze pre-esistenti. Per quanto meravigliosamente ordinata, la natura stessa ci appare come un sistema di forze che si

57. GP III, 31 («ex conflictu omnium voluntatum antecedentium oriatur Voluntas consequens seu decretoria, sapientiae maxime conformis [...]»); Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 22 (GP VI, 106); Id., *Causa Dei*, § 24 (GP VI, 442).

comprimono a vicenda, di cui nessuna realizza mai totalmente il proprio potenziale.

Ma parlare di tendenze o propensioni naturali significa parlare sì di qualcosa di reale ma descrivendolo a partire dal fascio di possibilità irrealizzate del quale lo consideriamo essere il portatore. Nella misura in cui ci è lecito, anzi necessario, usare questi concetti per descrivere il processo che sta alle spalle dei singoli eventi, dobbiamo supporre che lo stato del mondo B_1 sia l'effetto di una selezione progressiva delle possibilità logicamente coerenti con lo stato antecedente A , così che non è mai vero che B_1 era necessario e B_2 impossibile, ma è vero che, necessariamente, B_1 prevale su B_2 ovvero che la tendenza pro- B_2 troverà un impedimento mentre quella pro- B_1 non lo troverà. In breve, i possibili non attuati sono ingredienti indispensabili della descrizione dei processi causali o – per meglio dire – lo sono se decidiamo di accettare i concetti di potenza, forza, tendenza, propensione, cercando di correggerne la vaghezza ma senza rifiutarli in quanto retaggi dell'essentialismo aristotelico. Il che è evidentemente ciò che Leibniz ci propone quando critica gli occasionalisti, e che è alla base della sua Dinamica.

In breve, ciò che differenzia profondamente la filosofia di Leibniz da quella degli occasionalisti è il rifiuto dell'immagine di un Dio legislatore i cui decreti restano stabili nel tempo in virtù di una decisione sovrana. Come abbiamo visto, anche in Leibniz si danno decreti divini. Ma la sua tendenza più profonda è di interpretarli come *regole di compossibilità tra i possibili*, dunque come componenti interne del grande processo della scelta divina. Se esaminiamo questa concezione partendo dal suo fine di assicurarci che Dio, in quanto essenzialmente saggio, non opera mai arbitrariamente, la filosofia di Leibniz ci appare senza dubbio come una metafisica rigidamente essenzialistica e deterministica, del tutto diversa da quella degli occasionalisti. Ma se esaminiamo questa dottrina partendo dal suo fine di garantirci che l'esito della scelta è in qualche senso contingente e che la razionalità dell'intero processo non è completamente dimostrabile, allora la filosofia di Leibniz appare sull'orlo di una concezione in qualche senso "stocastica" della realtà. Dal momento che Leibniz ha perseguito entrambi questi fini,

possiamo chiederci se il suo sistema sia coerente. Indubbiamente, esso ha percorso una strada tanto complessa quanto affascinante.

Di qui possiamo partire per cercare di chiarire meglio la condizione attiva delle sostanze individuali. Come abbiamo visto nel paragrafo 2, nella lettera a Des Bosses quest'attività è presentata come una sorta di "esigenza". Il che lascerebbe supporre che, per Leibniz, le sostanze individuali – a parlare propriamente – agiscano su Dio piuttosto che nel mondo. Nel suo libro, Louis de Dole aveva ironizzato sui sostenitori del concorso fisico sostenendo che, per essi, la creatura non fa che presentarsi come un postulante di fronte a Dio, senza avere altro potere.⁵⁸ Dovremmo ritenere che Leibniz ci abbia dato una sorta di versione seria dello scherzo di de Dole?

Ora, il problema è come si possa interpretare la scelta leibniziana di considerare la "tendenza" come qualcosa di intermedio tra la potenza e l'atto. Credo che questa distinzione possa essere giustificata se intendiamo la tendenza come il corrispettivo del grado di probabilità di un possibile. Ora, lo stato di una determinata monade nel momento x è tale da rendere infinitamente probabile quello che si avrà nel successivo momento y . Perciò si può dire che quella monade tende a passare dall'uno all'altro e che un Dio saggio non farà che esaudirla. Dal momento che, per Leibniz, un individuo agisce quando un suo stato interno spiega sufficientemente un successivo evento, si può senz'altro asserire che le monadi agiscono e che anzi sono in perpetua condizione di attività.⁵⁹

Resta però vero anche che, per Leibniz, la monade non è mai responsabile, in quanto tale, di un evento. Credo che ciò non si

58. Ludovicus a Dola, *Disputatio quadripartita*, 127. Leibniz riassume così nel suo estratto critico: «Non potest Deus secundum assertores scientiae mediae se determinare, donec voluntas creata appareat quasi in conspectu Dei postulans et exigens potius concursum unum quam alterum» (A VI 4B, 1792).

59. Nella lettera a Des Bosses, Leibniz afferma che la nozione di *exigentia* è già nota ai Gesuiti («ut vestri loquuntur»: GP II, 295). In effetti, a partire da Antonio Perez, i Gesuiti avevano sviluppato una nozione di necessità morale per la quale gli stati di cose più razionali sono anche i più probabili. Cfr. T. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599-1649) and G. W. Leibniz (1646-1716)*, Leiden 1997; S.K. Knebel, *Wille, Würfel and Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Hamburg 2000.

debba soltanto al fatto che *soltanto* Dio è il fondamento delle relazioni inter-monadiche, cioè dell'armonia prestabilita tra una data monade e tutte le altre. La questione è più radicale. In quanto unico osservatore neutrale del mondo, Dio è l'unico che possa asserire con certezza che quello stato di cose si verifica effettivamente nel mondo.⁶⁰ In breve, Dio è per Leibniz la condizione necessaria perché *si diano eventi*, laddove le monadi sono la condizione necessaria perché *si diano processi* e (soprattutto) attori di quei processi. Ma la monade resta agente rispetto al processo, non rispetto all'evento in quanto tale. Dunque, Leibniz è assolutamente convinto di quel che dice quando ci dice, nel paragrafo 47 della *Monadologia*, che il mondo si produce per mezzo di "folgorazioni" attraverso le quali Dio crea tutto ciò che le monadi hanno di positivo o di perfezione.⁶¹ Per tornare alla metafora di Koyré, il Dio di Leibniz non è *fainéant*, resta il soggetto di una decisione anche se di una decisione condizionata in ogni aspetto dalla sua saggezza.

Tornando al filo conduttore di questo saggio, l'interesse dei passi in cui Leibniz si misura con le dottrine di Durando sta tutto nel loro elemento di paradossalità. I punti di apparente contiguità (asserzione della prevedibilità oggettiva dei futuri contingenti, distinzione tra infallibilità e necessità, ammissione di un certo grado di autonomia dell'azione della creatura) sottendono motivazioni profondamente diverse, se non antitetiche. A parte il caso peculiare della disputazione del 1663, Leibniz costruisce la sua dottrina dell'individuo e delle forze presenti nella natura creata a partire da una metafisica delle essenze eterne di matrice platonica, dalla quale non si distacca mai, pur rendendola estremamente sofisticata

60. Se un evento o uno stato di cose costituisce un "fatto" e i fatti sono i componenti elementari di un dato mondo (cioè il mondo viene visto come un insieme di verità di fatto), allora non vi è nessun modo per arrivare ai fatti a partire dalle tendenze, perché le tendenze ci danno soltanto un grado di probabilità. Inoltre, ogni "fatto" implica che si dia il mondo come serie unitaria, ma questo è esattamente ciò di cui la singola monade non può darci ragione.

61. «47. Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée» (GP VI, 614).

e complessa. Durando costruisce la sua dottrina dell'individuo a partire da un aristotelismo purgato delle componenti platoniche e sullo sfondo di una teologia volontaristica. L'individuo di Durando è una realtà basilare connessa alle altre dalle relazioni reali di tipo causale; l'individuo di Leibniz è un sistema internamente complesso e internamente strutturato che si accorda al mondo seguendo la propria legge interna.

Se il Leibniz maturo esprime ammirazione per quanto questo Scolastico trecentesco ha di "ragionevole", lo fa più in ragione di ciò che gli manca – l'illusione della libertà di indifferenza con le sue tormentose conseguenze teoriche – che per ciò che gli è proprio. Tuttavia, il fatto che Leibniz ne conosca un numero di tesi importanti, le discuta, le usi come elementi correttivi rispetto a quelle degli Scolastici successivi, è significativo. Si potrebbe dire che il caso di Durando prova che Leibniz ha intuito che la Scolastica non si riduce a due o tre scuole compatte (tomisti, scotisti, nominalisti...) e ha ammirato quelli che erano in grado di «fare partito a sé».