

UOMINI E DOTTRINE

-----37-----

Francesco Piro

SPONTANEITÀ E RAGION SUFFICIENTE.
Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz

ROMA 2002

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Salerno con fondi cofinanziati dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica per l'anno 1999.

INDICE

Tavola delle abbreviazioni

Introduzione

Parte Prima: I PRINCIPI DI RAGIONE

Capitolo 1: La versione causale del Principio. Leibniz e Hobbes.

1. Quanti sono i principi di ragion sufficiente?
 2. Gli antecedenti: causa sufficiente e causa totale
 3. La teoria dei requisiti
 4. Moto e azione
 5. La contingenza e il primo principio di ragion sufficiente
- Scheda: Il giovane Leibniz e la teoria politica di Hobbes*

Capitolo 2: La versione deliberativa del Principio. *Optimum*, perfezione e probabilità.

1. Perfezione ed equilibrio
2. Probabilità e *optimum*.
3. Possibilità logica e possibilità proeretica

Capitolo 3: La versione logica del Principio. Principio di Ragione e concetti completi.

1. I futuri contingenti e la loro *ratio scibilitatis*
2. Le relazioni espressive e *l'involutio*
3. Le due facce della percezione
4. Gli ingredienti del concetto completo: predicati e leggi
5. Contingentismo e limiti del Principio di Ragione

Riepilogo

Parte Seconda: ATTIVITÀ E AZIONE

Capitolo 1: L'invenzione della spontaneità

1. Spontaneità contro libertà di indifferenza
2. Le attività del pensiero: l'anima e l'automa
3. *Actio mixta passioni*: le virtù e gli affetti
4. L'indifferenza relativa

Capitolo 2: Deliberazione umana e deliberazione divina

1. *Potentia refracta*
2. L'enigma della scelta divina
3. Cause e ragioni

Index Nominum

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Le raccolte dell'opera di Leibniz verranno qui indicate con le seguenti sigle convenzionali:

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura dell' Akademie der Wissenschaften, Berlin 1927..., seguita da numero di serie, di volume (ed eventualmente di tomo) e pagina.

Couturat = *Opuscules et textes inédits*, par L. Couturat, Paris 1903.

GM = *Leibnizens' mathematische Schriften*, hrsg. C. I. Gerhardt, Berlin-Halle 1949-1863, seguito da numero di volume e di pagina.

GP = *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, seguito da numero di volume e di pagina.

Grua = *Textes inédits*, par G. Grua, Paris, PUF 1948 (due volumi con numerazione continua).

Altrettanto convenzionalmente si useranno le seguenti sigle:

Adam-Tannery = *Oeuvres de René Descartes*, a cura di Antoine Adam e Paul Tannery, Paris, Cerf 1897-1910, dodici voll.

Gebhardt = Baruch Spinoza, *Opera*, von Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winters 1924, quattro voll.

Molesworth OL = Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae scripsit omnia*, curante G. Molesworth, Londini, Bohn 1839-1845.

Molesworth EW = Thomas Hobbes, *The English Works*, ed. W. Molesworth, London 1839-1845.

A queste sigle convenzionali, aggiungeremo le seguenti per segnalare l'eventuale richiamo a una pre-esistente traduzione italiana del testo:

Barone = *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Bologna, Zanichelli 1968

Mugnai-Pasini = *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET 1995-2000, tre voll.

Piro = *Confessio Philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Napoli, Cronopio 1992

Inoltre, si userà una sigla anche per le seguenti riviste e raccolte di saggi:

SL = "Studia Leibnitiana", Stuttgart, Steiner

LR = "Leibniz Society Review"/"The Leibniz Review", edited by G. Hartz, University of Ohio, USA

Woolhouse = R.S. Woolhouse (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, New York, Routledge 1994, quattro volumi.

Introduzione

Questo libro nasce dal progressivo compattamento di due diversi dilemmi che avevo incontrato fin dai tempi remoti in cui traducevo quel formidabile testo “giovanile” che è la *Confessio Philosophi* di Leibniz.

Il primo dilemma riguarda le origini e lo statuto del Principio di Ragion Sufficiente. Il Principio di Ragion Sufficiente è infatti assunto a principio fondamentale delle “scienze dell’esistente” fin dalla *Confessio Philosophi*. Ma questo testo ne dà una definizione molto diversa da quella prevalente negli scritti della maturità, allorché il Principio di Ragion Sufficiente viene inteso come principio che stabilisce che ogni asserto vero può essere “provato *a priori*”. Laddove il principio di ragione della maturità riguarda tutti gli asserti identici, dunque sia necessari sia contingenti, la versione della *Confessio Philosophi* sembrava esclusivamente riferita alle verità contingenti. Allora quante versioni vi sono del “nobilissimo principio”? E perché si succedono nel corso del tempo, anche se – bisogna osservare – senza che la prima scompaia mai del tutto, dal momento che la si ritrova ancora nelle lettere a Clarke?

Il secondo dilemma riguardava invece l’evoluzione del contingentismo leibniziano e della sua dottrina della libertà. La *Confessio Philosophi* è un testo di formidabile chiarezza. È esplicitamente determinista rispetto all’uomo (*neminem se volentem facere malum*: nessuno si è reso volontariamente malvagio) e assume che Dio sia perfettamente libero in quanto le sue scelte derivano da una necessità intrinseca alla sua *Essentia*. Vi compare la distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica, ma altre distinzioni tipiche del Leibniz maturo, come quella tra necessità metafisica e necessità morale o tra *necessitatio* e *inclinatio*, vi sono manifestamente assenti. Bisogna pensare che il Leibniz successivo, pur moltiplicando le parole e le distinzioni, non faccia che ribadire il contenuto della *Confessio*? O bisogna invece ammettere, come hanno rilevato diversi studi importanti degli ultimi decenni (quello di R. M. Adams tra i primi), che Leibniz abbia non *una* ma *diverse* soluzioni al problema della contingenza? E, nel caso, quale è il problema che vi è dietro?

Nell’economia dei miei studi, consideravo questi dilemmi un po’ meno centrali rispetto ad altri che mi stavano tenendo occupato. A un certo punto, per dir così, i miei due dilemmi hanno finito per congiungersi da soli. Partendo soprattutto dalle analogie tra le prime formulazioni del Principio di Ragion Sufficiente e la dottrina hobbesiana della *causa plena*, ho iniziato a vedere il “primo” principio di ragion sufficiente come l’esito di una lunga vicenda di dibattiti sul rapporto tra causalità e necessità, dibattiti nei quali riemerge sempre il problema del “principio di pienezza” – o del “fatalismo” come lo chiama Leibniz – e della possibilità di conciliarne il rifiuto con l’apparentemente ovvio assunto che, se una causa è *sufficiente* per un dato effetto e nulla la impedisce, l’effetto si verifica *necessariamente*. Ne faccio un minimo di storia nel primo capitolo, seguendo in gran parte orme già tracciate da Annaliese Maier. A questo punto, si poteva iniziare a supporre che lo spettro del principio di pienezza non potesse essere esorcizzato nei soli termini della distinzione necessità assoluta/necessità ipotetica e che Leibniz avesse dovuto costruire progressivamente un quadro di teoria degli eventi e del mutamento temporale adeguato ai suoi obiettivi e non ancora presente nella *Confessio Philosophi*.

Vi era però un altro problema correlato, quello delle relazioni tra dottrina della contingenza e dottrina della libertà. Se vi è un’evoluzione effettiva del pensiero leibniziano sulla contingenza, bisogna pensare che Leibniz divenga con il tempo meno “determinista”?

Mi sembrava evidente che, almeno nel caso della libertà umana, le cose non stessero così. I conti sono iniziati a tornare nel momento in cui mi sono accorto che la polemica contro la *necessitatio* è un tassello indispensabile anche – se non soprattutto – per sbarazzarsi delle argomentazioni a favore di quella concezione del libero arbitrio in termini di *indifferentia voluntatis* che erano appunto fondate sulla tesi che deve pur darsi una differenza tra la contingenza “necessitabile” degli eventi naturali e la contingenza non necessitabile dell’azione. Ecco dunque che non solo i miei due problemi originari diventavano inscindibili, ma convergevano verso un terzo e cioè quello della filosofia dell’azione. Anche se il termine “filosofia dell’azione” resta un po’ improprio nel caso di Leibniz, dal momento che l’“azione” che egli attribuisce alle sue monadi in base al principio *actiones sunt suppositorum* somiglia poco alla “azione” nel senso ordinario del termine. Occorreva dunque cercare di spiegare in qual modo la teoria della spontaneità e dell’attività delle monadi fosse ritenuta da Leibniz capace di evitare l’antitesi tra *necessitatio* e *arbitrium indifferentiae*.

Racconto la genesi di questo libro per due distinti motivi. Il primo è per chiarirne la struttura. La divisione in due parti è memore della originaria distinzione tra i miei problemi, anche se – come si vedrà – esistono nessi strettissimi tra l’una e l’altra. La prima parte segue un *iter* “evolutivo” ed è focalizzata soprattutto sul giovane Leibniz, il che potrebbe far sembrare che si tratti di una sorta di rielaborazione aggiornata di temi del mio lontano libro sulla formazione della metafisica di Leibniz, *Varietas identitate compensata* (Napoli, Bibliopolis 1990). Ovviamente non è così perché seguo un filone molto preciso e delimitato, cercando di ridurre al minimo le digressioni a cui obbliga l’analisi dei testi leibniziani (nei quali temi logici, epistemologici, ontologici, fisici, teologici, s’intrecciano in un rinvio continuo). Sarebbe d’altronde assurdo pensare oggi a un libro sul “giovane Leibniz” *ut sic*. Dal 1990 ad oggi, questo filone di indagini ha avuto una fioritura notevolissima, quasi a segnale del tendenziale esaurimento delle interpretazioni “classiche” del Novecento, in primo luogo di quella “logicistica” inaugurata da Russell - che beninteso insegna ancora tantissime cose. Mi riferisco qui allo studio di Peter Beeley sulla filosofia naturale del giovane Leibniz, al recente *Leibniz’s Metaphysics* di Christia Mercer, ai nuovi studi di Ursula Goldenbaum e Mark Kulstad sui rapporti Leibniz-Spinoza, al lavoro pionieristico di Maria Rosa Antognazza su tutto il filone delle polemiche anti-sociniane e dell’interpretazione leibniziana del dogma trinitario; penso anche a molti lavori *in fieri* di studiosi più giovani dei quali ho notizia e che mi sembrano andare in direzioni nuove e importanti. Tutto ciò mi dà in parte le gioie del precursore, in parte una sensazione di angoscia di constatare quante cose importanti si possono scoprire in opuscoli e frammenti giovanili che avevo allora liquidato in poche righe. Va dunque premesso che, sebbene il giovane Leibniz giochi ancora un ruolo di rilievo in questo libro (e soprattutto lo giochi il suo rapporto con Hobbes), l’obiettivo non è descrivere con precisione i vari sistemi filosofici, per dir così, “virtuali” abbozzati nei manoscritti leibniziani prima di arrivare alla filosofia monadologica, né di cogliere lo stato esatto delle competenze del filosofo su un dato argomento in una data fase. Il tentativo è semmai di chiarire quali siano i territori *critici* del pensiero del giovane Leibniz, limitatamente al mio argomento, e dunque perché il suo pensiero si evolva e fino a quale punto. In generale, non ritengo che la metafisica di Leibniz nasca dalla testa del suo autore come Minerva dalla testa di Giove. Essa mi sembra piuttosto come un *work in progress* in cui s’incontrano innumerevoli ripetizioni delle stesse idee ma anche auto-obiezioni, prese di distanze da se stesso, esperimenti mentali con idee alternative, decisioni improvvise di correggere una rotta già tracciata. Dal mio punto di vista, il suo fascino sta soprattutto in questa dimensione di “laboratorio”.

La seconda e ultima ragione per la quale ho raccontato la genesi di questo libro è

perché esso non sarebbe mai nato se non fossi stato, per dir così, “richiamato” a lavorare su Leibniz, anche quando non ne avevo grande desiderio. Non avrei scritto questo libro senza esser stato costretto a riflettere di nuovo sui temi della *Confessio Philosophi* da seminari tenuti con studenti curiosi e colleghi attenti (ne ricordo in particolare uno di diversi anni fa presso la cattedra dell’amico Giuseppe Zarone). Non avrei scritto questo libro senza i frequenti inviti di amici molto cari a collaborare alle loro iniziative: penso qui in primo luogo a Stefano Gensini e a Concha Roldán. Non avrei scritto questo libro se l’amico e *Doktorvater* Italo Cubeddu non mi avesse invitato a contribuire al suo I. Cubeddu - V. Raspa, *Studi di storia del pensiero moderno (Leibniz, Kant, Hegel, Meinong)*, Urbino, Montefeltro 2002, nel quale si trova un primo abbozzo delle tesi che sviluppo nei capitoli 1 e 2 della prima parte. Un altro appuntamento importante è stato il convegno *Nihil sine ratione* a Berlino (nel settembre 2001) organizzato da Hans Poser, nel corso del quale ho esposto in breve alcuni temi del primo capitolo. Lo ricordo anche per le *Tischreden* seguite alle varie sedute del convegno, la memoria delle quali ha spesso alleviato le fatiche della scrittura. Infine, la seconda parte del libro condensa una parte dell’intervento che ho tenuto a Salerno nel 2001 per il seminario *L’efficacia della volontà nell’età classica* organizzato da Francesco Paolo Adorno e che è stata un’essenziale occasione di confronto con studiosi di valore che si occupano di temi affini. Quel convegno nasceva anche grazie all’iniziativa dell’allora Direttrice di Dipartimento Mariapaola Fimiani che di questo libro leibniziano è stata da allora la più strenua sostenitrice e che ne ha individuato la migliore possibilità editoriale. A Lei e a Enrico Nuzzo – a cui debbo molto di quel che so in fatto di prudenzialismo e di persistenze dell’aristotelismo nell’età classica e che si riconoscerà in qualche allusione a questi temi in queste pagine – debbo poi soprattutto la fiducia con la quale ho affrontato l’impresa.

Avvertenza

Conformemente allo stile in uso presso la casa editrice “Storia e Letteratura”, le note danno indicazioni bibliografiche complete su un’opera citata solo in occasione della prima occorrenza in nota, proseguendo poi con le consuete abbreviazioni. Dato il gran numero di note e la possibilità che la ricerca della prima citazione risultasse dispersiva per il lettore, si è preferito spezzare in due la numerazione delle note, distinguendola tra prima e seconda parte. Per coerenza, per i non molti casi in cui un saggio citato nella prima parte viene nuovamente menzionato nella seconda, si è scelto di ridare l’indicazione completa nella prima nota della seconda parte.

PARTE PRIMA

I princìpi di ragione

Capitolo 1

La versione causale del principio. Leibniz e Hobbes

1. *Quanti sono i principi di ragione?*

In un passo famoso, risalente al 1689, Leibniz descrive così, retrospettivamente, uno degli snodi fondamentali della sua formazione filosofica:

Io, mentre consideravo che niente si verifica a caso né per accidente, se non riguardo a certe sostanze particolari, e che la fortuna separata dal fato è un vuoto nome, e che niente esiste se non in quanto ne vengano posti i singoli requisiti, e che da tutti questi simultaneamente segue a sua volta che la cosa esiste, ero poco lontano dall'opinione di coloro che ritengono tutte le cose assolutamente necessarie e giudicano sufficiente che la libertà sia al sicuro dalla coazione, nonostante sia sottomessa alla necessità, e non distinguono ciò che è infallibile, ossia il vero conosciuto con certezza, dal necessario.

Da questo precipizio mi ritrasse tuttavia la considerazione di quei possibili che non sono, non saranno, né furono: infatti se alcuni possibili non esistono mai, gli esistenti comunque non sempre sono necessari, altrimenti sarebbe impossibile che al loro posto esistessero altre cose, e anzi tutte le cose che non esisteranno mai diverrebbero impossibili; né, in verità, si può negare che siano possibili parecchie storie favolose di quelle che vengono chiamate romanzi, sebbene non abbiano luogo in questa serie dell'universo che Dio ha scelto. A meno che qualcuno non si immagini che in tanta vastità di spazio e di tempo, ci siano alcune regioni dei poeti dove sia possibile vedere re Artù di Gran Bretagna, Amadigi di Gaula e Teodorico di Verona come viene rappresentato nelle leggende dei Tedeschi, mentre vanno in giro per il mondo¹.

Questo suggestivo passo, con la sua descrizione di un Leibniz sull'orlo del «precipizio» fatalistico, ha spesso creato discussioni tra gli studiosi. Un tempo, ci si chiedeva se esso andasse inteso come il resoconto di un'autentica esperienza biografica o piuttosto come una comoda invenzione narrativa². Forse

¹ *De Libertate, Contingentia et Serie Causarum, Providentia*, estate 1689 (A, 6, 4 B, p. 1653). Cito seguendo la traduzione Mugnai-Pasini, 1, p. 442.

² A L. Stein che, anche su questo passo, aveva fondato la tesi di un giovanile «spinozismo» di Leibniz, G. Friedmann aveva contrapposto l'ipotesi che esso fosse un semplice espediente narrativo, dal momento che affermazioni nettamente contingentiste si trovano già negli scritti che precedono il soggiorno di Leibniz a Parigi e la conoscenza dei testi di Spinoza. Cfr L. Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Berlin, Reimer 1890 e, per contro, G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard 1946, pp. 21-48 e 203-212 (su entrambi i testi si veda la ricostruzione dei dibattiti sul rapporto Spinoza-Leibniz in V. Morfino, *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale*, Milano, Unicopli 2002 (2), pp. 193 sgg.). Il fatto che questo passo sia sempre stato inteso in rapporto a Spinoza si deve al fatto che un accenno apparentemente analogo si trova nei *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, I, 1 (A, 6, 6, p. 73 = Mugnai-Pasini, 2, p. 49). Ma lì a parlare è «Teofilo», un personaggio immaginario che viene descritto

conviene interpretarlo come l'esposizione di un conflitto teorico reale, ma svoltosi in tempi più lunghi e con sviluppi meno repentini di quanto non faccia apparire l'opuscolo del 1689. Tracce di un Leibniz "sull'orlo del precipizio" ve ne sono senz'altro. Basterebbe pensare a una lettera del maggio 1671 a Magnus Wedderkopf nella quale si afferma con nettezza che «...qualunque cosa sia stata, sia, o sarà fatta risulta la migliore ed è perciò necessaria» e sulla quale più tardi (purtroppo senza data) Leibniz annotò: «Più tardi corressi ciò... una cosa è accadere infallibilmente e un'altra accadere necessariamente». Eppure, perfino questa lettera ha un cursorio e timido accenno ai possibili non attuati³. Per contro, la *Confessio Philosophi* – il primo saggio di teodicea leibniziano, composto nel 1672-1673 – sembrerebbe già lasciarsi alle spalle il dubbio fatalistico, dal momento che già vi ricorre il contro-esempio dei romanzi verosimili a stabilire la distinzione tra possibilità *per sé* e realtà. Ma proprio i passi nei quali si traccia con maggior chiarezza questa distinzione sono forse stati aggiunti nel 1677, come ha suggerito R. M. Adams⁴.

Vi è però un'altra nodale questione postaci dal passo del 1689. La convinzione che rischiò di portare Leibniz al fatalismo fu che «niente esiste se non in quanto ne vengono posti i singoli requisiti, e che da tutti questi simultaneamente segue a sua volta che la cosa esiste». Ma tale proposizione non è altro che la formulazione contratta del *Principio di Ragion Sufficiente*, almeno così come Leibniz lo concepì in un periodo compreso tra il 1671 e il 1680 circa.

La datazione è importante perché, in realtà, Leibniz non definisce sempre allo stesso modo il suo principio. Vanno distinte infatti perlomeno tre diverse e successive formulazioni del Principio di Ragione. Tra il 1668 e il 1671, il principio suona semplicemente *Nihil est sine ratione* e esso esplicita semplicemente la richiesta di «rendere ragione» (*rationem reddere*) dei fenomeni naturali alla luce del presupposto olistico che la natura abbia un unico

come ex-cartesiano, mentre nel passo del 1689, nel quale Leibniz parla di se stesso, non dice «sono stato cartesiano» – né tantomeno «spinoziano» – ma allude piuttosto a un'altra figura, come vedremo di qui a poco: quella di Hobbes.

³ Lettera a Magnus Wedderkopf, maggio 1671 (A, 2, 1, pp. 117-118 = Barone, pp. 445-447). Il cursorio accenno ai possibili non attuati è il seguente: «...Dio vuole le cose che comprende essere le migliori e al contempo le più armoniche e le sceglie, per così dire, dal numero infinito di tutte le cose possibili» (Barone, p. 446).

⁴ Cfr R. M. Adams, *Leibniz's Theories of Contingency* (1977) ora in Id., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York, Oxford University Press 1994, pp. 10-52 e anche in Woolhouse, 1, pp. 128-173. Adams dimostra che Leibniz arriva effettivamente nel corso degli anni '70 a una dottrina della contingenza basata sulla distinzione tra la realtà di fatto e il «per se possibile» (*possibile per se*) che è definito dalla non-contraddizione logica, ma ritiene che il processo di differenziazione tra modalità logiche e causali sia stato più combattuto di quanto non lascerebbero credere le date dei testi: nel caso della *Confessio Philosophi*, egli mostra che il passo sui possibili che introduce il concetto di *possibile per se* in contrapposizione al *necessarium ex alterius hypothesis* nasce da un rimaneggiamento del testo originario, dunque vada datato alla revisione del 1677 piuttosto che alla stesura originaria del 1672-1673.

autore – Dio – che ne ordina e armonizza le parti⁵. In questa versione, il Principio non è altro se non uno slogan di sapore platonico o platonico-pitagorico – *rationem reddere* traduce evidentemente *logon didonai* –, la cui formulazione più chiara o meno oscura si trova all'interno della *Theoria Motus Abstracti*, composta all'inizio del 1671, che dal «nobilissimo principio» trae i seguenti precetti:

...occorre mutare il meno possibile, occorre scegliere la via di mezzo tra gli estremi, ciò che si dà ad uno non va tolto ad un altro e molte altre cose che sono decisive anche per la scienza politica (*scientia civilis*)⁶.

Fino a questo momento, dunque, il principio di ragione non si distingue molto da altre asserzioni favorevoli a una concezione della natura ispirata a regole di armonia e simmetria, quelle stesse che – come abbiamo visto – valgono anche per la *scientia civilis*. Anzi, fino a questa data, l'espressione stessa *ratio sufficiens* non compare mai nel vocabolario leibniziano. Il primo testo che la introduca è proprio la “fatalistica” lettera del maggio 1671 a Magnus Wedderkopf:

È necessario infatti ricondurre ogni cosa a una ragione ultima; o altrimenti bisogna ammettere che qualcosa possa esistere senza una ragione sufficiente di esistere, ammessa la qual cosa cade la dimostrazione dell'esistenza di Dio e di molti teoremi filosofici⁷.

È dunque nel 1671 che nasce il principio di ragion *sufficiente*, quello cioè che traduce l'affermazione negativa «nihil est sine ratione» nella formula positiva «seu quicquid est, habet rationem sufficientem». Ma, a costo di annoiare il lettore, va introdotta un'ulteriore distinzione. Fino al 1680 circa, il Principio di Ragion Sufficiente consiste semplicemente nella tesi: «non esiste nulla se non esistono già tutti i requisiti della sua generazione (*ad naturam ejus*). L'esistenza di tutti i requisiti, considerati insieme, è la ragione della cosa»⁸. Non ci viene detto – come invece accadrà regolarmente negli scritti del Leibniz

⁵ Nella cosiddetta *Confessio Naturae contra Atheistas* del 1668, il Principio di Ragione compare indirettamente attraverso il costante uso della formula *rationem reddere* (A, 6, 1, pp. 489-493 = Mugnai-Pasini, 1, pp. 125-131). La prima occorrenza diretta è del 1669: «Demonstratio existentiae Dei... ex eo principio: quod nihil sit sine ratione» (*Demonstrationes Catholicae*, A, 6, 1, p. 494). Infine, sulla differenza tra *rationes* e *causae materiales* insiste la lettera del dicembre 1670 a Jakob Thomasius (A, 2,1, p. 73).

⁶ *Theoria Motus Abstracti*, fundamentum 24 (A, 6, 2, p. 268). Faccio uso della mia traduzione per «Il Centauro», 11-12 (1984), p. 212.

⁷ Lettera a Magnus Wedderkopf, 1671 (Barone, p. 446 = A, 2, 1, p. 117).

⁸ Traduco un po' liberamente dal *Deus nihil vult sine ratione* databile tra il 1678 e il 1681: «...nihil fit sine ratione. Nam nihil existit nisi omnia existant ad naturam ejus requisita. Omnium autem requisitorum existentiae simul sumtae sunt ratio rei.» (A, 6, 4 B, p. 1388). Gli altri scritti degli anni '70 fanno sempre riferimento a questa formulazione del Principio: cfr A, 6, 3, p. 118, p. 573, 584, 587.

maturato – né che il principio di ragione è una conseguenza della concezione analitica della verità, né che il suo contenuto precipuo è che ogni proposizione è vera se e solo se il concetto del predicato ha una derivabilità (*connexio*) da quello del soggetto⁹. La differenza tra le due formulazioni non è di poco conto. Il principio di ragion sufficiente pre-1680 – chiamiamolo *PRS(1)* – ha come specifico oggetto ciò che *esiste*, gli stati di fatto, e le loro condizioni di effettuazione. Laddove la formulazione più matura del Principio di Ragione – chiamiamolo *PRS(2)* – ha come oggetto le *proposizioni* – tutte le proposizioni non esplicitamente identiche, siano esse necessarie o contingenti – e ne definisce le condizioni di *verità*. In genere, gli scritti della maturità privilegiano il *PRS(2)*, che le interpretazioni «logicistiche» del sistema di Leibniz considerano l'unica versione del Principio chiara e coerente con le premesse logiche della filosofia leibniziana¹⁰. Si noti però che il *PRS(1)* non scompare del tutto e riemerge carsicamente. L'ultimo scritto della polemica con Clarke lo riprende esplicitamente¹¹. Sembrerebbe dunque che Leibniz abbia almeno due varianti diverse del Principio di Ragion Sufficiente – una riferita agli eventi e una riferita agli enunciati – senza che il loro rapporto sia molto chiaro¹².

Vale dunque la pena di prestare un po' di attenzione al *PRS(1)* e di esaminarne meglio lo statuto. A differenza dal *PRS(2)*, che dipende dalla definizione leibniziana di verità e ne è semplicemente l'esplicazione, il *PRS(1)*

⁹ La nuova formulazione del *PRS* emerge nel *De Veritatibus Primis* del 1680 circa: «Omnis veritas aut demonstrari potest ex absolute primis (quas indemonstrabiles esse demonstrabile est) aut ipsa est absolute prima. Et hoc est quod dici solet, nihil debet asseri sine ratione, imo nihil fieri sine ratione.» (A, 6, 4 B, p. 1443). Nel *De libertate et necessitate* (1680-1684) compare poi l'identità tra dimostrabilità a priori e derivabilità del predicato dal concetto del soggetto: «*nihil est sine ratione, seu nullam esse propositionem, in qua non sit aliqua connexio praedicati cum subjecto, seu quae non probari possit a priori*» (A, 6, 4 B, p. 1445, in corsivo nel testo). Entrambe queste formulazioni si ritroveranno poi (alternativamente o insieme) negli scritti successivi.

¹⁰ Cfr in particolare L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, Alcan 1901, pp. 213-217.

¹¹ «La nature des choses porte que tout evenement ait prealablement ses conditions, requisits, dispositions convenables, dont l'existence fait la raison suffisante» (GP, VII, p. 393; cfr Mugnai-Pasini, 3, p. 528). Questo ritorno è segnalato da R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, cit., p. 117.

¹² Ancora nella *Monadologia*, § 32, i due *PRS* si sovrappongono: «aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enonciation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante.» (GP, 6, p. 612; cfr Mugnai-Pasini, 3, p. 458). Mates ipotizza una sostanziale incapacità di Leibniz di distinguere eventi e proposizioni (e dunque «cause» e «ragioni»): cfr B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, New York-Oxford, Oxford University Press 1986, pp. 154-162. Più caritatevole è l'analisi di L. Frankel, *From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason* (1986) ora in Woolhouse, I, pp. 58-73, che ipotizza un significato triadico del Principio leibniziano: causale in rapporto agli eventi, fondazionale in rapporto alle proposizioni, motivazionale in rapporto alle azioni. Frankel ha ragione, ma si tratta di capire come Leibniz possa essere arrivato a questa concezione triadica e soprattutto se il suo sistema filosofico sia in grado di giustificarla.

appare come un «assioma» (*axioma*) indipendente sul quale sono fondate la scienza dei corpi e quella della mente: fisica e psicologia. Nondimeno, poiché il giovane Leibniz riteneva che tutti gli assiomi vanno «dimostrati» – vale a dire, trasformati in conseguenze logiche delle definizioni adottate –, tra il 1671 e il 1672 egli compose la seguente *demonstratio*:

Definizione 1: la *ragion sufficiente* è ciò in virtù del quale, una volta che sia posto, la cosa esiste (*est*).

Definizione 2: il *requisito* è ciò in virtù del quale, una volta che non sia posto, la cosa non esiste (*non est*).

Dimostrazione:

Ciò che esiste, ha tutti i requisiti.

Infatti, se anche uno solo non è posto, la cosa non esiste (per la definizione 2).

Posti tutti i requisiti, la cosa esiste.

Infatti, se non esiste, mancherà una o più delle cose in virtù delle quali la cosa può venire meno, cioè qualche requisito.

Dunque, la totalità dei requisiti costituisce la ragion sufficiente (per la definizione 1).

Pertanto tutto ciò che esiste ha una ragion sufficiente. (...) ¹³.

Ciò che questa dimostrazione stabilisce è l'identità tra la *ragione sufficiente* e la *totalità dei requisiti*. Per «ragione sufficiente» di un dato *B*, intenderemo un *A* tale che «se *A*, allora *B*». Per «requisito», indicheremo invece il componente di un insieme numericamente indefinito ($x...n$), ogni membro del quale ha con *B* la relazione «se *B*, allora *x*» ovvero «se $\neg x$, allora $\neg B$ »¹⁴. Immaginiamo ora che sia dato il *set* completo di tali condizioni necessarie o requisiti. *B* non può non esistere perché altrimenti – argomenta Leibniz – sarebbe assente ancora qualche requisito. Ma se il *set* dei requisiti pone *B*, allora è equivalente ad *A*. Con ciò, abbiamo non solo determinato con maggiore esattezza il concetto di «ragion sufficiente», ma abbiamo stabilito che *anche* la relazione tra *A* e *B* è una relazione di equivalenza. Infatti, abbiamo assunto per vero «se *A*, allora *B*», ma ora sappiamo che – data la definizione di «requisito» – è *necessariamente* vero anche «se $\neg A$, allora $\neg B$ » e dunque che *B* implica *A*. E quest'ultima proposizione è quella che in linguaggio comune si traduce come «ogni cosa ha (deve avere) una ragion sufficiente».

Ora, va detto subito che questa «dimostrazione» non è una *performance* originale di Leibniz. Il precedente più diretto ne è l'argomentazione con cui Thomas Hobbes, nel *De Corpore*, dimostra che la *causa integra* è anche causa sufficiente. Ciò che Hobbes chiama «causa integra» è l'aggregato di tutti quegli

¹³ *Demonstratio Propositionum Primarum* (A, 6, 2, p. 483: trad.mia). Questa dimostrazione è tradotta e discussa anche in R. C. Sleigh Jr., *Leibniz on the Two Great Principles of all our Reasonings* (1983) ora in Woolhouse, 1, p. 43.

¹⁴ Questa è una definizione puramente logica del «requisito» leibniziano, inteso come condizione necessaria (*sine qua non*) del condizionato. A questa caratteristica logica, ne va aggiunta una epistemologica e cioè che il requisito è «più semplice» o «precedente per natura» rispetto al suo condizionato, ma ne discuteremo nel paragrafo 3.

accidenti che sono detti «causa sine qua non, necessarium per hypothesin et requisitum ad effectum producendum», cioè l'analogo di ciò che Leibniz chiama la «totalità dei requisiti». Se tale causa non fosse sufficiente a produrre il suo effetto, ciò vorrebbe dire che, per arrivare a quest'ultimo, ci vuole ancora qualche altro requisito. Ma ciò è contro l'ipotesi e pertanto la causa integra è sempre sufficiente¹⁵. Come si vede, lo schema argomentativo è identico – perfino nelle sue debolezze, visto la difficile dimostrabilità del passaggio «quando qualcosa non esiste, è perché ne manca qualche requisito necessario» – e identica ne è la funzione: mostrare che il darsi di tutte le condizioni necessarie è la condizione sufficiente per il verificarsi di un dato evento¹⁶. Bisogna infine aggiungere che Hobbes era a sua volta erede di una tradizione occamistica e post-occamistica della quale rispecchia abbastanza fedelmente la terminologia. Leibniz, per contro, elabora una propria terminologia all'evidente scopo di mettere fuori gioco il termine «causa»: la *causa sufficiens* diviene *ratio sufficiens*, le *causae sine qua non* divengono *requisita*. Questa differenza mostra senz'altro la precoce tendenza di Leibniz a dare un senso logico più ampio al suo Principio, permettendoci così di individuare il nesso intrinseco tra il *PRS(1)* e il suo successore, il *PRS(2)*. Ma, come vedremo meglio nel corso di questo capitolo, questa rimozione di «causa» ha forse inizialmente motivi ben più specifici.

Date queste coordinate, diviene facile capire a chi faccia implicitamente riferimento il passo del 1689 dal quale siamo partiti, soprattutto quando accenna a quanti credono che tutto è necessario e che la libertà non si oppone alla necessità. Non si tratta di Spinoza, né certamente di Descartes – che pure viene menzionato poche righe dopo – ma piuttosto di Hobbes, filosofo la cui presenza costante negli scritti giovanili di Leibniz è stata segnalata da più di uno studioso, soprattutto negli ultimi decenni¹⁷. Questo dato di fatto risolve alcuni problemi di

¹⁵ Thomas Hobbes, *De Corpore*, IX, 3-5 (*Opera Philosophica*, ed. W. Molesworth, Londini 1839, I, pp. 107-108). Cfr. in particolare il paragrafo 5: «...nam cuicumque effectus producendus proponatur, si producat manifestum est, causam quam eum produxit sufficientem fuisse; sin non producat, et tamen possibilis fuerit, palam est defuisse aliquod vel in agente aliquo, vel in patiente, sine quo produci non potest, id est defuisse aliquod accidens quod erat ad productionem ejus requisitum. Itaque causa ea non erat integra, contra id quod supponebatur» (p. 108).

¹⁶ È infatti così che Leibniz, nella maturità, riepiloga l'argomento hobbesiano, sottolineandone ancora la parentela con il suo Principio di Ragione: «Il (Hobbes) fait fort bien voir (...) que pour chaque effect il faut un concours de toutes les conditions anterieures à l'évenement, dont il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'évenement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'évenement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ay dit tant de fois, que tout arrive par des raisons determinantes...» (*Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes...*: GP, 6, p. 389).

¹⁷ In realtà, sul rapporto Leibniz-Hobbes avevano già insistito Ferdinand Tönnies in un articolo uscito nel lontano 1887 e ora raccolto in Id., *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1975, pp. 151-167 e A. Hannequin, *La*

interpretazione del testo del 1689 ma ne crea altri. Andiamo con ordine. È chiaro ora: (i) perché Leibniz suggerisca che l'argomento sul quale è fondato il *PRS(1)* può spingere a posizioni fatalistiche. Questo era stato esattamente il modo in cui Hobbes se ne era servito. Se nulla può realizzarsi se non quando se ne diano tutte le condizioni di fattibilità, ciò di cui manca qualche condizione è *impossibile*. E poiché, per converso, l'effetto non può mancare quando le condizioni di fattibilità si danno, ciò che si verifica è altresì necessario¹⁸. Sulla base di tale riduzione della *potentia* alla *causa* – cioè di un'interpretazione causale delle modalità logiche –, Hobbes aveva così giustificato ciò che Leibniz chiama «fatalismo» e gli storici attuali «principio di pienezza».

È altresì facile capire: (ii) come Leibniz abbia potuto rovesciare in tempi relativamente brevi lo schema di Hobbes. La nozione di *causa sine qua non* è tipicamente espressiva di un ragionamento controfattuale, come Hobbes stesso ammette quando ne parla come di un *necessarium ex hypothesi*¹⁹. Dire che solo partendo da determinate condizioni, un dato evento è fattibile, significa dire che, in assenza di quelle condizioni, esso non si darebbe o se ne darebbe un altro. Ma simili asserti presuppongono appunto che il corso effettivo degli eventi non esaurisca l'ambito di ciò di cui è lecito discutere sensatamente. Leibniz ne è consapevole se non altro perché la sua filosofia naturale fa spesso uso di *Gedankenexperimenten* ovvero di ipotesi controfattuali per stabilire le «ragioni» dei fenomeni visibili²⁰.

Ma questa critica di quell'imperialismo ontologico delle categorie causali

Philosophie de Leibniz et les lois du mouvement, in «Revue de Métaphysique et Morale», XIV (1906), pp. 775-795. Ma l'interpretazione «logicistica» di Leibniz, da Couturat in avanti, aveva messo in ombra questo tema. Tra gli studi recenti che più insistono sull'importanza di questo rapporto, cfr D. Garber, *Motion and Metaphysics in the Young Leibniz* (1982) ora in Woolhouse, 3, pp. 148-176; K. Moll, *Der junge Leibniz*, III, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996, ma vi sono anche molti altri contributi sui quali torneremo più avanti.

¹⁸ Vedi in particolare *De Corpore*, X, § 4: «...actus autem, qui impossibilis non est, ille possibilis est: ideoque actus omnis possibilis aliquando producetur, nam si numquam producetur nunquam producetur nunquam concurrent omnia, quae ad productionem ejus requiruntur...» e § 5: «Dicimus in universum omnia, quae contingunt, contingere a causis necessariis, ut ostensum est capite praecedente...» (Molesworth, I, p. 115).

¹⁹ Che le critiche leibniziane colgano un effettivo punto debole dell'ontologia hobbesiana, lo rileva uno studioso hobbesiano di vaglia come Zarka: cfr Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin 1987, pp. 208-214 in pagine che colgono molto bene i punti di prossimità e di distanza del giovane Leibniz rispetto a Hobbes.

²⁰ In particolare la *Hypothesis Physica Nova* del 1670-1671 usa la contrapposizione tra i risultati ideali delle «leggi astratte» del moto fisico e i fenomeni che si verificano *in concreto* per costruire un'ipotesi complessiva sull'origine e la costituzione materiale del nostro universo. Non a caso, il Leibniz successivo parla talora della sua teoria del moto «in astratto» come lo schema di un mondo possibile non realizzato. Sulla disgiunzione teorica tra astratto e concreto nella fisica del giovane Leibniz, rinvio soprattutto alla prefazione di M. Fichant a G. W. Leibniz, *La réforme de la dynamique*, Paris, Vrin 1994, pp. 32-41 e P. Beeley, *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext*, Steiner, Stuttgart 1996, pp. 137-182 e pp. 212-227.

tipico di Hobbes è effettivamente coerente con un «principio di ragion sufficiente» concepito in termini di *PRS(1)*? Questo è il problema di fondo e le indicazioni che abbiamo su questo punto sono ambigue. Da un lato, il passo del 1689 dal quale siamo partiti sembrerebbe suggerire di no, dal momento che il *PRS(1)* viene ricordato soltanto come portatore di rischi di hobbismo. D'altra parte, esso non impedì a Leibniz di giungere a conclusioni contingentistiche, e viene ancora riutilizzato fino al 1716. Sembra dunque che sussista su questo punto un equilibrio assai complesso di continuità e di rotture. Cercheremo di ricostruirne i tratti salienti nel corso delle pagine che seguono. Ma conviene anticipare qualche ipotesi di fondo.

A differenza di quella di Hobbes, la filosofia di Leibniz è fondata sulla distinzione scolastica tra «necessità ipotetica» e «necessità assoluta», tra *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis*²¹. Gli eventi non sono necessari in se stessi, né sono resi necessari dalla prescienza che Dio ne ha. Certamente, *posta l'ipotesi* che Dio preveda un evento, l'evento avviene necessariamente. Ma ciò si deve al fatto che la prescienza di Dio coglie come già presente l'evento che si determinerà, qualunque ne sia la causa. Perciò, l'asserto «ciò che Dio prevede, si verificherà necessariamente» è in realtà un modo scorretto di affermare l'inoffensiva verità: «ciò che si verificherà *in quanto si verificherà*, necessariamente si verificherà»²². Fin qui, tutto è chiaro. Ma le cose cambiano se ci chiediamo *su quali basi* Dio preveda l'avvenire delle cose. Poiché a Dio non può attribuirsi una conoscenza empirica, ma solo una conoscenza perfettamente intellettuale, *tra le cose stesse* deve darsi una concatenazione tale da renderle prevedibili da parte di Dio. Altrimenti dovremmo dire che Dio ha una conoscenza imperfetta del futuro o semplicemente nessuna capacità previsionale su di esso²³.

²¹ La distinzione si trova fin dal 1670 (*Vom Allmacht und Allwissenheit Gottes*: A, 6, 1, p. 541). Riabilitando questa distinzione, Leibniz si distanzia anche da Lutero, che la aveva giudicata inutile e verbale nel *De servo arbitrio*, un testo di cui discuteremo più avanti l'importanza per Leibniz. Cfr Martin Luther, *Werke*, Böhlau, Weimar, vol. 18 (Hrsg. von A. Freitag, 1908), pp. 616-617; tr. it.: *Il servo arbitrio*, in *Opere scelte*, Torino, Claudiana, vol. 6 (a cura di F. De Michelis Pintacuda, 1993), pp. 97-98.

²² L'attribuzione della necessità a un qualunque evento è corretta solo quando vi si introduce la condizione reduplicativa: «quicquid est, id necessarium est, *si sit*, esse» (A, 6, 3, p. 128 = Piro, p. 35). La tesi compare già nel *Vom Allmacht* del 1670 (A, 6, 1, p. 541). Fin qui Leibniz non fa che riprendere il detto tipico dell'aristotelismo scolastico: «omne quod est, quando est, necesse est esse».

²³ . Cfr. *Von dem Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, 1670 (A, 6, 1, p. 546) e soprattutto *Scientia Media*, 1677 (A, 6, 4 B, pp. 1373-1375, tradotto in Piro, pp. 91-93). Quest'argomento è essenzialmente una critica della dottrina della «scienza media dei futuri contingenti» di Pedro Fonseca e Luis de Molina, derivata a sua volta dalla soluzione tomistica dello stesso problema. Questa dottrina postula che Dio possa, per l'eternità del suo stesso essere, conoscere gli atti dell'agente libero pur senza che se ne dia alcuna causa determinante. Questa scienza viene chiamata «scienza media» perché viene logicamente *dopo* la scienza «naturale» di ciò che è vero per necessità logica (in termini tomistici: *scientia simplicis intelligentiae*) e viene *prima* invece della

È a questo punto che entra in scena il Principio di Ragione. Infatti sia il *PRS(1)* che il *PRS(2)* sono soluzioni alla domanda: quale è la *ratio scibilitatis* dei futuri contingenti da parte di Dio²⁴? La risposta del *PRS(1)* è molto semplice. Essendo vero che, una volta dati tutti i requisiti per l'esistenza di un dato ente, tale ente esiste – tesi che ovviamente può essere applicata anche ai requisiti stessi e dunque a ogni evento nel corso del tempo – Dio può conoscere l'intera successione delle cose perché conosce (e vuole) il punto di partenza della serie. Il mondo del *PRS(1)* è – deve essere, se non si vuole che Dio perda la capacità di prevedere l'esistente – un mondo deterministico in cui il presupposto non-necessario della necessità ipotetica è in realtà *uno solo*: il decreto o il *fiat* divino all'esistenza di questo mondo. È per questa ragione che tutti i momenti del tempo, passati o futuri che siano, hanno il medesimo –ma duplice – *status* modale: sono tutti *egualmente* necessari (in quanto parte di questa *series rerum*) e *egualmente* contingenti (in quanto parte *proprio* di questa *series rerum*)²⁵.

Questa soluzione del problema dei futuri contingenti nasce sulla base di precise motivazioni teologiche. Se ogni cedimento a una concezione sia pur vagamente indeterministica del problema della prescienza divina viene rifiutato, è perché il giovane Leibniz mostra una vivissima insofferenza nei confronti di ogni dottrina troppo enfatica del libero arbitrio umano. Non a caso, tra le sue letture giovanili favorite vi era stato il *De servo arbitrio* di Lutero²⁶. La

«scienza libera» delle cose che sono rese vere dalla volontà divina stessa (in termini tomistici: *scientia visionis*). Nella sua maturità, Leibniz tenterà di ricondurre la scienza media a una delle due scienze riconosciute dalla tradizione tomistica, ma non ammetterà mai che possa esistere come scienza autonoma.

²⁴ Per il termine *ratio scibilitatis*, cfr le note del 1695 su Twisse (Grua, p. 351).

²⁵ «Nam quod futurum est, tamen intelligi potest non fore. Et quod non fuit tamen intelligi potest fuisse» (A, 6, 3, p. 128 = Piro, p. 35). È da notare che la tesi dell'eguale *status* modale di passato, presente e futuro è una tesi su cui gli autori scolastici non sono d'accordo tra loro. La maggior parte di essi mantiene l'asimmetria aristotelica tra passato (immodificabile) e futuro (modificabile). Il primo a renderli *tutti* egualmente immodificabili dall'uomo e modificabili da Dio è Thomas Bradwardine, nel suo *De Causa Dei* (1342 circa). Si tratta di un autore che Leibniz in genere scheda come un «fatalista», ma che sicuramente conosce fin dalla gioventù (A, 6, 1, p. 496). Cfr. C. Normore, *Future Contingents*, in Kretzmann – Kenny – Pinborg – Stump (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1982, pp. 358-381. Sui caratteri «megarici» dell'interpretazione leibniziana della necessità ipotetica, cfr. soprattutto F. Mondadori, *Necessitas ex hypothesi*, in AA.VV., *The Leibniz Renaissance. International Workshop*, Firenze, Olschki 1989, pp. 173-190.

²⁶ Leibniz infatti più volte menziona «l'excellent ouvrage de Luther du serf arbitre, qui est fort bon à mon avis, pourvu que l'on adoucisse quelques expressions outrées, et qui m'a toujours paru, dès ma jeunesse le livre le plus beau et le plus solide qu'il nous ait laissé» (1695: Grua, p. 369). Va subito chiarito che una dichiarazione di questo tipo era tutt'altro che obbligatoria per un aderente alla Chiesa evangelica. La maggior parte dei teologi della Confessione di Augusta era allora su posizioni molto più morbide di quelle di Lutero. Un giansenista come Arnauld rileva con dispiacere che «les Lutheriens depuis sont passés dans l'extrémité opposée» e li associa agli arminiani e ai gesuiti (lettera a Hessen-Rheinfels del 1686: GP, 2, p. 35).

dimostrazione del *PRS(1)* che abbiamo citato è sostanzialmente una *reductio ad absurdum* delle definizioni del libero arbitrio in termini di *indifferentia voluntatis*, che erano appunto quelle che erano presupposte dai teorici della «scienza media». Per Molina, la volontà libera resta indeterminata e virtualmente capace di agire in altri modi (*indifferens*) perfino quando esistano già tutte le precondizioni per una spiegazione sufficiente dell'azione («etiam positus omnibus requisitis ad agendum»). Ma questa è ovviamente una fragrante violazione dell'equivalenza tra totalità dei requisiti e ragion sufficiente di esistenza che Leibniz «dimostra»²⁷. Il *PRS(1)* è dunque precipuamente lo strumento dell'elaborazione di una dottrina degli eventi deterministica o, per esser più precisi, radicalmente *anti-emergenzialistica*, che bandisce cioè dal cosmo qualsiasi «potenzialità» indeterminata in se stessa e che generi eventi imprevedibili in linea di principio.

Che cosa ha in comune questa linea di pensiero con quella del Leibniz maturo? Molto, ovviamente. L'immagine di un universo simbiotico, che si svolge come una *series rerum* prevedibile, resta un tratto costante della filosofia leibniziana. Quali sono i punti di differenza? Ve ne è uno evidente. Se il Leibniz maturo considera il Principio di Ragione come una mera conseguenza della sua dottrina della verità, che stabilisce che un asserto è vero se e solo se il predicato è incluso o contenuto intensionalmente nel concetto del soggetto, è perché quest'ultima dottrina è a sua volta la premessa indispensabile della dottrina leibniziana delle sostanze individuali o delle monadi. Infatti, in questa dottrina della verità è implicito che Dio colga gli eventi (i famosi «futuri contingenti») attraverso «concetti completi di individui», cioè attraverso concetti tali da rendere deducibile ogni episodio della storia degli individui stessi. In altri termini, il Leibniz maturo considera il Principio di Ragione come intrinsecamente accordato con un'ontologia che considera il mondo come un insieme di sostanze individuali autonome. Ma era così anche al livello del *PRS(1)*? Qui è possibile sospettare che un accordo non vi sia e che Leibniz non riesca a mettere d'accordo l'interpretazione della *ratio* in senso di causalità *formale* che è sottesa alla sua teoria della spontaneità e della sostanza con il primato della causalità *efficiente* nella filosofia della natura. Il che non appare strano se si tiene conto che i concetti di *causa sufficiens* e *causa totalis* (questo secondo lo ritroviamo in Leibniz come *causa integra*, *causa plena*) erano

²⁷ Ludovicus Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, qu. 14, art. 13, disp. 2 (Olypsiponae apud A. Riberium 1588: p. 11): «Agens liberum dicitur, quod positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, et contrarium etiam agere possit». Molina, in questo modo, formalizza una nozione di libertà di indifferenza che ha una lunga storia alle spalle e passa per Enrico di Gand, Duns Scoto e Ockham. È però abbastanza ovvio supporre che Leibniz stia pensando esattamente alla sua formula, dal momento che, poche pagine prima egli scrive: «Et nihil est sine ratione negant quicunque ab hac regula excipiunt voluntatem, ut Scientiae mediae patroni omnes...» (A, 6, 2, p. 480).

tradizionali concetti della teoria scolastica della causa efficiente. Ma questo segnala forse anche una differenza di obiettivi: per il Leibniz del *PRS(I)* dimostrare la struttura sistematica del mondo e la sua dipendenza costante da Dio è un compito ancor più fondamentale che dimostrare l'autonomia metafisica degli individui, mentre questo secondo tema diviene ovviamente enormemente rilevante nel contesto del confronto con lo spinozismo.

Ma forse non varrebbe la pena di dedicare tanto spazio alla differenza tra prime e seconde formulazioni del Principio di Ragione, se si trattasse soltanto di stabilire se e quanto profonde siano le differenze teoriche tra il «giovane» Leibniz e il Leibniz «maturo». Ciò che intendo sostenere è qualcosa di più e cioè che, nel corso di questa evoluzione, la risposta leibniziana al problema della contingenza cambia forma. È vero infatti che il *PRS(I)* è già pensato da Leibniz in un'ottica contingentistica. Ma non è affatto detto che si tratti della *stessa* dottrina della contingenza che troveremo nei testi del Leibniz maturo. Dal punto di vista del Leibniz maturo, il *PRS(I)* contiene una pericolosa indistinzione tra deduzione logica e spiegazione causale.

Per essere più chiari, prendiamo una tipica asserzione del Leibniz maturo sulla natura delle verità contingenti:

E non soltanto le verità contingenti non sono affatto necessarie, ma anche i loro legami non sono sempre di una necessità assoluta; perché bisogna ammettere che c'è differenza nella maniera di determinare, tra le conseguenze che hanno luogo in maniera necessaria e quelle in maniera contingente. Le conseguenze geometriche e metafisiche necessitano, ma le conseguenze fisiche e morali inclinano senza necessitare, l'ordine fisico avendo qualcosa di morale e di volontario in rapporto a Dio, dal momento che le leggi di movimento non hanno altra necessità se non quella del migliore²⁸.

Ciò che Leibniz afferma è che le verità contingenti presuppongono *schemi condizionali* (cioè *leggi*) contingenti. Gli schemi condizionali hanno a loro volta diverse tipologie. Sul terreno dei fenomeni, essi coincidono sostanzialmente con quelle leggi della Dinamica che Leibniz chiama talvolta «leggi di sistema», ad esempio il principio di conservazione della *vis viva*. Al livello degli stati delle singole sostanze, i nessi contingenti sono le «leggi di serie» o di successione ordinata che regolano la variazione interna tra gli stati²⁹. Il loro tratto comune è

²⁸ *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, 21, § 13 (A, 6, 6, pp. 178-179 = Mugnai-Pasini, 2, p. 155). Questa distinzione compare fin dal *Discours de métaphysique*, par. 13 (A, 6, 4 B, p. 1547-1548 = Mugnai-Pasini, 1, pp. 272-273). Su questa tesi leibniziana, cfr soprattutto R. C. Sleigh, Jr., *Leibniz and Arnauld. A Commentary to their Correspondence*, New Haven and London, Yale University Press 1990, pp. 62-67, che vi basa molto della sua interpretazione della teoria leibniziana della contingenza. Vi torneremo in seguito.

²⁹ La migliore distinzione di questi due livelli è quella che fa Leibniz stesso nella prima parte (pubblicata) del suo *Specimen Dynamicum* del 1695 (GM, VI, pp. 234-254 = Mugnai-Pasini, 1, pp. 531-446). Anche in questo caso, una analisi interessante della «legge di serie» e della sua natura di

però l'essere nessi che «non necessitano», non validi per ogni mondo possibile. In un altro mondo possibile, precondizioni fattuali simili a quelle date darebbero luogo a conseguenze diverse.

Ora, questa dottrina delle leggi contingenti era presente nei testi del giovane Leibniz? Ci si aspetterebbe di sì, dal momento che non vi è scritto leibniziano nel quale non si insista sul fatto che gli eventi del nostro mondo fanno parte di un sistema unitario che Dio ha realizzato per ottenere il migliore e più armonioso dei mondi possibili. Ma, se guardiamo con più attenzione ai primi scritti leibniziani, ci accorgiamo che essi fanno riferimento a un *altro* modello di contingenza, quello che chiamerei il modello della “contingenza del primo passo”. Questo modello è illustrato soprattutto dalla filosofia naturale del giovane Leibniz. Quest'ultima postula infatti che i mirabili effetti del mondo fisico siano spiegabili per mezzo di un'ipotesi sullo stato iniziale dell'universo. All'inizio dei tempi, Dio ha impresso alla materia (all'«etere») un movimento circolatorio tale da creare infiniti corpuscoli in perpetua agitazione. Tutti gli eventi fisici successivi seguono *con necessità geometrica* da questo primo passo³⁰.

Abbiamo dunque un filo che ci consente di seguire le metamorfosi presenti nel pensiero leibniziano. Quello che abbiamo chiamato il *PRS(1)* si costituisce immediatamente a ridosso dell'elaborazione del modello della «contingenza del primo passo». Ciò spiega perché il *PRS(1)* non introduca nessuna differenza tra *necessitatio* e *inclinatio*, ma semplicemente una differenza tra semplice *necessitas* e *necessitas ex alterius hypothesis*. È chiaro che *anche* questo modello è contingentistico, ma esso introduce una fortissima asimmetria tra il “prima” del primo passo e il “dopo”. Questo scompenso si deve essenzialmente alla concezione realistica della causalità meccanica che è tipica del giovane Leibniz e che è il suo più forte punto in comune con Hobbes.

Vi è un evidente rapporto tra questa trasformazione del modello di contingenza usato da Leibniz e la progressiva centralità assunta nel suo pensiero dal tema delle «sostanze individuali spontaneamente agenti». Ma vi è anche un ulteriore livello del discorso, al quale non si può fare a meno di rinviare, quello teologico. Il problema di fondo con il modello della «contingenza del primo passo» è quale descrizione esso permetta del primo passo “metafisico” della serie, cioè dell'atto stesso di volontà con cui Dio pone in essere (crea) il mondo. Che tipo di *evento* è la creazione? Se è un evento conforme alla logica del

legge legge di sviluppo («developmental law»), si trova sempre in R. C. Sleigh Jr., *Leibniz and Arnauld...*, cit., pp. 48-53.

³⁰ Cfr. in particolare la *Theoria Motus Concreti* della già citata *Hypothesis Physica Nova* (A, 6, 2, pp.228-232 e *passim*) e i frammenti di fisica degli anni immediatamente successivi (A, 6, 2, pp. 312-333; A, 6, 3, pp. 1-72). La differenza tra questo schema di fisica e quello della Dinamica è chiarita nelle pagine già citate della prima parte dello *Specimen Dynamicum*.

PRS(1), esso deve essere *necessarium ex alterius hypothesi*, reso necessario da qualcosa d'altro. Dovremo allora derivarlo dall'unica cosa che sia ragione di se stessa, che è l'Essenza o la Natura di Dio stesso. Ma, in tal caso, Dio non avrebbe mai potuto creare qualcosa di diverso da ciò che crea e la nozione di «possibile non attuato» è metafisicamente insignificante³¹. Se invece l'evento della scelta divina non avesse ragioni che lo fondano, verrebbe smentita l'universalità del Principio di Ragione. Il passaggio al modello della «contingenza delle leggi» si spiega anche sulla base di questo delicato problema e dei tentativi di Leibniz di stabilire rapporti non eccessivamente lineari tra l'«intelletto» e la «volontà» di Dio.

Il che ci riconduce alla domanda di partenza se l'universo del *PRS(2)* sia meno deterministico in effetti di quello del *PRS(1)*. Se ne deve dubitare, se entrambe le formulazioni del Principio di Ragione hanno lo stesso scopo di definire una *ratio scibilitatis* dei futuri contingenti del tutto diversa dalla «scienza media» dei molinisti³². Potrebbe però darsi che lo sia a un livello *teologico* senza esserlo a un livello *antropologico* e che proprio questa diversità di livelli spieghi le ambivalenze di concetti come «attività», «spontaneità», «azione», all'interno del discorso leibniziano. Ma, giunti a questo punto, è forse opportuno non anticipare troppo di quello che andrà detto, con maggior fondamento, più avanti e ritornare proprio al *PRS(1)*, tentando di ricostruirne almeno in parte l'albero genealogico.

2. Gli antecedenti: la causa sufficiente e la causa totale

A. Causa sufficiente

³¹ Questa difficoltà emerge con nettezza negli scritti dei primi anni '80. Cfr per esempio A, 6, 4B, p. 1460 (= Grua, p. 388) e A, 6, 4 B, p. 1452 (= Grua, p. 299-300). Si spiega così la reimmissione di elementi «volontaristici» nella teologia leibniziana del tutto eliminati nel precedente periodo, con il tentativo di negare che la proposizione «Dio sceglie il migliore dei mondi possibili» sia metafisicamente necessaria e deducibile dall'essenza di Dio. Il frammento più esplicito in proposito è il *De libertate a necessitate in eligendo* (A, 6, 4 B, pp. 1452-1454 = Grua, pp. 298-302), che inaugura una teologia basata sulla tesi che si dia un «primo decreto libero» di Dio che gli impone di seguire la saggezza. Adams coglie giustamente questa modificazione e l'insorgere di una «seconda» soluzione al problema della contingenza, ma non la collega alle persistenti difficoltà concernenti i possibili non attuati: R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, cit., pp. 10-22.

³² Dovrò tornare più avanti su questo punto, ma va subito detto che non condivido altre interpretazioni che prendono molto sul serio i passi in cui (a mio avviso per ragioni soprattutto diplomatiche) il Leibniz maturo sostiene un approccio più conciliante verso i molinisti e trova anche modo per inserire la «scienza media» all'interno del suo sistema. Un'interpretazione di questo tipo è quella di D. Njirayamanda Kaphagawani, *Leibniz on Freedom and Determinism in Relation to Aquinas and Molina*, Aldershot, Ashgate 1999.

«Dove e come la tesi del fondamento è rimasta tanto a lungo in letargo, pre-sognando già ciò che in essa rimaneva impensato?» si domanda Heidegger nel corso delle sue lezioni del 1955-1956 sul principio di ragione di Leibniz³³. A parte il tono un po' da *gothic novel*, la domanda è senza dubbio pertinente. Certamente, il principio di ragion sufficiente ha antenati remotissimi, dal Platone del *logon didonai* alla fisica aristotelica, ma una storia un po' più dettagliata e specifica sembrerebbe indispensabile. In realtà, al tempo in cui Heidegger scrive, qualche passo in avanti era già stato fatto, anche se egli sembra ignorarlo del tutto. Apriamo un testo celebre di storia della scienza, il *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* di Anneliese Maier (1949), al saggio *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*. La domanda fondamentale è come nascano due degli assiomi tipici che Maier attribuisce alla fisica classica, vale a dire «date le cause sufficienti per il verificarsi di un effetto, esso si verifica con necessità (cioè sempre e sempre nella stessa forma)» e «ogni evento fisico ha una o più cause dalle quali è stato prodotto necessariamente»³⁴. Ora, questo modo di concepire «dinamicamente» la categoria di necessità e di coordinare causalità e necessità ha un'origine storica riconoscibile, vale a dire la dottrina della *necessitatio* di ibn Sîna/Avicenna e le discussioni che essa suscitò all'interno della Scolastica medievale.

Nonostante la sua enorme erudizione, Leibniz non sembra sapere molto di questi precedenti remoti del suo «grande Principio»³⁵. Come altri filosofi del suo tempo, egli conosce della filosofia medievale soprattutto ciò che ne trasmettevano gli autori della Scolastica seicentesca. Anche le sue sporadiche ironie sul «fato maomettano» sono dovute solo a popolari aneddoti sull'impassibilità dei soldati turchi, non a una qualche consapevolezza sull'influenza profonda della filosofia islamica su quella occidentale. Nondimeno, una parentesi su Avicenna può aiutarci a capire meglio in quale senso lo schema della *necessitatio* abbia influenzato la formazione dell'idea di *causa sufficiens*³⁶. Inoltre, essa ci aiuterà a comprendere il senso di un'altra

³³ M. Heidegger, *Il principio di ragione (Der Satz vom Grund, 1957)*, a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 98.

³⁴ A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. I: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1949, p. 219.

³⁵ È possibile per contro che Hobbes ne sapesse di più. C. Leijenhorst ha dimostrato che Hobbes conosceva il diffuso testo di Benito Pereira, *De Communibus omnium rerum naturalium Principiis et Affectionibus* (1588) che ricapitola buona parte delle discussioni sulla *causa sufficiens*, sottolineando il sostanziale accordo tra Avicenna e Ockham sulla necessità degli eventi naturali. Cfr. C. Leijenhorst, *Hobbes' Theory of Causality and Its Aristotelian Background*, in «The Monist» 79/3 (1996), pp. 426-447 (in particolare, nota 42, p. 444).

³⁶ Si potrebbe dire che il giovane Leibniz interpreti il *topos* della «necessità ipotetica» in un modo che conserva tracce della *necessitatio* attraverso la causa. Si veda ad esempio l'inconsueta formula *necessitas ex alterius hypothesis* della *Confessio Philosophi*, (A, 6, 3, p. 127) sulla quale ha attirato

distinzione classica, quella tra *necessitatio* e *inclinatio*, completamente assente nella fase del pensiero leibniziano dominato dal *PRS(1)*, ma insistentemente ripresa all'epoca del *PRS(2)*.

La metafisica di Avicenna è, per dirla con Gilson, il vero luogo di origine del concetto medievale di «causa efficiente»³⁷. Avicenna divide le cause in cause che sono «intra essentiam rei», come la causa formale e materiale dell'aristotelismo, e cause poste «extra essentiam rei», come è appunto la causa efficiente. Ora, tutti gli enti diversi da Dio possono esistere solo in virtù di cause che sono «extra essentiam rei», più esattamente di una causa che li *produca* e li *conservi*. Questa è l'idea centrale: la causa efficiente propriamente detta deve essere tale da *conservare nell'essere* il suo effetto. Il padre, il quale genera il figlio ma non lo mantiene nell'essere, non ne è la completa causa efficiente ma solo la *causa propinqua*. Al contrario, il sole è la completa causa efficiente della luce da lui emanata. Come si vede, la relazione tra causa ed effetto tende a configurarsi come una relazione di tipo «esplicativo», alla luce della quale il manifestarsi dell'effetto è indice della piena presenza e forza della causa efficiente stessa³⁸.

Fin qui, Avicenna sembrerebbe soltanto avere operato una felice integrazione tra l'emanazionismo neoplatonico e il Dio costantemente attivo delle teologie monoteiste, in particolare dell'Islam, introducendo un'idea – quella secondo la quale la vera causa «conserva nell'essere» il causato – che influenzerà enormemente la metafisica occidentale. Questa infatti la recepirà nelle varie versioni della prova cosmologica *a contingentia mundi*. Sia l'armonia prestabilita di Leibniz sia l'occasionalismo sono eredi remoti della causa «produttiva/conservante» di Avicenna. Le difficoltà nascono dalle relazioni tra questa dottrina della causalità e quella delle modalità.

Il passo celebre è «quicquid possibile est esse, non habet esse nisi cum necessarium est esse respectu suae causae»³⁹. In altri termini, nulla passa all'atto se non quando è reso *necessario* dal fatto che se ne dà la causa. A scanso di equivoci, Avicenna puntualizza che si tratta di una necessità di tipo peculiare perché essa sussiste solo quando la causa sia effettivamente data: «In quantum

l'attenzione Adams (R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, cit., p. 18).

³⁷ Per Gilson, Avicenna «crea» il concetto medievale di causa efficiente. Cfr. E. Gilson, *Avicenne et l'origine de la notion de la cause efficiente*, in AA.VV., *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Firenze, Sansoni 1960, pp. 121-130.

³⁸ Il testo decisivo su questi punti sono i capitoli 1-2 del *tractatus sextus* del *Philosophia prima*. Cfr. Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*, ed. par S. Van Riet, Louvain/Leiden, Peeters-Brill 1977, vol. 2, pp. 292: «Dico enim quod causa rei necessario vel est intra essentiam rei et pars esse eius vel non»; nonché p. 303: «Iam igitur ostensum est quod causae essentiales rei, propter quas est esse rei in effectu, necesse est ut sint cum eo nec praecedant in esse sic ut possint removeri, remanente causato...».

³⁹ Avicenna, *Philosophia prima*, tract. 1, cap. 6 (ed. Van Riet, p. 46).

autem causa nondum refertur ad causatum, causatum esse non est necesse, quia non est necesse suum esse nisi in quantum causa refertur ad illud et tunc fit»⁴⁰. Il che è appunto un tipo di necessità *condizionale*, non di necessità *assoluta*, per esprimerci nella terminologia di Leibniz. Ciò che Avicenna intende dire è dunque:

(i) Per ogni evento x , esiste una causa y tale che il darsi di y rende necessario il darsi di x .

Il lettore si accorgerà subito che non è molto chiaro in quali termini y renda necessario x . Sulla base di quanto abbiamo detto, sembrerebbe ovvio che lo renda necessario perché la connessione tra y e x è essa stessa necessaria, ovvero (esprimendo «necessario» con **N**): «**N** (y implica x)». Il punto è però che non è molto chiaro su quale modello di necessità Avicenna stia lavorando e potrebbe trattarsi facilmente di una necessità *situazionale* o temporale⁴¹. Ciò spiega perché, molto precocemente, le discussioni occidentali sull'assioma di Avicenna assunsero la piega di discussioni intorno all'esistenza o meno di un tipo di causa capace di necessitare l'effetto con il suo solo darsi. Precocemente, questa causa prese il nome di *causa sufficiens*. All'epoca di Tommaso d'Aquino, agli avicennisti si attribuiva già il seguente argomento:

- (1) due stati di cose alternativi sono entrambi possibili solo quando manca qualcosa di «determinante» a favore di uno dei due;
- (2) quando ciò si verifica, vuol dire che manca una causa *sufficiente*;
- (3) ma allora, per converso, supponendo data la causa *sufficiente* per uno di essi, esso non può non verificarsi. Pertanto: «causa posita, necessarium est effectum poni»⁴².

La causa sufficiente è dunque quella che spiega il verificarsi di un effetto *piuttosto* che quello contrario. Ciò sembrerebbe però implicare che stati

⁴⁰ *Ibidem*, tractatus 6, cap. 3 (ed. Van Riet, p. 319). Cfr. anche poche righe prima: «Summa autem horum haec est, quod causatum quantum in se est id cui non est necesse esse, alioquin esset necessarium absque sua causa...» (p. 319). Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che la necessità del causato resta relativa e deriva dalle premesse già accettate, cioè è una necessità *ex hypothesi*. Tra gli interpreti di Avicenna, quello che lo sottolinea con più forza è L. E. Goodman, *L'universo di Avicenna*, a cura di S. Crapiz, Genova, Ecig 1995, pp. 87-89 e 117-122.

⁴¹ Sull'interpretazione avicenniana del nesso condizionale, cfr. soprattutto N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh 1963, pp. 76-86, che considera Avicenna come erede della tradizione megarico-stoica di analisi delle proposizioni condizionali ma insiste anche sul suo interesse per le modalità temporali.

⁴² Tommaso attribuisce questo ragionamento direttamente ad Avicenna, ma è possibile che riassume la rielaborazione di qualche «agostiniano avicennizzante»: «...quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi sit aliquid determinans: ergo post positionem causae adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse, et ita causa illa non erat sufficiens: si ergo causa sit sufficiens, oportet quod ea posita necessarium sit effectum poni». Tommaso d'Aquino, *Questiones Disputatae de Veritate*, quaestio 23, *De voluntate Dei*, art. 5: *Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat* (Ed. Leonina, XXII/3, p. 665 e sgg.).

considerati equipossibili *ex ante*, vengano poi a trovarsi *ex post* negli opposti campi del «necessario» e dell'«impossibile». Ovviamente, un simile approccio implica, se generalizzato, una difficoltà notevole sullo statuto dei concetti modali. Se supponiamo che l'universo consti di una catena costante e regolare di cause, risulta che stati di cose *possibili* in teoria risultano però eternamente irrealizzabili e dunque *impossibili* in pratica. Che cosa si deve pensare di queste entità che risultano «impossibili» da un punto di vista *causale*? La tesi avicenniana secondo la quale l'ente contingente è definito dalla sua possibilità di «essere o non essere» sembrerebbe andare in direzione di una distinzione tra *possibilità* logica e *fattibilità* in termini causali. Ma, almeno secondo la maggioranza degli interpreti, l'avicennismo definisce come «impossibili» i contingenti dei quali non si dia una causa effettiva⁴³. Pur ritenendo che ogni ente finito partecipi di un'essenza diversa da quella della Causa prima (altrimenti non si potrebbero spiegare le imperfezioni del reale), Avicenna tende infatti a interpretare la vera e propria capacità di esistere come un riflesso della potenza causale dell'ente generante nell'ente generato⁴⁴. Il che sembra implicare questa versione rafforzata di (i):

(ii) rispetto a ogni ipotetico evento x , x è *possibile* se e solo si dà un y che lo rende *necessario*.

Tutte le discussioni successive sul concetto di *causa sufficiens* ruotano intorno alla legittimità del passaggio da (i) a (ii), il quale ristabilisce – su basi nuove rispetto al modello «statistico» aristotelico – l'identità tra l'esistente e il possibile, cioè il «principio di pienezza».

Si noti che in Avicenna si danno persistenti appigli per una soluzione diversa rispetto a (ii). Avicenna infatti assume chiaramente che, perché un effetto sia possibile, basta che la sua causa sia essa stessa possibile. La domanda è se, risalendo indietro nella catena delle cause possibili, si possa evitare di arrivare a un vicolo cieco, a un'impossibilità che genera l'impossibilità a catena di tutti gli effetti possibili. Poiché Avicenna, discutendo del modo in cui la Causa prima

⁴³ Quest'interpretazione è necessariamente dubitativa perché non vi è pieno accordo tra gli interpreti del filosofo persiano. Con l'eccezione di L.E. Goodman, *L'universo di Avicenna*, cit., la maggioranza di essi attribuisce ad Avicenna una deduzione delle nozioni modali da quelle causali, ma con diverse motivazioni. F. Verbeke, nel commento che accompagna l'edizione Van Riet (Avicenna, *Philosophia prima...*, ed. cit. vol. 1, p. 31*), la giustifica in termini teologici: «Etant donné que les êtres de soi possibles ont été tirés du néant absolu, leur possibilité même dépend entièrement de la cause créatrice». O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, tr.it. di M. Campanini, Bologna, Il Mulino 1991, pp. 52-65, la considera invece come un segno dell'adesione di Avicenna alla visione ellenica del cosmo come un ordine eterno e compiutamente espressivo della sua prima Causa, cioè al «principio di pienezza».

⁴⁴ Cfr. per esempio, Avicenna, *Philosophia prima*, tractatus 6, cap. 3 (ed. Van Riet, vol. 2, p. 319): «Si vero fuerit causa alicuius causati, ipsa erit necesse esse respectu illius causati, et illud causatum, quaecumque fuerit, est possibile esse in se».

porta all'esistenza i contingenti, usa un concetto che i traduttori latini espressero con *electio* – scelta – e ciò sembrerebbe implicare che vi siano molteplici successioni di cause possibili in se stesse⁴⁵. Ma è altamente probabile che questo linguaggio sia semplicemente finalizzato a stabilire un accettabile compromesso con la teologia popolare. Ciò che Avicenna sostiene infatti è che Dio, nell'atto di autoconoscenza che gli è connaturato, coglie la necessità dell'esistenza di quegli enti che sono espressivi della *sua* essenziale bontà e li differenzia dall'indistinto sfondo di virtualità di cui essi partecipano in ragione della *loro* essenza⁴⁶. Il che è il massimo sforzo che una teologia di matrice neoplatonica possa fare per legittimare la visione religiosa di Dio come di un ente che «si cura» del mondo e che sceglie il «meglio», ma tali espressioni sono usate in un senso così distante dal senso comune da restare sostanzialmente vuote, come puntualizzò il grande avversario dei «filosofi» in terra islamica, al-Ghazâlî⁴⁷.

Tuttavia, l'avicennismo aveva introdotto una turbativa rilevante rispetto alla distinzione aristotelica tra la sfera del necessario-immutabile e quella dell'accidentale-contingente e fu perciò contestato anche da parte degli aristotelici ortodossi, il primo luogo da ibn Rushd/Averroé. Beninteso, Averroé condivide la tesi che ciò che accade è *necessario* quando accade. Ma egli specifica accuratamente che questa partecipazione dell'accidentale alla necessità non è fondata su considerazioni di tipo causale, ma solo sull'immutabilità che l'esser-presente dona ad ogni accadere. Se esiste una sega, essa sarà *necessariamente* fatta di un qualche metallo e dotata di una qualche forma, eppure «nessuno affermerebbe che la sega è un esistente necessario»⁴⁸. In breve,

⁴⁵ Cfr. Avicenna, *Philosophia prima...*, tractatus 9, cap. 1 (ed. Van Riet, vol. 2, p. 440): «...quod possibile est esse vel non esse non exit ad effectum nec fit electio de eo ut sit potius esse...absque inductore, vel utilitate vel alio hujusmodi». Il termine «electio» traduce l'arabo yatarrajjah, che i curatori dell'edizione Van Riet cercano di rendere con «pencher vers» (p. 440*).

⁴⁶ Infatti, per Avicenna, Dio «scit seipsum et quod ab ipso est necessitas ordinationis bonitatis et quod sua essentia est causa bonitatis et perfectionis secundum quod possibile est rebus et placent ei, sicut praedictum est. Intelligit igitur ordinationem bonitatis secundum quod possibile est esse melius» (*Ibidem*, p. 495). Dio sceglie dunque il «meglio» ma lo fa *necessariamente* perché il meglio gli è connaturato. Questa è esattamente la posizione a cui Leibniz rischia costantemente di approdare e dalla quale lo distoglie, probabilmente, l'esempio di Abelardo le cui posizioni «fatalistiche» (a differenza di quelle di Avicenna) gli erano sicuramente note. Cfr sulle analogie e differenze tra Abelardo e Leibniz, F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: an excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Itacha-London, Cornell Un. Press 1984.

⁴⁷ Sulla critica di al-Ghazâlî ad Avicenna si può rinviare al già citato O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, cit., pp. 65-95.

⁴⁸ Averroé (Ibn Rushd), *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, UTET 1997, p. 145. Nelle pagine precedenti, Averroé contesta anche l'altra dottrina peculiare di Avicenna, vale a dire che sia l'ente necessario sia l'ente contingente partecipino della categoria di «possibilità», mentre Averroé lega la categoria di possibilità al contingente e non alla necessità. Ovviamente, questo è invece il punto in cui Avicenna anticipa maggiormente la concezione puramente «logica» del possibile.

Averroé resta fedele allo schema aristotelico secondo il quale il contingente diviene necessario quando si realizza, *in quanto* si realizza, ed evita invece con cura la deduzione causale della necessità del contingente introdotta da Avicenna. Per il filosofo cordubense, la relazione causale non ha caratteri intrinsecamente necessitanti. Il prodursi dell'effetto a partire dalla causa resta contingente, anche se frequente (*contingens ut plurimum*), almeno in tutti quei casi nei quali resta possibile un impedimento esterno (*impedimentum extrinsecum*) rispetto al generarsi dell'effetto⁴⁹. E questa possibilità va generalmente ammessa in tutto l'ambito delle relazioni causali del mondo sublunare, persino quando l'agente causale sia il moto (necessario) degli astri⁵⁰.

Questa obiezione è recepita da tutto il filone strettamente aristotelico della Scolastica, anche se non senza rielaborazioni peculiari. Sigieri di Brabante se ne servì non per combattere l'assioma avicenniano ma per interpretarlo in un senso coerente con il concetto *aristotelico* della *necessitas conditionalis*. Per Sigieri, così come l'evento contingente diviene necessario (immodificabile) quando accade, così anche la relazione causale, nel momento in cui si verifica in assenza di impedimenti, *diviene* necessaria o «contingentemente necessaria»: «sine dubio, causa ut in pluribus, cum est in actualitate ad effectum, est necessaria; et quandocumque ponitur non impedita, ponitur effectus»⁵¹. Alla luce di questa conciliazione tra prospettiva avicenniana e averroistica, Sigieri può interpretare la volontà razionale come qualcosa di analogo all'*impedimentum extrinsecum* di Averroé. I primi moti dell'appetito sono necessitati, ma la volontà che si costituisce per mezzo della *apprehensio* (dell'uso dell'intelletto) può impedire la loro transizione all'atto e divenire a sua volta causa necessitante dell'azione⁵².

Anche in Tommaso d'Aquino ricompare l'argomento dell'impedibilità estrinseca. Ma, pur adottando tale argomentazione – soprattutto in virtù della sua

⁴⁹ Averroé afferma esplicitamente che «contingens ut in pluribus est illud, in cuius natura est possibilitas ut actio eius deficit in minori parte, et ideo invenitur illi impedimentum extrinsecum» (da *Sufficientia*, citato in A. Maier, *op.cit.*, pp. 232-233).

⁵⁰ Ci si può chiedere come Averroé possa fondare il cuore della sua tesi anti-avicenniana, cioè che la *possibilità* dell'impedimento rende comunque contingente la causazione. Quale è mai il soggetto reale di tale virtualità permanente ma non sempre realizzata? Si può ipotizzare che il soggetto comune di tale possibilità sia la «materia» dal momento che per Averroé «la possibilità esige l'esistenza della materia» (Averroé, *Incoerenza...*, ed. cit., p. 153). Solo affidando alla materia questo ruolo di deposito di virtualità inesprese, Averroé può postulare una contingenza intrinseca dei nessi causali.

⁵¹ *Impossibilia*, § 5, edito in P. Mandonnet, *Sigér de Brabant*, II. partie: *Textes inédits*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie 1908, p. 90. Conclusioni analoghe si trovano in un testo edito più di recente, cioè in W. Dunphy, *Sigér de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam*, Louvain-la-neuve, Institut Supérieur de Philosophie 1981, VII, quaestio 1, p. 378-386.

⁵² Cfr. in particolare la lunga discussione del problema del libero arbitrio nelle *Quaestiones in Metaphysicam*, VII/1 (W. Dunphy, *op.cit.*, p. 386). Una analisi delle tesi di Sigieri sul libero arbitrio (ma limitatamente agli *Impossibilia*) è in O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, Duculot, vol. 1, pp. 256-275.

utilità polemica nei confronti del determinismo astrale presente nel pensiero di Avicenna⁵³ – Tommaso deve evitare una presenza così massiccia dell'accidentale e del fortuito da entrare in urto con il provvidenzialismo cristiano. Ciò spiega il carattere variegato e non sempre coerente che hanno i suoi testi anti-necessitaristi, per esempio quello della *Summa contra Gentiles*⁵⁴. Alcune obiezioni non sembrano cogliere il punto – per esempio tutte quelle basate sull'associazione aristotelica necessità-immutabilità e contingenza-variabilità, le quali non tengono conto della differente definizione delle nozioni modali presente in Avicenna – ma probabilmente il loro scopo di fondo è di giustificare l'apparente irrazionalità implicita nella tesi che si dia una causalità impedibile (e dunque imperfetta) in termini di ricchezza e varietà del creato. Solo più tardi, cioè nella *quaestio* sul libero arbitrio, Tommaso giunge a una tesi che ritroveremo con ben altra forza in Scoto e cioè che la contingenza può essere anche un segno di *perfezione della causa stessa*, come avviene nel caso del libero arbitrio: «quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum, vel illum»⁵⁵. Nei suoi testi più approfonditi sul tema della *necessitatio* avicenniana, per esempio la già ricordata *quaestio* 23 delle *Quaestiones de veritate*, Tommaso fa un visibile sforzo per collegare questi due livelli della sua riflessione e per mostrare che l'imperfezione delle cause seconde non è soltanto dovuta alla loro minor perfezione ontologica ma è positivamente voluta da Dio: «Et sic non dicimus quod aliqui divinatorum effectuum sunt contingentes solummodo per contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis quae talem ordinem rebus providit»⁵⁶.

È nel contesto di queste obiezioni «aristoteliche» (averroiste e tomiste) al determinismo cosmico-astrale di Avicenna che nasce la distinzione tra

⁵³ Lo mostra tra l'altro la discussione della tesi avicenniana nelle *Quaestiones Disputatae de Veritate*, *quaestio* quinta: *De providentia*, art. 9, dove Tommaso attacca soprattutto il ruolo centrale che Avicenna dà alle intelligenze astrali nella trasmissione della causalità divina e quindi la sua tendenza a rendere necessitanti anche queste «causae secundae». Cfr. Thoma Aquinas, *Opera Omnia* (edizione Leonina), XXII/1, pp. 162-165.

⁵⁴ *Summa contra Gentiles*, III, 72: *Quod divina providentia non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit*; III, 73 *Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem* (Ed. Leonina, XIII, pp. 214-217).

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 73: *Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem* (Ed. Leonina, XIII, pp. 217-218).

⁵⁶ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, *quaestio* 23, *De voluntate Dei*, art. 5 (Ed. Leonina, XXII/3, p. 665 e sgg.). Sullo stesso tema vi sono anche brevi discussioni nella *Summa Theologica*: *Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat* (I-I, *quaestio* 19, art. 8) e *Utrum providentia rebus provisus necessitatem imponat* (I-I, *quaestio* 22, art. 4) che però non menzionano Avicenna, ma solo alcune interpretazioni erranee di Agostino. È possibile però che, in entrambi i casi, Tommaso stia in realtà prendendo di mira tesi di qualcuno degli «agostiniani avicennizzanti».

necessitatio e *inclinatio*, alla quale si richiama tanto spesso il Leibniz del *PRS*(2). Il celebre motto *Astra inclinant, non necessitant* è in realtà un'espressione concentrata dell'argomento dell'impedibilità estrinseca⁵⁷. Ecco dunque che il nostro piccolo *flashback* storico ci pone davanti a una difficoltà interpretativa notevole. Nei primi scritti leibniziani, abbiamo sì una sottolineatura del carattere «ipotetico» della necessità naturale, ma non vi si incontra mai la distinzione tra *necessitatio* e *inclinatio*. Al contrario, nei testi della maturità, Leibniz fonda la distinzione tra necessità ipotetica e necessità assoluta *proprio nei termini di questa distinzione*, che pure – come abbiamo visto – nasce in un contesto teorico aristotelico incompatibile con *qualsiasi* versione del *PRS*. Credo che questo piccolo enigma teorico possa essere risolto servendosi della distinzione precedentemente definita tra il modello della «contingenza del primo passo» e il modello della «contingenza delle leggi». In realtà, Leibniz riabilita la contrapposizione tradizionale tra *necessitatio* e *inclinatio* proiettandola sul piano dei «mondi possibili». Un nesso condizionale valido in ogni mondo possibile «necessita», mentre un nesso condizionale *esso stesso contingente* si limita ad «inclinare», in quanto resta «impedibile» teoricamente in altri mondi possibili. Per dirla in una parola, l'*impedimentum extrinsecum* si trasforma in Leibniz in «impossibilità». Il che ovviamente richiede una metafisica tale da spiegare perché le leggi dell'agire delle sostanze possano essere considerate, per dir così, «avicennianamente» o in senso stoico-crisippeo all'interno dell'universo dato e «aristotelicamente» sul piano dei possibili.

Ma lasciamo per ora da parte questo tema e proseguiamo nella costruzione del nostro albero genealogico. L'obiezione dell'*impedimentum extrinsecum* incontrò presto un avversario molto forte, vale a dire la contro-obiezione che è caratteristica precipua della «causa sufficiente» l'essere inclusiva delle condizioni che *annullano* la possibilità dell'impedimento. Ma tale contromossa presupponeva due nuovi concetti, quello di *causa totalis* e quello di *causa sine qua non*. L'ironia della storia sta nel fatto che queste categorie furono elaborate proprio da quei teologi contingentisti e voloniaristi che avevano fatto della battaglia contro il fatalismo avicenniano il loro punto d'onore.

⁵⁷ Leibniz si richiama al motto «Astra inclinant, non necessitant» in *Essais de Théodicée*, I, § 43 (Mugnai-Pasini, 3, p. 135; GP, 6, p. 126). Ma il suo richiamo è soprattutto metaforico, come rileva acutamente G. H. R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, Wiesbaden, Steiner 1970, pp. 52-55, che ricostruisce la storia del motto. È probabile invece che Leibniz tenesse conto dell'ampio uso del concetto di *inclinatio* che veniva fatto dalla Scolastica moderna anti-molinista per analizzare la probabilità di una decisione libera. Cfr. l'ampia ricostruzione fornita di questo «Inklinationsparadigma» da S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Hamburg, Meiner 2000, pp. 197-273.

B. *La causa totale e le cause sine qua non*

Il grande critico del necessitarismo di Avicenna è notoriamente Duns Scoto. È con Scoto che compaiono – o almeno che si affermano in modo chiaro e inequivoco – alcune delle idee centrali in tutti i successivi dibattiti sulla contingenza. Come è stato sottolineato soprattutto da S. Knuuttila, è con Scoto che si arriva a una definizione del «possibile» che rompe decisamente con il principio di pienezza. «Possibile logicum» scrive Scoto «est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem» o, più brevemente, è possibile qualsiasi asserto in cui si verifichi una «non-repugnantia terminorum»⁵⁸. Questa definizione del possibile appare come il più ovvio antecedente della concezione leibniziana del *possibile per se*⁵⁹.

Ma la teoria dei possibili non è il cardine principale della risposta di Scoto al fatalismo di Avicenna. Il suo cardine è la teoria della *causalità contingente*. Per Scoto, il presupposto erroneo di Aristotele e di Avicenna è che essi attribuiscono un valore positivo alla necessità e ritengono perciò che «necessitas est perfectior contingentia perfectissima». Ma questo presupposto è falso. La causazione volontaria non è più imperfetta di quella volontaria («causare autem voluntarie, non est modus causandi minus perfectus quam causare naturaliter») ma il suo effetto resta contingente per definizione. Come abbiamo visto, a questa critica dell'identità necessità-perfezione era arrivato anche Tommaso, ma Scoto ne fa il perno della sua risposta all'avicennismo, evitando con cura l'argomento dell'impedibilità estrinseca. La tesi che l'ente creato, pur derivando dall'ente

⁵⁸ La prima citazione è tratta da *Ordinatio*, distinctio 2, pars 2, quaestio 3, 262 (Duns Scotus, *Opera Omnia*, Roma, Civitas Vaticana 1949..., vol. 2, pp. 283-284), la seconda da *Ordinatio*, distinctio 7, quaestio 1, 27 (*Opera omnia*, ed. Vaticana, vol. 4, pp. 118-119) ma citazioni non dissimili si ritrovano in tutta l'opera scotista. Sull'analisi della concezione scotista della possibilità logica, cfr. soprattutto S. Knuuttila, *Duns Scotus' Criticism of the «Statistical» Interpretation of Modality*, in AA.VV., *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin, W. de Gruyter 1981, vol. 1, pp. 441-458, ma il tema è ripreso in molti altri contributi di Knuuttila, tra cui Id., *Modal Logic*, in Kretzmann – Kenny et alii, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 342-357.

⁵⁹ Tuttavia, Leibniz – almeno in omaggio all'anti-scotismo del suo maestro Jakob Thomasius – sottolinea che egli non ammette la tesi di «certi scotisti» per i quali le verità eterne e i possibili avrebbero realtà indipendente dall'intelletto divino. La sua posizione è che: «...è l'intelletto divino che fa la realtà delle verità eterne... senza Dio non solo non ci sarebbe niente di esistente, ma non ci sarebbe niente di possibile» (*Essais de Théodicée*, II, § 184; Mugnai-Pasini, 2, p. 248 = GP, 6, p. 226). In altri termini, Dio resta la «causa» del possibile se non altro perché, in assenza del suo intelletto, i possibili non avrebbero alcun «luogo» in cui stare e dunque i possibili sono sempre *creabilia* (in quanto l'intelletto divino pensa la potenza di Dio stesso). Sulla percezione dello scotismo da parte di Leibniz e della *Schulmetaphysik* tedesca si veda l'informatissima e divertente nota di J. Schmutz, *L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme à l'âge classique*, in «Les Études philosophiques» 1/2002, p. 69 n.

necessario, sia contingente viene giustificata mediante l'assunto che, in questo caso, è il *modo di causare* ad essere contingente, dal momento che la volontà è sempre causa contingente: «aliquid contingenter fit in entibus, igitur prima causa contingenter causat». Ma questa contingenza della relazione causa-effetto si trasmette, per Scoto, a tutti i vincoli causali esistenti in natura, in quanto tutti fondati sulla volontà divina: «nulla est naturalis connexio causae et causati simpliciter necessaria in creaturis, nec aliqua causa secunda causat naturaliter simpliciter vel necessario simpliciter, sed tantum secundum quid»⁶⁰. Il fuoco brucia, ma, *Deo non cooperante*, potrebbe non bruciare.

Questa concezione della causalità contingente resta inintelligibile se non si tiene conto della psicologia scotistica della volontà. Non solo Duns Scoto considera la volontà divina come non determinata da nulla, nemmeno dall'intelletto, contrariamente a ciò che sostiene la corrente «intellettualistica» della Scolastica e che sosterrà Leibniz. Duns Scoto sostiene che la volontà di Dio resti libera e modificabile persino nel corso del suo operare. Presupporre il contrario urterebbe contro l'infinità e indeterminabilità della *potentia absoluta* divina, che, secondo lo scotismo, resta eternamente presente e disponibile, così come un sovrano continua ad avere ad ogni istante il potere di fare grazia al condannato⁶¹. Anche questo è un punto che non ritroveremo in Leibniz, il quale segue la diffusa tesi post-occamistica secondo la quale la *potentia absoluta* divina cessa di essere attuale una volta che Dio abbia decretato il corso del mondo. L'eterno problema di Leibniz sarà proprio di ammettere sì la *potentia absoluta* di Dio come fonte dei «possibili non attuati», senza darle però il senso forte e l'attualità che essa ha nel contingentismo radicale scotista, evitando per dir così sia Scoto sia Avicenna⁶².

⁶⁰ *Ordinatio*, pars secunda, quaestio unica *Utrum solus Deus sit immutabilis*, §251-306 (Duns Scotus, *Opera Omnia*, ed. cit., IV, pp. 294-328). Sulla confutazione scotista di Avicenna restano fondamentali le pagine di E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin 1952, pp. 310-264. Tra i contributi successivi, mi limito a rinviare a D. Scapin, *La causalità nel pensiero di Scoto*, «Miscellanea Franciscana», 1966, pp. 357-400; a M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus'*, *Metaphysics*, Leiden, Brill 1996, pp. 58-71 in particolare.

⁶¹ Sull'autonomia della volontà dall'intelletto, cfr. *Ordinatio*, I, distinctio 38, § 9 (*Opera omnia*, vol. 6, pp. 306-397). Per contro, sulla attualità della potenza assoluta di Dio, cfr. soprattutto *Ordinatio*, I, dist. 44, § 3-5 (*Opera omnia*, vol. 6, p. 365). Sulla psicologia della volontà di Scoto oltre ai testi citati alla nota precedente, rinvio a un testo che mostra la continuità tra la teoria scotista della volontà divina e quella molinista della volontà umana, cioè J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne*, in «Les Etudes philosophiques», 2/2002, pp. 179-186. Sul tema della potenza assoluta in Scoto, pagine particolarmente chiarificatrici sono quelle di E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» tra XIII e XIV. secolo*, Firenze, La Nuova Italia 1986, pp. 57-59.

⁶² Anche questo è un punto colto con acutezza da Randi che inserisce Leibniz nella scia della svolta occamistica, per la quale Dio agisce *de facto* secondo il piano da lui dato all'universo e possiede solo *de jure* la potenzialità di fare altre cose, laddove per Scoto la potenza assoluta restava sempre attingibile *de facto*. Cfr. E. Randi, *op.cit.*, p. 122 e 122-123 nota. Sull'uso leibniziano della distinzione

Vi è però un altro aspetto della concezione scotistica della causalità che è importante per i nostri fini, vale a dire l'emergenza del concetto di *causa totalis*. Dal momento che Scoto se ne serve soprattutto nella sua dimostrazione dell'unicità di Dio – se Dio è causa totale del mondo, non può esservi più di un Dio – questo concetto sembrerebbe un analogo semantico della *causa sufficiens* avicennista⁶³. Ma, tenendo conto della dottrina scotista della contingenza dei vincoli causali, la struttura della *causa totalis* sembrerebbe essere più complicata e definibile semmai come segue:

(iii) Df. *causa totalis* = A è causa totale di B, se A implica B e B implica necessariamente A.

In breve, la causa è *concettualmente implicata* dalla presenza dell'effetto. In nessun modo, l'effetto potrebbe darsi senza la causa. Ma, per contro, se è dato A, B non ne segue necessariamente. La presenza di A senza B è (attualmente) falsa, ma non è *impossibile*. Da quest'ultimo punto di vista ciò che cambia rispetto al modello dell'impedimento estrinseco è soltanto che dell'impedimento estrinseco non vi è più bisogno. Se A è una causa contingente (ad esempio la volontà), può causare e non causare B per ragioni del tutto intrinseche. Ma, per contro, perché B si dia, A è condizione indispensabile e necessaria ovvero è ciò che, a partire da Ockham, si chiamerà usualmente *causa sine qua non*⁶⁴.

Tra i problemi che Scoto lascia in eredità a Ockham, vi è infatti quello del rapporto tra la nozione di *causa totalis* e quella ormai tradizionale di *causa sufficiens*. Talvolta, Ockham le considera come del tutto identiche. Per esempio, la *Summula Philosophiae Naturalis* definisce come «causa totalis efficiens, vel magis proprie sufficiens, sive praecisa» una causa efficiente che spiega completamente il verificarsi di un dato evento, in contrapposizione alla *causa partialis*⁶⁵. Vi è però un importante passo dei *Quodlibeta* in cui Ockham

potenza assoluta/potenza ordinata, cfr. anche F. Mondadori, *Leibniz on the Distinction Between Potentia Absoluta and Potentia Ordinata*, in *Leibniz. Tradition und Aktualität*, V. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, G. W. Leibniz-Gesellschaft 1988, pp. 582-591.

⁶³ Cfr. soprattutto *Ordinatio*, I, dist. 2, pars prima, quaestio 3, § 172-173: «...non possunt esse duae causae totales eiusdem effectus in eodem ordine causae: sed infinita potentia est causa totalis respectu cuiuscumque effectus in ratione prima causae...» (Duns Scotus, *Opera Omnia*, ed.cit., vol. 2, pp. 230-231). È possibile che Scoto tenga conto di alcune comparse di questo termine nelle traduzioni latine della *Philosophia prima* di Avicenna (in particolare nel tractatus 9).

⁶⁴ Scrivo «usualmente» perché è probabile che il termine abbia una storia pre-occamista da studiare. Ockham cita infatti Enrico di Gand e Duns Scotus come autorità sul concetto: *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, quaestio 141 (*Opera Philosophica*, New York, St. Bonaventure University, vol. 6, pp. 780-783). Sul rilievo di questo concetto in Ockham, cfr. A. Goddu, *William of Ockham's Distinction between «Real» Efficient Causes and Strictly Sine Qua Non Causes*, in «The Monist», 79/3 (1996), pp. 357-367, al quale rinvio per l'ulteriore bibliografia sull'argomento.

⁶⁵ *Summula Philosophiae Naturalis*, liber 2, cap. 3 (*Opera Philosophica*, 6, pp. 218-219). Questa formula è preceduta da una discussione che esplicita la perplessità terminologica di Ockham: «...causa sufficientis, quae vocatur a quibusdam causa totalis». Dalle spurie *Quaestiones in libros Physicorum*

distingue causa totale sufficiente e causa totale assoluta (*praecisa*). La semplice *causa totalis sufficiens* produce l'evento da sola, ma non è la condizione indispensabile di esso. Un incendio può essere causato da un fuoco acceso, ma talora anche da semplici raggi solari. In breve, il rapporto tra causa ed effetto può essere di semplice implicazione materiale. La *causa totalis sive praecisa* invece è non solo sufficiente ma anche *necessaria* per il darsi dell'effetto. Quest'ultimo non potrebbe infatti darsi in alcun altro modo. Dunque, essa è al tempo stesso *causa sufficiens* e *causa sine qua non*⁶⁶. Poiché in questo passo, Ockham sta discutendo della relazione Dio-mondo, è probabile che egli stia semplicemente chiarendo l'uso scotista del concetto di causa totale e stia anzi sottolineando la difficoltà che esso porrebbe se trasferito alle usuali cause naturali. Nella filosofia naturale, infatti, Ockham tende a differenziare la causa *sine qua non*, che è una condizione indispensabile ma statica, dalla causa efficiente vera e propria. Goddu mostra che la teoria sacramentale di Ockham si regge proprio su questa distinzione, dal momento che essa fa del sacramento una causa *sine qua non* dell'operare della Grazia, ma non una *causa totalis sufficiens* di essa, e suggerisce inoltre che questa distinzione potrebbe essere estesa anche alle «cause naturali» nel senso ordinario del termine, se le considerassimo come semplici condizioni che Dio ha posto per il suo agire, restando invece l'unica vera causa efficiente (e totale) di ogni evento⁶⁷. Insomma, come vi sono cause sufficienti che non sono necessarie, così per Ockham vi sono cause necessarie che non sono (pienamente) sufficienti e che sono semplicemente pre-condizioni ambientali o (nel caso di una causa intelligente) *procedurali* per l'operare⁶⁸. Il che vuol dire che Ockham, pur tendendo a fornire una teoria della spiegazione

Aristotelis si inferisce che, all'epoca, era Walter Burley a fare un uso intenso del concetto di *causa totalis*. Vedi le questioni 139 e 140 (*Opera Philosophica*, vol. 6, pp. 774 e 778).

⁶⁶ *Quodlibeta septem* (William of Ockham, *Opera Theologica*, New York, St. Bonaventure University, vol. 9, p.8): «...causa totalis dupliciter describitur: uno modo dicitur causa totalis illud quo posito, omni alio circumscripto, potest effectus sufficienter produci; et isto modo, causa totalis dicitur causa sufficiens; alio modo, dicitur causa totalis illud quod potest aliquem effectum sufficienter producere, et sine quo non potest talis effectus produci: et sic causa totalis et causa praecisa sunt idem.» Anche in altri testi, Ockham osserva che uno stesso evento può avere più cause sufficienti, pur considerandolo alquanto inusuale in natura. Cfr. per esempio *Scriptura I Sententiarum*, dist. 1, quaestio 3 (*Opera Theologica*, ed.cit., I, pp. 414-416).

⁶⁷ Cfr. A. Goddu, *op.cit.*, pp. 358-359. Interpretata in questo senso proto-occasionalistico, la dottrina occamista della causalità sembra non troppo distante dalla dottrina della causalità come nesso valido soltanto sulla base delle «convenzioni» a cui Dio si auto-obbliga elaborata qualche decennio più tardi da Pierre d'Ailly. Su questo modello «convenzionale» di causalità, rinvio a F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order...*, cit., e ai saggi di Courtenay jr. raccolti in W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, London, Variorum Reprints 1984.

⁶⁸ Il che ricorda vagamente il modello INUS di spiegazione causale (insufficient necessary/unnecessary sufficient conditions) proposto in *Causes and Conditions* di John L. Mackie. Il saggio di Mackie e le repliche critiche si trovano ora in E. Sosa – M. Tooley (eds.), *Causation*, Oxford, Oxford University Press 1993, pp. 35-55 e passim.

causale che include il rinvio a condizioni *sine qua non* che fondano logicamente la possibilità dell'evento, resta incerto sullo statuto ontologico di queste «cause» molto peculiari. Come vedremo, il dilemma si riproporrà ancora fino all'età di Leibniz.

Oltre che per la sua analisi della nozione di «causa totale» nei termini di una logica delle condizioni *sine qua non*, Ockham rientra nella nostra storia anche per un'altra ragione. Si tratta della difesa della *necessità* degli eventi naturali condotta sempre nei *Quodlibeta*. Per il *Venerabilis Inceptor*, in natura, non vi è nulla di accidentale. Quando un'azione non dipende da un agente libero, «si potest impedire, necessario et inevitabiliter impediet...» e, se per contro, non lo può, l'evento opposto «non potest nec potuit impediri; et per consequens, omnia quae fiunt de necessitate fiunt, et quae non fiunt, impossibile est illa fieri»⁶⁹. Eccoci bruscamente tornati alla dottrina avicennistica della causa *necessitante* che rende impossibile lo stato di cose opposto a quello che provoca. Come spiegare questo accordo con l'avicennismo da parte di un contingentista come Ockham?

Come è evidente dal testo, l'obiettivo polemico di Ockham è l'argomento averroistico-tomistico dell'impedibilità estrinseca, che si rivela inconciliabile con una teoria che fonda la causalità in termini di condizioni necessarie. Se le condizioni in cui avviene il processo causale favoriscono l'insorgere di un impedimento, non ha senso dichiarare possibile l'effetto; ma se non lo favoriscono, allora è l'impedimento a risultare impossibile. Per usare la terminologia leibniziana, si potrebbe dire che l'evento che effettivamente si verificherà è soltanto quello *compossibile* con le condizioni già date e queste ultime sono *sine qua non* proprio per questo loro carattere discriminante. Ovviamente, Ockham sta qui discutendo al livello di sola natura creata, senza fare entrare in discussione la potenza assoluta divina. Ma il fatto stesso che ciò gli sia possibile sottintende che per lui è ormai ovvio che Dio si è auto-obbligato ad agire nel mondo *de potentia ordinata* e che quindi le regolarità della natura sono affidabili e rigorose. Insomma, con Ockham, diviene lecito parlare di una “necessità naturale” in base alla quale l'effetto segue dalla causa, *quando si diano tutte le condizioni necessarie perché la causa sia sufficiente*.

È anche importante comprendere il fine ultimo dell'argomentazione occamista. Ciò che Ockham vuole sostenere è che esiste *una sola* eccezione alla necessità naturale e cioè il libero arbitrio umano. Solo l'uomo introduce il «caso» o l'accidentalità in natura⁷⁰. Paradossalmente, dunque, una posizione

⁶⁹ *Quodlibeta septem*, I, quaestio 17 (William of Ockham, *Opera Theologica*, cit., vol. 9, pp. 90-91).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 91: «...voluntas est libera, quia nihil aliud est liberum nisi voluntas...». Cfr. anche la precedente quaestio 16: «...voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam» (p. 87). Si noti però che, per Ockham, la volontà cessa di essere

fortemente deterministica nei confronti degli eventi naturali si rivela l'alleata migliore di una posizione indeterministica per la libertà dell'uomo. Ed è facile comprendere perché. Fare del libero arbitrio un'autentica *eccezione* rispetto al corso necessario della natura poteva apparire più rispettoso nei confronti di questo dono divino piuttosto che fondarne la possibilità in termini di impeditività delle cause seconde, così da assimilarlo all'accidentale e al fortuito. La soluzione di Ockham è conforme perciò a quella strategia di forte differenziazione tra «contingenza» degli eventi naturali e «contingenza» degli atti liberi che si ritrova in larga parte del pensiero di matrice francescana del Trecento⁷¹. In riferimento agli eventi naturali, la contingenza è semplicemente la non-necessità *logica*, che è però è perfettamente compatibile con la *necessitatio* per via causale, resa nuovamente legittima dalla tesi che Dio agisca *de potentia ordinata* nel mondo. In riferimento alle azioni umane, «contingenza» significa invece potere attivo di sottrarsi anche alla *necessitatio* causale, potere attivo che prende precocemente il nome di *indifferentia*. Il «molinismo» combattuto da Leibniz non è se non l'erede di questa dottrina delle due forme di contingenza, alla quale Molina aderisce in modo evidente⁷².

Dopo Ockham, il collegamento tra la problematica della *necessitatio* e quella del libero arbitrio (e dei futuri contingenti) diverrà abituale. Ma è interessante notare in che modo questa connessione incida sull'evoluzione del concetto di *causa sufficiens*. Le tesi che emergono con maggiore nettezza sono le seguenti: (i) è necessario che gli eventi naturali abbiano una causa sufficiente; (ii) è necessario a sua volta che la causa sufficiente abbia delle condizioni *sine qua non* che la rendono tale. La causa sufficiente è dunque intesa come un insieme di premesse contingenti che, nel loro insieme, spiegano l'effetto. Quanto alla *necessitatio* dell'effetto a partire dalla causa, si dà ora per scontato che il *solo* caso veramente significativo in cui la causa non necessita il darsi dell'effetto è quello delle azioni libere umane, non soltanto perché il libero

indifferente nel momento in cui si decide e ciò è vero sia per l'uomo che per Dio. In ciò consiste la sua abissale differenza sia da Scoto (in riferimento a Dio) sia ai teologi gesuiti dell'età di Leibniz (in riferimento anche all'uomo).

⁷¹ Cfr. ancora A. Maier, *op.cit.*, pp. 243 e sgg., che rileva l'emergere nella Scolastica francescana del Trecento di una forte differenziazione tra contingenza «intrinseca» dell'atto libero e contingenza «estrinseca» degli eventi naturali.

⁷² Cfr. Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, disputatio 45, *De radice contingentiae* (ed. cit., pp. 281-282): «...sciendum est complexionem aliquam duobus modis dici posse contingentem, quod ad praesens institutum attinet. Uno quia, si ad natura extremorum praeciso spectes, subjectum non magis vendicat sibi praedicatum, quod de ea affirmatur quam oppositum (...) Contingentia hoc modo sumpta non excludit fatalem necessitatem (...) Altero vero modo complexio aliqua futura dicitur contingens, quia excludit non solum necessitatem, quae ex naturis extremorum proveniat, sed etiam fatalem atque extrinsecam necessitatem, quae ex dispositione causarum eveniat...». La posizione di Leibniz, come vedremo, è esattamente contraria e combatte l'assunto che la causazione sia necessitante.

arbitrio resta capace di «impedire», ma soprattutto perché esso ha l'interessante proprietà di dare una *diversa* causa totale a eventi che sembrerebbero già sufficientemente determinabili in partenza. Per esempio, il libero arbitrio «acconsente» alla Grazia inviata da Dio o invece alle azioni suggerite dalle passioni. Questo schema argomentativo è esemplificabile per mezzo di una celebre *quaestio* di Giovanni Buridano: «*utrum omne futurum de necessitate eveniet*». Sulla scena compaiono due dottrine antitetiche: quella di Platone e quella di Aristotele e della fede⁷³. Il Platone di Buridano somiglia molto ad Avicenna e ai suoi seguaci occidentali, dal momento che non fa che ripetere il consueto argomento della necessità del causato una volta che ne sia data la *causa sufficiens*. Ora, Buridano riformula l'argomento in termini che sono ispirati al modello della causalità *sine qua non*. Per lui, occorre infatti non solo che le cause siano sufficienti, ma che siano poste *in quel modo* in cui sono sufficienti ad impedire a loro volta gli eventuali impedimenti («eo modo quo sunt sufficientes, ita quod non sit impedimentum»). Se questo è dato, l'obiezione averroista-tomista in nome dell'impedibilità estrinseca diviene chiaramente assurda e perciò Buridano concede ai «platonici» che non si dà evento naturale che non abbia causa sufficiente (cioè un evento privo di condizioni *sine qua non*).

Ma, come sappiamo, i «platonici» pretendono di più e cioè che, una volta posta la causa, l'effetto sia *necessario*. È valida questa pretesa? Buridano ritiene che Aristotele e la fede vi si oppongano, ma specifica che l'unico fondamento della loro obiezione è la convinzione che il libero arbitrio umano sia «indifferens ad opposita ut ad velle et ad non velle» e che esso possa agire in modo analogo al celebre detto di un «versificator» latino: «*sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas*»⁷⁴. Il che è esattamente quella concezione del «libero arbitrio» che Leibniz troverà sempre insopportabile: un libero arbitrio pensato come antitesi speculare rispetto al principio di ragion sufficiente.

Un'analisi del problema molto affine a quella di Buridano si trova nel testo tardo-trecentesco, *In VIII libros Physicorum Aristotelis Quaestiones*, che fu attribuito addirittura a Scoto e che Anneliese Maier attribuisce a Marsilio di

⁷³ Ioannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis. Quaestiones argutissimae...*, Venetiis, Badius 1518, quaestio 5: *Utrum omne futurum de necessitate eveniet* (fo. 35 e sgg. dell'edizione citata). L'alleanza tra Aristotele e la fede è chiaramente fondata sulla posizione presa da Aristotele nel *De interpretatione*, 9, 18 b – 19 b, che è il punto di riferimento di tutte le soluzioni indeterministiche sui futuri contingenti. Cfr. ancora A. Maier, op.cit., pp. 246-247

⁷⁴ *Ibidem*, fo. 36, verso, colonna 1. Dal momento che Buridano è di solito considerato come esponente di una psicologia morale intellettualistica egli sembrerebbe stare esponendo una posizione nella quale, in realtà, non crede. Sulla sincerità dei passi in cui Buridano usa un linguaggio volontaristico, vi è stato un lungo dibattito, per il quale mi limito a rinviare al recente e molto equilibrato saggio di J. Zupko, *Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology*, in «*Mediaeval Studies*», 57/1995, pp. 75-100.

Inghen (+ 1396), non senza dubbi da parte di studiosi successivi⁷⁵. Non varrebbe la pena di citarlo se non fosse per il fatto che esso proclama esplicitamente che la causa sufficiente va concepita come l'aggregato delle condizioni necessarie per il suo svolgersi. Queste ultime sono ora chiamate *causae requisitae*, per segnalare che non si tratta di semplici pre-condizioni estrinseche ma di autentici *momenti* o passaggi obbligati nel processo di *productio* dell'effetto: «...ad productionem alicuius effectus requiruntur omnes causae requisitae ad productionem illius effectus, et eo modo dispositae, qualiter sufficiunt ad producere illum effectum»⁷⁶. Con ciò, il processo di dinamizzazione della *causa sine qua non*, con una crescente sovrapposizione tra questo concetto e quello di «causa efficiente parziale», sembra ormai concluso e ci troviamo ormai di fronte a una concezione per dir così «compositiva» della causa sufficiente che richiama alla mente le idee di Hobbes e del giovane Leibniz su questo tema. Resta però un ovvio punto di discriminazione e cioè la sicura fedeltà dell'autore di questo testo alla linea libero-arbitraristica dell'occamismo che viene anzi rafforzata con tonalità che si potrebbero legittimamente definire «proto-umanistiche». Non solo gli atti dei singoli uomini, ma le *opere* create dall'uomo introducono l'accidentalità e l'imprevedibilità in una natura che altrimenti sarebbe una successione rigorosa e prevedibile (verrebbe spontaneo dire: «meccanica») di cause e di effetti⁷⁷.

Già all'altezza del quattordicesimo secolo, dunque, iniziano a disegnarsi le tesi che ritroveremo ancora in conflitto nel corso del diciassettesimo. La nozione di causa ha perso ogni aggancio con il modello esplicativo neoplatonico e viene ormai letta come una contingente composizione di molteplici fattori di produzione. Nondimeno il suo carattere «necessitante» non è venuto meno ed ha trovato anzi un nuovo fondamento nell'idea della natura come un sistema

⁷⁵ Cfr. A. Maier, *op.cit.*, p. 249, ma più incerto sull'attribuzione diretta a Marsilio si mostra T. Dewender, *Einige Bemerkungen zur Authentizität der Physikkommentäre, die zu Marsilius von Inghen zugeschrieben werden*, in S. Wielgus (Hrsg.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung*, Lublin, Kul 1993, pp. 245-270. Le idee appaiono però sicuramente prossime a quelle di Marsilio, che sappiamo essere stato un assertore convinto del libero arbitrio e un fermo avversario del determinismo di Bradwardine. Cfr. M.J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, Brill 1993, pp. 196-224.

⁷⁶ Riprendo dall'edizione pseudo-scotista: I. Duns Scotus, *In VIII libros Physicorum Aristotelis Quaestiones*, Lugduni, Durand 1639, vol II, p. 154, col. A (libro II, quaestio 13: *Utrum omnia eveniant de necessitate*).

⁷⁷ L'esempio è di una certa ingenuità: le opere architettoniche costruite dall'uomo potrebbero deviare o spostare il centro della gravità terrestre: «...propter constructiones civitatum et turrium, quae fiunt per voluntatem, variatur centrum terrae...» (*Ibidem*, p. 155, colonna A). È da notare inoltre che l'autore di questo testo affronta il problema comunemente chiamato dell'«asino di Buridano» (ma che in Buridano non è dato trovare) e cioè di come facciano gli animali irrazionali a decidere tra oggetti egualmente desiderabili e lo risolve deterministicamente: il *motus phantasiae* impedirà prolungate situazioni di stallo (*Ibidem*).

uniformemente governato dalla volontà di Dio. A partire da quest'immagine tecnomorfa della natura creata, vengono poi a definirsi le alternative possibili sul tema del libero arbitrio. Se si vuole salvare il libero arbitrio da *ogni* necessità, allora non resta che aderire a soluzioni indeterministiche sostanzialmente pelagiane che rischiano di rendere inverosimile (o di giustificare con ipotesi manifestamente *ad hoc*) la prescienza divina. Questa è la strada che sul lungo periodo conduce a Molina: libertà di indifferenza e giustificazione della prescienza divina per mezzo di una inspiegabile «scienza media» degli atti liberi. La via alternativa è quella che, partendo da Bradwardine, arriva a Wyclif, Lutero, e infine a Hobbes. Se è ormai chiaro che per «necessità» non si intende altro se non la volontà di Dio, interpretata come volontà regolare e ordinata, che vi è mai di male nel proclamare che «tutto è necessario»? L'obiezione in nome del libero arbitrio umano reca i segni di una pestilenziale presunzione della creatura nei confronti del suo creatore. Nello scontro tra queste due opzioni, la distinzione tra possibilità logica e realtà di fatto non gioca più alcun ruolo significativo, dal momento che è ormai della necessità *interna* all'ordine delle cose che si discute. È vero che il punto di partenza resta un Dio che è causa *contingente* del mondo, in senso scotistico. Ma il presupposto dell'immutabilità delle decisioni di Dio e, inoltre, la crescente adozione di una concezione equivocistica che mette in dubbio la conoscibilità dell'essenza divina contribuiscono a rendere poco significativo teoricamente (ed anzi molto problematico teologicamente) soffermarsi a discutere di ciò che Dio avrebbe potuto fare e non ha fatto⁷⁸. Finché Leibniz non riaprirà la partita proprio a partire da questo tema e ne farà il suo cavallo di battaglia, dapprima forse soltanto per differenziarsi dagli esiti troppo «meccanicistici», cioè aprovvidenzialistici, dell'uso hobbesiano del modello della causa totale, ma finendo per accollarsi l'arduo compito di risalire aldilà delle alternative sul tema libertà/necessità definitesi nel corso del quattordicesimo secolo.

3. *La teoria dei requisiti*

Possiamo ora tornare al *PRS(1)* leibniziano e alla sua gestazione. Negli anni di formazione compresi tra il 1663 e i primi anni '70, Leibniz legge senza

⁷⁸ La conclusione estrema di queste tendenze è ovviamente la dottrina della creazione delle verità eterne di Descartes, il cui presupposto resta un uso intenso della categoria di *causa totalis*, anzi nel modo di menzionarla di Descartes «causa efficiens et totalis», in relazione a Dio. Cfr R. Descartes, *Oeuvres*, edizione di A. Adam e C. Tannery, Paris 1897-1910, vol. I, p. 152 (e per le altre occorrenze di *causa totalis*: III, p. 274; IV, p. 314; VII, p. 40; VIII, p. 11). Su questa dottrina cartesiana resta fondamentale S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis 1986; sulle discussioni successive M. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli 1988.

dubbio le opere dei *novatores* – Hobbes, Gassendi, Cartesio – ma anche gli autori della Scolastica moderna e della *Schulmetaphysik* tedesca. Si tratta di fonti utili per comprendere la trasformazione della *causa sufficiens* in *ratio sufficiens*?

Partiamo da una dottrina esplicitamente rifiutata da Leibniz, quella degli Scolastici moderni e, in particolare, di Suarez. Da Fonseca in poi, gli Scolastici moderni cercano di dare una definizione unitaria della causalità che salvi lo schema aristotelico delle quattro cause ma differenzi con precisione le relazioni *causali* dalle altre relazioni di priorità-posteriorità (*prius/posterius*) oggetto della metafisica. Questa differenziazione era necessaria soprattutto per distinguere la relazione principio-principiato sussistente tra le persone della Trinità dalle relazioni causa-effetto, ma quest'esigenza rendeva più forte la sensibilità alla differenza tra dipendenza *causale* e dipendenza *logica*. Per Fonseca e i Coimbricensi, la causalità è quel tipo specifico di *dependentia* che può darsi solo tra enti realmente distinti, ovvero dotati di una diversa *essenza*⁷⁹. Suarez condivide questa tesi e preferisce definire la causalità come un *influxus*, proprio per sottolineare il suo carattere di effettiva donazione o comunicazione di essere: «Causa est principium per se influens esse in aliud»⁸⁰.

Il giudizio di Leibniz sui tentativi dei moderni Scolastici è nettissimo. Nella dissertazione del 1670 che apre la sua riedizione dell'*Anti-Barbarus philosophicus* di Mario Nizolio, la *dependentia* di Fonseca e, soprattutto, l'*influxus* di Suarez sono trattate come parole vuote, tecnicismi dotati al massimo di un valore tropico⁸¹. Sembrerebbe una critica rivolta esclusivamente a un determinato linguaggio, priva di implicazioni di contenuto. Ma alle spalle vi è già in realtà una scelta teorica alternativa. Guardiamo alle annotazioni marginali che Leibniz scrive su un classico della *Schulmetaphysik* tedesca, il *Compendium Metaphysicum* di Daniel Stahl, e che, secondo i curatori della Akademie-Ausgabe, risalirebbero al 1663-1664, quando Leibniz ancora non aveva diciotto anni. Allorché l'autore, rifacendosi a Suarez, definisce la causa

⁷⁹ Cfr Collegium Conimbricense, *Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis*, II, VII, q. 1 (ed. Lugduni 1594; Hildesheim, Olms 1984, pp. 240 sgg): «Item dependentiam proprie sumtam non versari inter ea, quae essentia non differunt, sique hominem...non pendere a animali rationali» (p. 242). La tesi dei Coimbricensi deriva da Pedro Fonseca, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, I, cap. VII, q. 1 (ed. Coloniae 1615, reprint Hildesheim, Olms 1964: pp. 315-324).

⁸⁰ Cito da Franciscus Suarez, *Metaphysicae Disputationes*, I, disp. XII, sect. 2 (ed. Venetiis apud Baretium 1599, vol 1, p. 282). *Influere*, secondo Suarez, è il verbo che esprime l'atto «dandi vel comunicandi esse alteri» (p. 284). Il termine è di visibile sapore neoplatonico e Suarez lo trae dal *Liber de Causis*. Colgo l'occasione per segnalare la meritoria edizione on-line di questo testo curata dall'Università Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania: hipi.ubbcluj.ro/fam/texte (a me segnalata da J. Schmutz).

⁸¹ *Dissertatio praeliminaris... de lapsibus Nizolii* (A, 6, 2, p. 418 = Barone, p. 150). Negli scritti più maturi, il termine *influxus* viene talora recuperato, ma in un senso non suareziano.

come «*principium influens in aliud*», Leibniz annota la seguente contro-definizione: «Sia *A* la *causa* e *B* l'*effetto*. La causa *A* è ciò senza di cui *B* non può essere, anche se *A* può ben darsi invece senza *B*»⁸². Come ci è ormai noto, questa non è se non la definizione di una causa sufficiente in termini di causalità *sine qua non*. Ma, si noti, la tradizione della causalità *sine qua non* era stata esplicitamente rifiutata da Suarez e dai suoi discepoli, proprio perché la si considerava come latrice di pericolose confusioni tra il dominio delle relazioni causali e quello delle relazioni logiche. Suarez si era limitato a ribadire la netta differenza sussistente tra la vera causa efficiente e quelle che egli chiama – così come facciamo noi tuttora – le «condizioni» (*conditiones*) *sine qua non*⁸³. Ma il giovane Leibniz, nelle sue note a Stahl, menziona anche il caso di uno *Schulmetaphysiker* tedesco di impronta suareziana, Jakob Martini, il quale aveva attaccato frontalmente il concetto di *causa sine qua non*, sostenendo che essa fa assurgere semplici precondizioni situazionali o pratiche («*antecedentia vel instrumenta*»), in realtà troppo «*otiosae*» per poter essere considerate come causali, al rango di cause⁸⁴.

Bisogna dunque concluderne che, fin dai suoi esordi, Leibniz aderisce a una tradizione che interpreta la causalità in termini di condizioni *sine qua non* e rifiuta consapevolmente le proposte alternative. Si noti, tra l'altro, che, se è vero che le note a Stahl menzionano già favorevolmente Hobbes, è presumibile che non si tratti dell'unica voce di cui Leibniz tiene conto nelle sue scelte. Anche tra i gesuiti, la posizione di Suarez non era totalmente egemone. Sforza Pallavicino, del quale Leibniz lesse precocemente e ammirò notevolmente il dialogo *Del Bene* (*Philosophia Moralis* nella traduzione latina), dichiara che anche le *conditiones* vanno considerate come *causae* quando si analizza un fenomeno fisico⁸⁵. Si tratta di un precedente importante perché Pallavicino – allo scopo di

⁸² «Causa sit *A*, causatum *B*; causa est *A* sine quo *B* esse non potest, bene tamen *A* sine *B*» (A, 6, 1, p. 26). Leibniz non cita altre autorità se non un manuale di logica, il *Synthesis logica* di tale Adamus Polanus (+1610). Nella pagina successiva, viene contestata l'esistenza delle cause accidentali: «...quaeri potest an causa per accidens physica sit, cum necessario et universaliter sequitur effectus remotionem impedimenti» (p. 27). Come abbiamo visto, anche questa era una tesi standard dell'occamismo.

⁸³ Francisco Suarez, *Metaphysicae Disputationes*, Disputatio XVII, sect. 2 (ed. cit. 1599, vol. 1, p. 428). Suarez rileva la difficoltà a distinguere le «vere» cause efficienti dalle *conditiones sine qua non* e insiste sul fatto che la vera causa efficiente deve essere *principium per se* dell'azione.

⁸⁴ Stahl scrive che «Vir quidam eruditus» aborrisce l'espressione «causa sine qua non». Leibniz comprende l'allusione e scrive in nota «Jacob. Martini» (A, 6, 1, p. 40). Il testo in questione è Iacobus Martini, *Exercitationes Metaphysicae*, I, IV, theor. 5: «Causa aut est vera aut sine qua non» (cito dalla terza edizione, Zachariae Schweri 1615, p. 159-160). Martini considera la teoria della causalità *sine qua non* come «*platonica*» più che aristotelica e la accusa di usare in modo ambiguo la parola «causa».

⁸⁵ Il passo si trova nel famoso dialogo italiano *Del Bene* (1644), ma lo cito nell'edizione latina nota a Leibniz: «Causam hinc appello, non eam modo, a qua res efficitur, sed vel eam sine qua res non efficitur, et cui conditionis nomen facit recentior Schola...» (P. Sfortia Pallavicinus, *Philosophiae*

sconfiggere lo scetticismo e fondare la conoscibilità dell'opera divina – elabora una logica dell'induzione basata su sei «principi» riguardanti la causalità che sembrerebbero avere influenzato il giovane Leibniz nell'epoca in cui nasce il *PRS(1)*⁸⁶. Ma ciò che interessa adesso sottolineare è che la tradizione nella quale Leibniz si iscrive ha dunque due aspetti. Da una parte, essa è una tradizione legata all'analisi della causalità *efficiente* e che stabilisce il privilegio della causa efficiente su ogni altro tipo di causalità. D'altro lato, si tratta di una tradizione il cui tallone d'Achille consisteva notoriamente nella difficoltà che essa incontrava nel discernere le cause «vere» di un evento dalla serie indeterminata degli ingredienti che servono a *spiegarlo*. Si tratta di due elementi essenziali per comprendere il senso della trasformazione operata da Leibniz della *causa sufficiens* in *ratio sufficiens*. Analizziamo meglio questo punto.

Se esaminiamo gli scritti filosofici leibniziani che precedono l'emergenza del *PRS(1)* nel 1671-1672, ci accorgiamo subito che il percorso che porta dalla precoce adesione al modello della causalità *sine qua non* alla formulazione del «grande principio di ragion sufficiente» non è lineare. Fino al 1667, il grande principio è ancora del tutto assente. La *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* del 1667 – che dedica un ampio capitolo alla causalità – ancora non lo menziona e legge la causalità come un nesso di imputazione indipendente che può costituirsi anche in assenza di una precisa spiegazione dell'evento, per esempio quando attribuiamo i miracoli a Dio⁸⁷. Il primo testo in cui ricorra l'espressione *rationem reddere* è la *Confessio Naturae contra Atheistas* del 1668. Poiché questo testo introduce l'idea che le *rationes* possano essere o *interne* o *esterne* al soggetto di una data modificazione, ne possiamo concludere che Leibniz sta già facendo della causa efficiente (esterna per definizione) soltanto *uno* dei possibili tipi di *ratio*⁸⁸. Nondimeno, quest'ultima è ancora il tipo

Moralis seu De Bono libri quatuor, Coloniae Ubiorum apud I. Kinchium 1646, II, 32 p. 123). L'originalità teorica dello Sforza Pallavicino è giustamente sottolineata in S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, cit., pp. 111-125 e *passim*, nonché Id., *Pietro Sforza Pallavicino's Quest for Principles of Induction*, «The Monist», 84/4 (2001), pp. 502-519.

⁸⁶ Il condizionale è d'obbligo perché Leibniz cita in gioventù con favore il Pallavicino moralista (A, 6, 1, pp. 342, 344; A, 4, 1, p. 35), ma non menziona mai i «sex initia» del ragionamento induttivo. Li analizza invece brevemente e solo per criticarli in una nota del 1685 (A, 6, 4 B, pp. 1801-1803). Sulla base di alcune citazioni giovanili poco favorevoli allo Sforza Pallavicino (A, 2, 1, pp. 53; A, 6, 3, p. 399) ne ho altrove concluso che Leibniz conoscesse già le tesi sulla causalità e ne avesse precocemente colti anche i difetti, ma ovviamente ciò resta opinabile. Cfr F. Piro, *Hobbes, Pallavicino and Leibniz's «first» Principle of Sufficient Reason*, in *VII. Internationaler Leibniz-Kongress «Nihil sine ratione»*, Berlin, Technische Universität 2001, 3, pp. 1006-1013.

⁸⁷ «Altera Qualitas sola mente sensibilis est *causalitas*, quando ex effectu per demonstrationem colligitur esse aliquam ejus causam, etsi latentem. Et haec Qualitas praecisis aliis Qualitatibus, v.g. motu, figura etc., inest causae Mundi, seu DEO, tum causis mirabilium quorundam factorum in mundo seu *Angelis*, et denique *Animo* nostro tamquam causae motus corporis. Etsi modum causandi explicare non possumus» (*Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, I, 35; A, 6, 1, pp. 286-287).

⁸⁸ «Omnis enim affectionis Ratio vel ex re ipsa, vel ex aliquo extrinseco deducenda est» (A, 6, 1, p.

di *ratio* privilegiata. Nel 1670, la lettera a Thomasius introduce la distinzione tra *rationes materiales* e *rationes rationales*, ma poi la ritraduce in termini più classici di distinzione tra *causae materiales* e *causae finales*⁸⁹. Solo a partire dal 1671, con la formazione della teoria dei *requisita* di esistenza si arriva a una certa chiarezza e la *ratio* diviene un concetto più fondamentale rispetto a quello di *causa*.

Il che non significa ovviamente che la scelta del termine *ratio* sia casuale o poco significativo. Christia Mercer, in un'analisi molto acuta sul tema, ricorda giustamente che il termine compare già nella *Dissertatio de Arte Combinatoria* nel senso di dimostrazione della validità di un teorema e, ancor più correttamente, rinvia ai testi dei lessicografi dell'epoca nei quali il termine indica sia il «perché» dell'essere di qualcosa, sia ciò che consente all'intelletto di intendere la cosa stessa⁹⁰. Entrambi questi suggerimenti sono importanti. La *completezza* è senz'altro un attributo che Leibniz implicitamente attribuisce alla *ratio* già prima di introdurre la nozione di *sufficienza*. Già nella *Confessio Naturae contra Atheistas*, si afferma che chi deve dare ragione di qualcosa non esaurisce il suo compito finché non ha dato anche la *ratio rationis*⁹¹. È palese inoltre che Leibniz intende la *ratio* sia come fonte della realtà che della conoscibilità di una cosa, cioè come *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* al tempo stesso. Ma come fa egli a sapere che queste due cose coincidono e che la realtà è sia intrinsecamente razionale sia virtualmente intelligibile per noi?

È presumibile che tali certezze si debbano a un assunto che troviamo presente nei testi leibniziani fin dal 1663 e che ricorrerà fino alla fine degli anni '70, cioè in tutto il periodo di costruzione e di vigenza di quello che abbiamo chiamato il *PRS(1)*. Questo assunto suona: *essentiae rerum sunt ut numeri*⁹². Il

491 = Mugnai-Pasini, 1, p. 127). Bisogna però notare che la *Confessio Naturae contra Atheistas* non solo privilegia evidentemente le *rationes* esterne (causali) ma ha il visibile scopo di imputare direttamente all'azione di Dio le qualità dei corpi inspiegabili con la dottrina atomistica, l'unica che – al momento – Leibniz ritenga affidabile. Siamo dunque ancora vicini all'idea di una causa-imputazione e a una strategia che fonda direttamente sulla causa totale divina gli effetti fisici. Cfr su questo punto l'acuta analisi di G. Mormino, *Atomismo e volontà divina nei primi scritti leibniziani (1663-1671)*, «Rivista di storia della filosofia», LIV/2 (1999), pp. 255-281.

⁸⁹ Lettera del dicembre 1670 a J. Thomasius (A, 2, 1, p. 73).

⁹⁰ Cfr Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its origins and development*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, pp. 71-82 e passim. Cfr in particolare p. 78, dove esaminando il modo in cui il termine è usato nel lessico di Johann Micraelius, ne conclude: «In short, the two-part idea seems to be that the ratio is «the because» or nature of the thing (sometimes the lexicographer identifies it with the four Aristotelian causes) in the sense that it makes the thing what it is, and moreover that the ratio is such that if it can be understood, it is an object of thought that represents or captures that nature». Sull'uso matematico di *ratio*, il rinvio è alla *Dissertatio de Arte Combinatoria* (A, 6, 1, pp. 173-175).

⁹¹ «Ratio enim conclusionis tam diu reddita non est, quamdiu reddita non est ratio rationis, praesertim cum hoc loco idem dubium sine fine restet» (A, 6, 1, p. 492).

⁹² La tesi compare già nel 1663, in appendice alla *Disputatio metaphysica de principio individui*: «Essentiae rerum sunt sicut numeri» (A, 6, 1, p. 20). Essa viene ripetuta fedelmente fino agli scritti dei

netto sapore platonico o platonico-pitagorico di questo assunto si spiega storicamente con le robuste venature di platonismo che solcavano la cultura universitaria tedesca del Seicento, sotto la coltre dell'aristotelismo ufficiale. Senza voler stabilire un nesso di stretta dipendenza tra i due fatti, troviamo lo stesso motto nelle opere di uno dei primi maestri di Leibniz, Erhard Weigel, sostenitore di una «pansofia» di stampo euclideo o pan-matematico⁹³. Ma l'idea di una razionalità perfetta della natura creata è largamente presente anche in molte altre fonti del giovane Leibniz, per esempio nella tradizione di «enciclopedismo» che, nella prima metà del diciassettesimo secolo, aveva avuto il suo centro nell'università di Herborn⁹⁴.

Ma che cosa indica esattamente l'affermazione dell'identità essenze- numeri nel contesto del pensiero del giovane Leibniz? Gli storici della filosofia greca ci dicono che il matematismo platonico aveva ricevuto diverse interpretazioni già all'interno della tradizione successiva. In un primo senso, esso era stato interpretato cosmologicamente come dottrina della natura aritmetico-geometrica di tutte le forme che organizzano la materia. In un secondo senso, esso aveva ispirato l'ideale epistemologico di una *mathesis universalis* estesa aldilà del regno della quantità e capace di cogliere le relazioni

tardi anni '70: «Essentiae rerum sunt ut numeri. Duo numeri non sunt aequales inter se, ita duae essentiae non sunt aequae perfectae» (A, 6, 4 B, p. 1352). «...Essentiae rerum sunt ut numeri et non dantur duo Numeri aequales» (A, 6, 4 B, p. 1389).

⁹³ Cfr per esempio E. Weigelius, *Universi Corporis Pansophici pantologia de unoquovis*, Jenae, Bauhofer 1673, p. 7. Il primo studio sul platonismo del giovane Leibniz resta quello di W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Winter 1909. Ma Kabitz dava relativamente poca rilevanza a Weigel, considerato allora come un «aristotelico» per il titolo della sua opera fondamentale, E. Weigel, *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*, Jenae apud Grosium 1658. L'importanza dell'«euclidismo» weigeliano per la filosofia tedesca di fine Seicento è stata segnalata da W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, München, Beck 1970, pp. 76-99, e la sua influenza sulla fisica del giovane Leibniz è l'oggetto dell'intero primo volume di K. Moll, *Der junge Leibniz*, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1978. Ma Weigel non era l'unico platonico che ebbe influenza su Leibniz, come mostrano le analisi dedicate da Mercer a Johann Adam Scherzer e alle venature platoniche presenti nel pensiero del più importante dei maestri di Leibniz, cioè Jakob Thomasius (Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, cit., pp. 200-206 e *passim*).

⁹⁴ Se indubbiamente il matematismo e l'ideologia «euclidea» passano per Weigel, il modello della Combinatoria di origini lulliane e l'ipotesi di una *praxis logica* capace di ricomporre l'universo delle discipline – cioè l'«enciclopedismo» – sono legate piuttosto alle grandi figure di J. H. Alsted e J. H. Bisterfeld. Oltre a Kabitz, si vedano per questi autori P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (1960: ried. Bologna, Il Mulino 1983); L. E. Loemker, *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1972; M. Mugnai, *Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Bisterfeld und Leibniz*, in *SL*, V/1 (1973), pp. 43-73; C. Vasoli, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, Bibliopolis 1978. Ma su Bisterfeld e l'influenza della sua metafisica delle relazioni su Leibniz andrebbero citati anche altri studi. Mi limito qui al più recente e approfondito, che discute anche di tutta la precedente bibliografia, M. R. Antognazza, *Debilissimae Entitates? Bisterfeld and Leibniz's Ontology of Relations*, in *LR*, 11 (2001), pp. 1-24.

d'ordine tra le idee, la loro *taxis*⁹⁵. In Weigel, così come nel giovane Leibniz, convivono entrambe queste linee della tradizione platonica⁹⁶. Ma è facile notare che la linea di senso più ampiamente logico-metodologica è quella che ispira maggiormente l'interpretazione leibniziana del matematismo. Per Leibniz, l'aritmetica è soprattutto il modello di un sistema teorico i cui singoli «casi» (i concetti numerici) sono sempre costruiti per mezzo dei concetti e delle regole già date in partenza nel sistema, il che rende possibile stabilire con certezza le relazioni che ogni caso ha con ogni altro caso⁹⁷. È su questa base che viene costruito l'ideale di *completezza* – ovvero di costruibilità totale e di altrettanto totale risolubilità, di corrispondenza piena tra operazioni di sintesi e di analisi – che la tesi delle idee-numero trasforma in una dottrina del pensiero divino e che il Principio di Ragione applica alla realtà di fatto.

A questo punto, possiamo tornare al rapporto di Leibniz con la tradizione della causalità *sine qua non*. Come ha rilevato molti anni fa Heinrich Schepers, la formulazione leibniziana del principio di ragion sufficiente presuppone i lunghi studi di logica degli asserti condizionali (cioè su quello che la tradizione medievale chiamava la logica delle *consequentiae*) compiuti dal filosofo in qualità di giurista. Al 1665-1666 risalgono due dissertazioni giuridiche *De conditionibus* che definiscono con notevole chiarezza molti teoremi del nostro calcolo proposizionale e le cui conclusioni salienti sono riepilogate nel successivo *Specimen Certitudinis seu Demonstrationum in Iure* del 1669⁹⁸. In

⁹⁵ L. Napolitano Valditara attribuisce la prima posizione (*mathesis universalis* «forte») a Speusippo e Senocrate, mentre la seconda si evolverebbe soprattutto nel medio- e neo-platonismo giungendo soprattutto a Proclo. In entrambi i casi, la relazione *proteron/hysteron* (prima/dopo) assume un carattere logico centrale. Cfr L. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Napoli, Bibliopolis 1988, pp. 577-589. Sulle nozioni di *taxis* e di relazione *hysteron/proteron* in Proclo, cfr anche A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Les Belles Lettres 1982.

⁹⁶ In Weigel, l'interesse dominante è affermare che la scienza dei numeri e delle misure è, in quanto tale, scienza dell'*ens materialiter spectatum*, cioè della realtà fisica. Cfr. E. Weigelius, *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*, cit., III-2, 3, pp. 183-184. Anche se il successivo *Corpus Pansophicum* del 1673 cerca di costruire anche una metafisica razionale atta a collaborare con la matematica nella costruzione di un orizzonte di scienza universale. A sua volta, il giovane Leibniz mostra di intendere la quantità in un senso tendenzialmente realistico e la pone come il vero «principio di individuazione» dell'ente fisico: «Quantitas est modus, quo res cogitatur determinate, aut potius quo res cogitatur tota...quantitas est ipsa haecceitas...» (A, 6, 2, pp. 488-489).

⁹⁷ Nel 1671-1672, Leibniz è già molto vicino a una concezione formalistica dell'aritmetica: «Cum disco bis duo esse quatuor, an aliud praeter nomen numerale disco, cuius deinde in loquendo computandoque compendiosus sit usus? Et tamen nisi haec vocabula, vel *alia quaecumque eorum loco constantia signa essent*, periissent nobis arithmeticae usus omnis» (A, 6, 2, p. 481). L'aritmetica è soltanto un insieme di segni mediante i quali viene rappresentato un ordine logico. Restano ancora importanti su questa concezione del simbolismo matematico, le osservazioni di M. Dascal, *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier-Montaigne 1978, p. 145 e sgg.

⁹⁸ *Disputationes juridicae de conditionibus*, 1665-1666 (A, 6, 1, pp. 101-124 e 127-150); *Specimen*

quest'ultimo scritto, Leibniz si mostra consapevole del fatto che esistono diversi tipi di implicazione. Nella logica ordinaria, il nesso condizionale «se A, allora B» è inteso nel senso che noi chiamiamo di implicazione *materiale*: se piove, l'aria si raffredda, ma l'aria può raffreddarsi per molte altre ragioni. Per contro, secondo Leibniz, la logica del discorso *morale* (potremmo dire: procedurale) fa uso soprattutto di un nesso di implicazione *stretta*, in cui la condizione è intesa come *sine qua non*. Se si dice che Tizio eredita a condizione che si sposi, è sottinteso che o Tizio si sposa o non eredita⁹⁹. In breve, la condizione giuridica è un *suspendens*, termine con il quale Leibniz traduce la più ordinaria nozione di condizione (o causa) *sine qua non*. L'importanza di questo passaggio emerge dal fatto che il concetto strategico per la formazione del *PRS(1)*, cioè quello di «requisito», è appunto formato a partire dalla nozione (studiata da Leibniz nel diritto) di *conditio* o di *suspendens*, con in più l'aggiunta della proprietà della «precedenza per natura»¹⁰⁰.

Come vedremo, quest'ultima proprietà è quella fondamentale ed è quella che aggancia la nozione di *requisitum* alla epistemologia platonica delle idee-numero. Ma preme innanzitutto sottolineare che: (i) anche se le dichiarazioni in proposito sono del tutto sporadiche, Leibniz sottintende che il suo *requisitum* è una migliore espressione della precedente nozione di *causa sine qua non*¹⁰¹; (ii) se Leibniz elimina il termine *causa*, è proprio perché il suo *requisitum* viola in modo evidente le condizioni stabilite dai moderni Scolastici per parlare di «causa». Il requisito è sì una condizione *sine qua non*, ma lo è dell'*intelligibilità* del suo *requirens* prima ancora che del suo darsi di fatto: «È un requisito cioè senza pensare il quale non si può pensare un'altra cosa»¹⁰².

Certitudinis seu Demonstrationum in Iure, 1669 (A, 6, 1, pp. 370 e sgg). Cfr H. Schepers, *Leibniz' Disputationes «De Conditionibus». Ansätze zu einer juristischen Aussagenlogik*, in «*Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*», Steiner, Wiesbaden 1975, vol. IV, pp. 1-17.

⁹⁹ *Specimen Certitudinis, seu Demonstrationum...*, cit.: «Co Moralis suspendet Ctum» (A, 6, 1, P. 375). Leibniz ne trae correttamente la tesi che il rapporto condizione-condizionato, così inteso, sia un rapporto di equivalenza materiale: «Si Co infert et suspendet Ctum, etiam vicissim Ctum ipsam suspendet et infert» (p. 376).

¹⁰⁰ Le note a Stahl danno già una definizione molto precisa del *requisitum*, il che suggerisce che forse esse siano state composte qualche anno dopo alla data ipotizzata dalla Akademie-Ausgabe: «Necessarium ad aliquid est *Requisitum*, id ad quod necessarium est *Requirens*. *Requisitum* non *requirens* dicitur *Causa*» (A, 6, 1, p. 28). Negli *Specimina Juris* del 1669, il termine è definito così: «*Requisitum* autem est sine quo *Requirens* esse non potest, hoc modo: A non est, B non esto» (A, 6, 1, p. 388). Negli scritti più maturi, la definizione usuale è: «*Requisitum* est *Conditio simplicior*, seu ut vulgo vocant *natura prior*» (1685: A, 6, 4 A, p. 624). Sulle definizioni più mature, cfr S. Di Bella, *Il requisitum leibniziano come pars e come ratio: tra inerenza e causalità*, in «*Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*», Roma, Edizioni dell'Ateneo 1991, 5, pp. 129-152.

¹⁰¹ Si veda questo passo piuttosto tardivo: «*Requisitum* est *suspendens natura prius* (vulgo *causa sine qua non*)» (Couturat, p. 471).

¹⁰² «*Requisitum* est, quo non cogitato, aliquid cogitari nequit» (1671: A, 6, 2, p. 283).

È per spiegare questo rapporto tra il requisito e l'*intelligibilità* del *requires* (e non solo con la sua *producibilità*) che Leibniz ricorre alla nozione di «priorità naturale». Tale nozione richiama immediatamente alla mente la distinzione tra elemento e composto, tra semplice e complesso, che era tipica dell'ideale della *methodus euclidea* dell'età del giovane Leibniz e del procedimento sintetico-combinatorio in genere. Una delle prime definizioni offerte da Leibniz (1671) la spiega così:

È precedente per natura, anche se non precedente temporalmente, ciò che si può pensare chiaramente prima di un'altra cosa, non l'altra cosa prima di lui.

Così come è temporalmente precedente ciò che può essere sentito prima di un'altra cosa, ma non l'altra cosa prima di lui. Il precedente per natura si riferisce all'essenza, il precedente per tempo all'esistenza. Arriviamo all'essenza con il pensiero, all'esistenza con la sensazione. Così la causa efficiente precede temporalmente l'effetto, ma l'azione non precede la passione se non per natura¹⁰³.

Di per se, dunque la «priorità per natura» è una relazione puramente *concettuale*, ben distinta dalla priorità temporale che caratterizza le relazioni di causalità efficiente. Ma allora perché essa interviene nella definizione del *requisitum*, se quest'ultimo deve spiegare l'*esistenza* di una data cosa? La risposta è abbastanza ovvia. In realtà, noi non potremmo mai stabilire nemmeno le relazioni causali senza appoggiarci a relazioni di priorità e posteriorità diverse da quelle temporali. Prendiamo, ad esempio, il caso di due fenomeni simultanei, il corpo e la sua ombra. Come stabiliamo quale tra i due è causa dell'altro? Semplicemente in base al fatto che ci riesce di spostare l'ombra spostando il corpo, ma non di spostare l'ombra senza il corpo¹⁰⁴. In questo caso, è l'ordine tecnicamente necessario della nostra azione a permetterci di stabilire quale di questi due fenomeni «venga prima».

Come questo esempio sottolinea, nell'interpretazione che le dà Leibniz, la coppia *natura prius/natura posterius* non si applica necessariamente alle relazioni tra concetti, ma anche a rapporti tra cose o eventi e viene fissata sulla base di ragionamenti di tipo tecnico o procedurale. Questa ampiezza della nozione di *natura prius* è un tratto costante nel pensiero di Leibniz. Vi è, per esempio, un interessante frammento della maturità, il *Quid sit natura prius*, il quale discute questo punto a partire da un problema non dissimile da quello delle kantiane «Analogie dell'esperienza» della *Critica della ragion pura*. Che

¹⁰³ «Natura prius est licet non tempore, quicquid ante alterum claré cogitari potest, non alterum ante ipsum. <Quemadmodum Tempore prius est quicquid ante alterum sentiri, non alterum ante ipsum. Natura prius est essentia, tempore existentia. Cogitatione essentiam, sensu existentiam metimur. Ita efficiens est tempore prius effecto, sed actio non est nisi natura prior passione» (A, 6, 1, p. 483; trad. mia).

¹⁰⁴ «An potius prius est natura cum in momento productionis etsi uni obstes nihil ages, nisi alteri obstes. Quemadmodum frustra umbram tollere conamur, nisi sublato obumbrante. Est ergo causa natura prius.» (A, 6, 2: p. 489).

cosa significa dire che un evento «viene prima per natura» rispetto a un altro evento? Bisogna forse pensare il primo evento come qualcosa di «più generale» rispetto al secondo, come se il primo fosse il concetto che fa da genere e il secondo il concetto che fa da specie? Ovviamente non è così. Ma in geometria, spiega Leibniz, avviene talora che un teorema più specifico si mostri *più facilmente costruibile* di un teorema di più ampia applicazione e sia dunque *più semplice*, pur senza essere *più generale*¹⁰⁵. La successione degli eventi è sì un passaggio dal «semplice» al «complesso» ma solo in questo *specifico* senso:

E perciò il naturalmente antecedente è ciò la cui possibilità viene dimostrata più facilmente, ovvero ciò che si intende più facilmente. Tra due stati tra loro contraddittori, è precedente nel tempo quello che precede per natura. Due esistenti incompatibili o contraddittori sono posti in tempi diversi e precede o segue temporalmente quello che precede o segue per natura. In natura come nell'arte, infatti, i tempi precedenti sono più semplici, i successivi più perfetti. Infatti la natura è un'arte somma¹⁰⁶.

In questo passo, Leibniz ci dice dunque due cose. La prima è che l'ordine della successione temporale può essere stabilito solo a partire dai rapporti *natura prius/natura posterius*. Se il tempo si compone di «stati tra loro contraddittori», non vi è modo di stabilire le condizioni dell'unità della serie temporale se non in termini di regole di successione che sono l'analogo di una procedura costruttiva. Questa tesi fonda la concezione leibniziana della successione degli eventi (*series rerum*) come ordine logico. Ma l'altra tesi è che ciò è possibile perché la serie delle cose è ordinata da un intelletto che è perfettamente *logico* e *tecnico* al tempo stesso, cioè quello di Dio. È ovvio che Leibniz costruisce quest'immagine dell'intelletto divino a guisa di paradigma al quale adeguare (per quanto possibile) le scienze umane.

Va però notato che è proprio tale presupposto a rendere particolarmente oscuri i rapporti tra le nozioni di *essentia* e di *ratio existendi* all'interno del pensiero del giovane Leibniz. Queste due nozioni sembrano sovrapporsi, ma senza identificarsi mai del tutto. Da un lato, fin dai primi scritti, la dottrina delle «essenze come numeri» autorizza Leibniz a sostenere che Dio conosce i singoli stati di cose esattamente nel modo in cui noi traiamo conseguenze da una

¹⁰⁵ Questa tesi è ripetuta in diversi frammenti successivi al 1679, che insistono sul fatto che «generalior» non coincide con «simplicior» per esempio A, 6, 4-1, pp. 302-305. In breve, il modello genetico-costruttivo non è necessariamente coincidente con il passaggio genere-specie (cioè con la logica dei «concetti-genere» nel senso di Cassirer).

¹⁰⁶ *Quid sit natura prius*, non databile (A, 6, 4 A, p. 180, trad.mia): «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. Duo existentia incompatibilia seu contradicentia tempore differunt, et illud prius est aut posterius tempore, quod est prius aut posterius natura. In natura, ut in arte tempore priora sunt simpliciora, posteriora sunt perfectiora. Nam natura est ars summa». L'interesse di questo passo era già stato sottolineato da J.-B. Rauzy, *Quid sit natura prius? La conception leibnizienne de l'ordre*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1995, 100/1, pp. 31-48.

definizione, cioè in un modo che il Leibniz maturo chiamerebbe «analitico»:

Come Dio conosca tutte le cose e come siano contenute in una definizione tutte le proprietà dell'oggetto lo si può splendidamente illustrare con l'esempio dei numeri, per esempio chi sa che 3 è $1+1+1...$ ¹⁰⁷.

D'altro lato, non è detto che queste precise conoscenze che Dio ha sugli eventi siano qualcosa di esattamente analogo ai «concetti completi di individuo» del Leibniz maturo. In alcuni casi, sembrerebbe di sì. Nel *De transsubstantiatione* del 1668-1669, ad esempio, si afferma che, quando un dato stato di cose è spiegato dall'*essentia* di un dato ente, questo stato di cose costituisce un'azione (*actio*). Inoltre, Leibniz afferma che solo un ente che ha da se stesso il principio dell'agire è una sostanza (*substantia*)¹⁰⁸. Partendo dall'analisi sistematica di questo scritto e di altri coevi che hanno affermazioni di analogo tenore, Christia Mercer ha suggerito che Leibniz si sia posto fin dal 1668-1669 il problema di generare a partire dal Principio di Ragione una concezione della sostanza basata sul principio della completa autosufficienza causale di quest'ultima¹⁰⁹. È evidente che, se le cose stessero così, le differenze sussistenti tra l'orizzonte concettuale del *PRS(1)* e quelle del *PRS(2)*, tra la dottrina delle «essenze-numero» e quello dei «concetti completi» di individuo, sarebbero veramente minime, praticamente solo terminologiche.

Si può però dubitare che i testi del giovane Leibniz reggano il peso di una sistematica connessione tra Principio di Ragione e teoria della sostanza. Innanzitutto perché Leibniz mostra visibili incertezze sul tema dell'individuazione in tutto il periodo che precede il 1676. Il che appare senz'altro strano se si tiene conto del fatto che la sua tesi di baccalaureato è la *Disputatio metaphysica de principio individui*, sostenuta nel 1663 sotto la direzione di Jakob Thomasius e che aveva difeso la dottrina secondo la quale *omne individuum sua tota Entitate individuatur*. Nondimeno, nel *De transsubstantiatione* si afferma invece che il principio di individuazione consiste nella «forma sostanziale» e nella *Confessio Philosophi* del 1672-1673 si arriva alla conclusione esattamente opposta che il principio di individuazione è *extra*

¹⁰⁷ «Quomodo DEUS omnia sciat, et quomodo in definitione omnes proprietates contineantur, egregie illustrari potest exemplo numer. v.g. qui scit 3 esse 1.1.1...» (nota a margine delle *Demonstrationes Catholicae*: A, 6, 1, p. 495). Una non diversa analogia si trova nella conclusione del *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes* del 1670 (A, 6, 1, p. 546).

¹⁰⁸ Queste tesi si trovano espresse nel *De transsubstantiatione* del 1668-1669 (A, 6, 1, pp. 508). La tesi decisiva è che «actio est variatio essentiae».

¹⁰⁹ Secondo Mercer, Leibniz dispone fin dal 1668-1669 di una «Complete-Ratio Theory of Substance» che sottintende qualcosa di «very like to Leibniz's notion of a complete concept» (Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, cit., p. 98). La tesi di Mercer è fondata su analisi veramente approfondite e di grande finezza dei testi leibniziani e va da sé che, nell'economia di questo capitolo, potrò discutere principalmente dei punti sui quali dissento e non dei non pochi con i quali concordo.

rem ed è la posizione spaziale occupata dall'individuo stesso¹¹⁰. Se si vuole trovare una qualche coerenza tra queste posizioni apparentemente antitetiche, la si deve cercare nell'ipotesi di fondo che Dio conosca tutta la realtà attraverso un unico linguaggio matematico e che ciò consenta di trovare un nesso unificante tra essenza e accidenti, tra proprietà che derivano dalla «forma» e proprietà che derivano dalla »materia». Ma l'interpretazione di quest'assunto resta poi dipendente dal tipo di cosmologia e di filosofia naturale che Leibniz adotta in quel momento e ciò spiega le diverse soluzioni date al tema dell'individuazione.

Un ulteriore fonte di dubbio è anche il fatto che, perfino in uno scritto relativamente sistematico come la *Confessio Philosophi* del 1672-1673, Leibniz non introduce né il concetto di sostanza, né una qualunque forma di teoria dei concetti completi. In questo scritto, anche il peccato di Giuda viene, in ultima analisi, ricondotto alla serie delle cose nel suo insieme e non a una natura o a un concetto individuale di Giuda¹¹¹. Sembra dunque che il Leibniz che fissa teoricamente la dottrina della totalità dei requisiti – cioè il *PRS(I)* – la intenda come un modo per vincolare ogni evento alla totalità delle vicende dell'universo, non a una sostanza individuale causalmente autonoma (anche se magari espressiva a sua volta dell'universo) come vuole invece il Leibniz maturo.

Ma, infine, la questione dirimente è ancora un'altra. Quale rapporto aveva il giovane Leibniz con la dottrina tradizionale delle quattro cause? Come abbiamo visto, fin dai primi scritti, egli interpreta le relazioni causali in termini di condizioni *logicamente* necessarie e sufficienti. Ma, se questa premessa impegna Leibniz a identificare delle precise precondizioni *logiche* sottese anche ai rapporti di causalità *efficiente*, non lo impegna ancora a stabilire che la causa efficiente sia un mero *fenomeno*. L'universo concettuale del giovane Leibniz

¹¹⁰ Per le tre tesi sull'individuazione, cfr la *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* del 1663 (A, 6, 1, pp. 12-20), il *De Transsubstantiatione* del 1668 (A, 6, 1, p. 508), la *Confessio Philosophi* del 1672-1673 (A, 6, 3, p. 148) nonché il già ricordato passo del 1672 sulla natura quantitativa della *haecceitas* (A, 6, 2, pp. 488-489). Si noti che la disputazione del 1663 si chiude con la proclamazione dell'analogia essenze-numero, non molto prevedibile a partire dal resto del testo (p. 20). Dal momento che sappiamo che questo assunto è invece frequente nella successiva opera leibniziana, è presumibile che il giovane Leibniz abbia inteso in questo spirito la tesi dell'individuazione per mezzo della totalità delle determinazioni che (in accordo con Thomasius, filosofo molto ostile allo scotismo) sostiene in questa tesi. Si noti che la dottrina delle essenze-numero ha un destino curioso. La si incontra nelle opere giovanili di Leibniz (fino ai tardi anni '70), ma scompare silenziosamente appena Leibniz stabilisce la dottrina delle sostanze individuali e formula l'analogia tra sostanze e *species infimae*. Sull'anti-scotismo della *Disputatio*, cfr J.-F. Courtine, *Le principe d'individuation chez Suarez et chez Leibniz*, in A. Heinekamp (Hrsg.), *Leibniz et la Renaissance*, Wiesbaden, Steiner 1983, pp. 175-190.

¹¹¹ Cfr per l'analisi causale del peccato di Giuda, la *Confessio Philosophi* (A, 6, 3, pp. 119-120). Né in questo caso, né nell'analogo caso di Pilato nella lettera a Magnus Wedderkopf (A, 2, 1, pp. 117-118), Leibniz introduce l'idea di nature individuali o di concetti individuali. Tutta la sua argomentazione si fonda sul fatto che i peccati erano compresi nella *series rerum* ottimale e che dunque Dio doveva lasciare che avvenissero.

resta caratterizzato da una forte interpretazione realistica del moto fisico. Ciò che separa Leibniz dai filosofi troppo «meccanicisti» sono due tesi. La prima è: (i) si danno eventi reali che trascendono del tutto le possibilità del moto fisico, come le attività immateriali del pensiero ma anche la moltiplicazione in più luoghi del corpo di Cristo e altri miracoli di cui Leibniz vorrebbe «mostrare la possibilità». Oltre ai corpi debbono perciò anche esistere delle «menti» che siano soggetti di tali attività. La seconda è: (ii) che inoltre gli eventi naturali stessi, realizzati in base al moto fisico, realizzano effetti del tutto improbabili a partire dalle disposizioni naturali della materia e che ciò è quanto obbliga a postulare un finalismo della natura. Come si vede, il primo livello del discorso implica la riabilitazione della causalità formale (cioè delle «forme sostanziali»), il secondo delle cause finali. Ma è ovvio che la riabilitazione leibniziana è anche un tentativo di razionalizzazione di tali concetti e (come vedremo nel prossimo paragrafo) è persino possibile che tra questi due livelli del pensiero leibniziano non si dia una sottile concorrenza.

Credo che il senso di tali opzioni possa essere meglio chiarito attraverso il confronto con le dottrine della causalità con le quali Leibniz si misura. Ritorniamo alle dottrine della Scolastica moderna, con le quali Leibniz ha forse un rapporto più complesso di quanto non appaia a prima vista. Se Leibniz adotta lo schema della causalità *sine qua non*, lo si deve al fatto che essa impone uno schema di ragionamento che rinvia costantemente alla Causa prima e cioè al Dio artefice e causa totale. Diversamente dagli Scolastici moderni, Leibniz concepisce infatti la metafisica non come una disciplina totalmente autonoma, ma come *theologia naturalis* e le affida fundamentalmente il compito di dimostrare l'esistenza di Dio e di costruire una cosmologia funzionale a questa dimostrazione¹¹². Vi è però anche un secondo e più specifico livello del contrasto con i nuovi Scolastici. Ciò di cui Leibniz si rende conto è che cercare di salvare lo schema aristotelico delle quattro cause, mantenendo al contempo una concezione fortemente *attivistica* del nesso causale, è un'impresa disperata. Per esempio, occorrerebbe considerare la «causa formale» di un ente come un *diverso* ente che «influisce» sul composto di cui è parte, il che sarebbe una fragrante violazione del principio occamistico di economia ontologica al quale Leibniz vuole restare fedele. Ora, Leibniz è realmente interessato a salvare le «cause formali» (cioè le «forme sostanziali») ma è proprio a questo scopo che è costretto a impiegare una strategia esattamente *opposta* a quella della Scolastica

¹¹² L'identità di *metaphysica* e *theologia naturalis* era una delle tesi più tipiche della corrente in cui si riconosceva Jakob Thomasius. Gli scritti di quest'ultimo sono costantemente polemici verso lo «scotismo», termine con cui Thomasius intende colpire tutti i tentativi di costituire sistemi di metafisica indipendenti da premesse teologiche, dunque *Systematiker* come Clemens Timpler, ma in fondo lo stesso Suarez. Cfr. in particolare J. Thomasius, *Schediasma Historicum, quo occasione Definitionis vetustae qua Philosophia dicitur gnósis tòn ónton varia discutuntur...*, Lipsiae, Fuhrmann 1665.

moderna¹¹³. In modo ben più platonico che aristotelico, le forme sostanziali o menti vengono concepite come «idee» divine che contengono il programma di azione del loro corpo e che, dunque, assumono realtà sostanziale soltanto come «strumenti» dell'azione di Dio stesso¹¹⁴. Vedremo più avanti che ciò porrà a Leibniz notevoli difficoltà concernenti la *durata* delle forme stesse.

L'altro punto nodale è il confronto con le dottrine della causalità dei filosofi del meccanicismo e soprattutto con quella hobbesiana. Ciò che *accomuna* effettivamente Leibniz al grande pensatore inglese è anche ciò che lo *divide* radicalmente da lui. Entrambi gli autori proseguono infatti la linea teorica che aveva portato a pensare la causalità in termini di condizioni necessarie (*causae sine qua non* o *causae requisitae*) che adempiono nel loro insieme al ruolo di *causa sufficiens*. Si può anzi dire che il compito che *entrambi* i filosofi si assumono è di definire un piano *omogeneo* sul quale possano correlarsi le molteplici condizioni che debbono combinarsi per la spiegazione di un evento. Entrambi hanno bisogno, in altri termini, di un orizzonte *olistico* in cui situare la produzione degli stati di fatto. La soluzione hobbesiana al problema sta nel postulato che ogni evento naturale è leggibile in termini *cinematici*, così come lo sono anche le cause che lo spiegano effettivamente. Se la natura non consta che di materia in movimento, dire che ogni evento ha una causa integra che include tutte le precedenti condizioni non è altra cosa che dire che ogni nuovo fenomeno di moto dato in natura (ogni *impetus*) presuppone la composizione geometrica dei moti incipienti (*conatus*) presenti nello stesso punto spaziale all'istante precedente, spiegabili a loro volta con precedenti composizioni e così via¹¹⁵.

¹¹³ A differenza che nel caso delle «forme sostanziali», Leibniz è molto parco nell'uso del concetto di «causa formale». Un'eccezione è un passo della conversazione con Niels Stensen del 1677 che l'*Akademie-Ausgabe* attribuisce a Stensen, ma che io riterrei dello stesso Leibniz: «Nihil est sine ratione, intelligitur de causa efficiente, materiali, formali, finali. Causa formalis est ipsa rei essentia, seu ratio cur res aliqua sit, vel talis sit, sit intra rem ipsam.» (A, 6, 4 B, p. 1375). Ma questo è esattamente il caso nel quale Leibniz usa in genere il termine *ratio* in rapporto differenziato rispetto a *causa*: «Nam causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei; potest vero ratio rei esse intra rem ipsam» (A, 6, 4 B, p. 1360). Su questo passo, cfr S. Di Bella, «Nihil est sine ratione, sed non ideo nihil est sine causa». *Conceptual involvement and causal dependence in Leibniz*, in VII. Internationaler Leibniz-Kongress, *Nihil sine ratione*, Berlin 2001,1, pp. 297-304.

¹¹⁴ Cfr sia le note aggiunte al *De transsubstantiatione* del 1668-69 (A, 6, 1, p. 513): «Ideae Dei et Substantiae rerum sunt idem re, differunt relatione, prorsus ut actio et passio», nonché il saggio sull'unione ipostatica di poco successivo: «Dei vero instrumentum est mens, Deo unita qua Deus agit in corpora aliter quam creando» (p. 534). Leibniz polemizza in entrambi i casi con gli Scolastici che avrebbero aggrovigliato le nozioni di transustanziazione e di unione ipostatica da lui rifondate sul presupposto dell'azione mediata di Dio per mezzo delle menti o forme.

¹¹⁵ La traduzione cinematica del concetto di *causa integra* avviene nei paragrafi 6-9 del capitolo 9 del *De Corpore* (Hobbes, *Opera Latina*, ed. Molesworth, cit., pp. 109-112). L'importanza di questi passaggi hobbesiani per la nascita della filosofia di Leibniz può essere compresa già dal fatto che il Leibniz maturo continuerà a definire il principio di conservazione della Forza Viva in termini di equipollenza tra *causa plena* (lo stato precedente) e *effectus integer* (lo stato successivo).

Come vedremo nel prossimo paragrafo, la metafisica del moto del giovane Leibniz assorbe molte di queste tesi. Ma l'obiettivo di Leibniz è mostrare che soltanto all'interno di un cosmo ordinato *sistematicamente*, nella cui costituzione è implicito il progetto di un Dio «buono» e «saggio», la foronomia dei *conatus* e degli *impetus* porta effettivamente all'ordine mirabile e armonioso delle cose che ci è dato di cogliere con i sensi. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che il rimprovero costante che Leibniz rivolge ai «nuovi filosofi» del meccanicismo – ma, ancora una volta, a Hobbes in modo particolare – è di aver dimenticato o, si potrebbe meglio dire, occultato quelle premesse specificamente *teologiche* che avevano consentito alla filosofia tardo-medievale di escludere progressivamente l'accidentale dal mondo e di dare vita a un'immagine olistica e tecnomorfa della natura¹¹⁶. Ecco dunque quali sono le coordinate strategiche di fondo. Cercherò ora di chiarire quale equilibrio si dia tra di esse all'epoca in cui viene fissato il *PRS(1)*, ovvero tra il 1671 e il 1672.

4. Moto e azione

La filosofia naturale del giovane Leibniz è fondamentalmente una metafisica del moto. Non a caso, il primo tentativo di dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio che Leibniz abbia tentato – quello della *Dissertatio de Arte Combinatoria* del 1666 – definisce Dio come colui che ha il potere di «muovere l'infinito»¹¹⁷. Si tratta dunque di un Dio causa efficiente, ma altresì causa conservante, secondo lo schema della *creatio continua*. Ma ecco che qui si genera il problema centrale per la filosofia naturale del giovane Leibniz. Oltre a essere un'*azione* di Dio, il moto è infatti anche una prestazione naturale di determinate entità materiali, come gli atomi o, più generalmente, i corpi. La nuova filosofia meccanica, che appunto enfatizza questa capacità di spiegazione naturale dei fenomeni, può perciò facilmente degenerare in una presunzione «ateistica» il maggiore rappresentante della quale è – come è facile intuire – Thomas Hobbes:

...certe persone ingegnose presero a esaminare se non si potessero salvare e spiegare i fenomeni, ossia ciò che appare nei corpi, senza presupporre Dio né introdurlo nei ragionamenti: anzi quando il

¹¹⁶ Leibniz non ha torto. Come mostra l'interessantissima analisi di Luc Foisneau sulla dottrina hobbesiana della «causa integra», l'immagine hobbesiana dell'universo come sistema chiuso e all'interno del quale tutti i fenomeni sono interconnessi resta non dedotta e rinvia ai presupposti specificamente *teologici* presenti nel pensiero hobbesiano. Cfr L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, puf 2000, pp. 119-123. È proprio su questo punto che il giovane Leibniz interviene, *riaffermando* quest'immagine dell'universo ma in una chiave *esplicitamente* teologica e perciò anche teleologica.

¹¹⁷ *Dissertatio de Arte Combinatoria* (A, 6, 1, p.).

tentativo ebbe successo (cioè prima di spingersi ai fondamenti e ai principi), come felicitandosi della propria sicurezza, proclamarono frettolosamente di non aver trovato né Dio né l'immortalità dell'anima mediante la ragione naturale, e che la fede in tali cose si dovesse piuttosto o alle norme civili o alle relazioni storiche; così come sostenne il sottilissimo Hobbes...¹¹⁸.

È fondamentale a questa presunzione ateistica che Leibniz muove guerra proclamando la necessità del *rationem reddere*. Esistono indubbiamente in natura dei fenomeni che nessuna teoria meccanicistica è in grado di spiegare e che *vanno* spiegati. Si tratta fondamentale di quei fenomeni nei quali il corpo manifesta una unità intrinseca che sfugge alle capacità esplicative delle teorie corpuscolari: la coesione, la resistenza al moto, la capacità di rimbalzare dopo gli urti (l'elasticità). E in questi casi che Leibniz individua un disegno – se non una vera e propria azione diretta – di Dio, invitando insistentemente i filosofi a cercarne le «ragioni».

Come abbiamo visto, questa ricerca delle «ragioni» condurrà tre anni dopo a una formulazione del Principio di Ragion Sufficiente – quello che abbiamo chiamato *PRS(1)* – che è visibilmente ispirata al modello della *causa totalis* di Hobbes. Non si tratta di un caso, perché gli storici del pensiero leibniziano concordano nel rilevare che il rapporto con la filosofia hobbesiana si intensifica nel corso del soggiorno maguntino di Leibniz (1668-1672). Cerchiamo di comprendere perché.

Esistono in realtà due diverse fasi del periodo maguntino. La prima è quella che ha come principale nodo la ricostruzione di un orizzonte di accettabile conciliazione tra il lessico della tradizione aristotelico-scolastica (con la distinzione forma-materia). Usualmente, la lettera a Jakob Thomasius dell'aprile 1669 veniva indicata come il punto nodale di questa strategia, ma in realtà essa non appare isolabile dal contesto di studi specificamente teologici come il *De transsubstantiatione* e il *De unione hypostatica* dello stesso periodo¹¹⁹. Una *seconda* strategia teorica è quella che emerge invece a partire dal *somnium physicum* esposto nella lettera a Jakob Thomasius del dicembre 1670 e mira invece a costruire lo schema di un sistema cosmologico – di una

¹¹⁸ *Confessio Naturae contra Atheistas*, 1668 (Mugnai-Pasini, 1, p. 125).

¹¹⁹ I testi nodali sono il *De transsubstantiatione* (1668-1669: A, 6, 1, pp. 508-514), il *De incarnatione Dei seu de unione hypostatica* del 1669-1670 (A, 6, 1, pp. 532-535), e ovviamente la lettera a Jakob Thomasius sulla conciliazione tra aristotelismo e filosofia moderna dell'aprile 1669 (A, 2, 1, pp. 14-24, rivista poi nel 1670: A, 6, 2, pp. 436-444 = Mugnai-Pasini, 1, pp. 132-147). Va notato che, se dell'ultima si era sempre riconosciuto l'importanza – si veda ad esempio K. Moll, *Der junge Leibniz I*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1978 –, i saggi teologici erano stati studiati molto poco e solo di recente se ne sono analizzate più attentamente le componenti. Cfr D. Fouke, *Metaphysics and the Eucharist in the Early Leibniz*, in *SL*, 24 (1992), pp. 145-159, ma soprattutto il già più volte citato Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, cit., (in particolare pp. 63-166) che costruisce proprio sui testi teologici del 1668-1670 il nucleo centrale della sua interpretazione del giovane Leibniz.

Oeconomia mundi – che spieghi i fenomeni più mirabili del corpo senza violare i presupposti del meccanicismo, ma appunto dimostrando sulla base della contingenza del sistema la presenza di un divino artefice¹²⁰. Si potrebbe dire che il trattato di fisica più importante che Leibniz abbia composto in questi anni, la *Hypothesis Physica Nova* del 1671, costituisca una sorta di equilibrio tra le due strategie, dal momento che essa si compone di due diversi trattati, cioè una *Theoria Motus Abstracti* che spiega in generale le leggi della foronomia (e, si potrebbe dire, la metafisica del moto) e la vera e propria *Hypothesis Physica Nova* o *Theoria Motus Concreti* che analizza la costituzione dei corpi fisici e della *Oeconomia Mundi*.

Ora, è proprio nella seconda fase che il rapporto di Leibniz con la fisica di Hobbes si intensifica, fino a divenire quasi una sorta di dialogo teorico continuato, comprendente anche due lettere – una del 1670, una più tardiva del 1674 – al filosofo inglese. La ragione di fondo che spiega questo fatto curioso è noto. Nel 1669, Leibniz conosce, attraverso le *Philosophical Transactions*, le leggi dell'urto formulate (indipendentemente l'uno dall'altro) da Wren e da Huygens. Sebbene egli ne comprenda immediatamente l'importanza teorica (e non dubiti certo della loro validità), egli è negativamente colpito dal fatto che queste leggi sembrano implicare che il corpo in quiete agisca sul corpo che lo urta (per esempio, facendolo retrocedere). Il che implicherebbe che la massa materiale possa «agire» *in quanto massa* ed è questo che Leibniz non è disposto ad ammettere, dal momento che con ciò si viola il principio che la materia è puramente passiva. Da questo punto di vista, si comprende bene perché Hobbes divenga un alleato. La tesi hobbesiana che ogni urto avviene tra *conatus*, cioè tra *moti* incipienti, appare una formulazione ben più accettabile del problema. Leibniz se ne servirà per negare ogni consistenza ontologica alla materia inerte, fino ad affermare che una materia esiste *soltanto* in moto¹²¹.

Ora, quale è il filo di continuità tra le due fasi? Implicitamente lo si è già chiarito: è la relazione tra i concetti di *moto* e *azione* a fare da filo di scorrimento del pensiero leibniziano sui temi di metafisica della natura. L'importanza del

¹²⁰ A, 2, 1, pp 36-37 = GP, I, pp. 32-34. È interessante notare che questa lettera inaugura uno stile di pensiero fortemente teleologico e fondato sull'analogia tra scienza fisica e tra *scientia civilis*, cioè tra *kosmos* e *polis* che influenzerà anche le formulazioni del Principio di Ragione di questo stesso periodo.

¹²¹ Cfr innanzitutto le diverse redazioni del *De rationibus motus* (1669-1670: A, 6, 2, pp. 157 e sgg.). Già in questi scritti si definisce la tesi che la materia, quando non sia in moto, non può essere sentita da alcuno e quindi non esiste, una tesi che trasporta già Leibniz sul terreno della dissoluzione fenomenistica della materia (A, 6, 2, pp. 279-280 = GP, 7, pp. 259-260). Sull'importanza del caso Huygens-Wren per la costituzione della Dinamica, cfr W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Winter 1909, pp. 64 e sgg.; M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres 1934, pp. 3-18; D. Garber, *Motion and Metaphysics in the Young Leibniz* (1982) ora in Woolhouse, 3, pp. 148-176; K. Moll, *Der junge Leibniz*, III, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996, parte II.

problema è ovvia. Per Leibniz, vale l'assioma scolastico che *actiones sunt suppositorum*, cioè che l'essere sostanza è avere un principio interno di azione. In breve, un ente è una sostanza se e solo se ciò che gli accade è derivabile dalla sua stessa essenza. Questa tesi è effettivamente molto simile a quelle che saranno tipiche nel pensiero del Leibniz maturo e i saggi del periodo 1668-1669 giungono già ad alcune precise conclusioni su questo punto, vale a dire:

- (i) è sostanza solo l'ente che sussiste per se e sussiste per se solo ciò che ha in se stesso il proprio principio di azione;
- (ii) poiché l'azione è una *variatio essentiae*, il corpo – la cui essenza è la spazialità – può agire solo mutando spazio, cioè muovendosi;
- (iii) il corpo non ha in se stesso il principio del proprio moto, se non quando vi si aggiunge una forma sostanziale o una «mente»;
- (iv) la forma sostanziale o mente determina l'individuazione del corpo¹²².

È bene notare che queste tesi hanno però diverse interpretazioni. Nel *De transsubstantiatione* del 1668-1669, si afferma che l'unica attività della mente in quanto mente è il pensiero. Ma nella lettera-saggio a Jakob Thomasius dell'aprile 1669 si sostiene invece che le forme sostanziali dei corpi sono oggetti del discorso *geometrico* e non esprimono se non potenzialità di moto del corpo stesso. Questa tesi non nasce per caso ma è strettamente legata al problema di evitare l'eresia teologica di dotare i corpi non umani (o non impregnati della mente di Cristo, come il pane e il vino eucaristici) di forme sostanziali che fossero immortali, cioè espressioni della «potenza attiva» di Dio¹²³. Per evitare questa eresia, Leibniz allude già in questo scritto alla tesi che la forma sostanziale di un corpo in moto sia un indivisibile, inteso come una figura che può dilatarsi nel corso della produzione del moto effettivo¹²⁴. A partire dal 1669,

¹²² Le prime tre tesi si trovano nel *De transsubstantiatione* del 1668-1669 (A, 6, 1, p. 508), la quarta nella discussione sul testo (p. 511). Leibniz cita molte autorità dell'aristotelismo come Zabarella a favore della tesi dell'individuazione per mezzo della forma sostanziale. Ma la sua interpretazione di «forma sostanziale» è chiaramente legata al paradigma delle «idee-numero». La forma sostanziale è un'idea di Dio che si sostanzia in una parte di materia, per esempio nel pane del corpo di Cristo.

¹²³ Questo era l'errore commesso dalle teorie di Giulio Cesare Scaligero e Daniel Sennert, per le quali «Deus potius ex sua potentia activa, quam ex nihili potentia objectiva, et quasi passiva creatura producere credent» (A, 2, 1, p. 14). Vi sono dunque precise ragioni teologiche che fanno evitare al giovane Leibniz ogni eccesso di vitalismo (la lettera al Thomasius paragona il vitalismo rinascimentale al paganesimo) e di divinizzazione della natura, mantenendo quest'ultima nel quadro del meccanicismo. Su Sennert e le analogie e differenze tra la sua posizione e quella leibniziana, si vedano le mie note in F. Piro, *Varietas identitate compensata*, cit., pp. 81-82.

¹²⁴ Il termine «indivisibile» fa il suo ingresso già nella lettera a Jakob Thomasius dell'aprile 1669: «Ex his jam patet cur forma substantiali consistat in indivisibili...» (A, 2, 1, p. 18). Leibniz però non cita ancora la *geometria indivisibilium* di Bonaventura Cavalieri che sarà il suo punto di riferimento nella *Theoria Motus Abstracti*, né cita altre fonti. È probabile che, oltre a Cavalieri, egli conosca anche le correnti «zenoniste» della Scolastica moderna, da Oviedo a Arriaga, che usano anch'essi la terminologia degli «indivisibili» oltre che dei «punti». Cfr P. Beeley, *Kontinuität und Mechanismus*,

abbiamo dunque un ulteriore tassello e cioè:

(v) al livello dei corpi inanimati, le forme sostanziali o menti contengono soltanto lo schema della generazione del moto fisico e sono rappresentabili per mezzo della geometria.

Ovviamente, tutto ciò non vale per le menti che sono effettivamente espressioni della potenza attiva di Dio e cioè per le anime che esercitano le attività immateriali del pensiero (oltre che, ovviamente, per la mente di Cristo nell'eucaristia e nell'unione ipostatica). In questo caso, il discorso di Leibniz è più tipicamente ilemorfico e sembra presupporre delle menti-anima che esercitano attività immateriali e che, al tempo stesso, imprimono moto alla materia circostante (ovvero alle «menti» dei corpi non animati). Vi è però anche un ulteriore problema, molto delicato, che Leibniz si pone:

Ma in verità, si obietterà, nella mente accadono molte cose senza moto. Come le conoscerà Dio se egli non agisce nella mente per se stessa? La risposta è che la mente non si muove, ma tutte le sue azioni avvengono insieme con il moto dei corpi ai quali è unita e dai quali Dio conosce le sue azioni (...)¹²⁵.

Il dubbio che Leibniz solleva prova che egli non è ancora in possesso di nulla di analogo alla teoria dei concetti completi, la quale lo avrebbe esentato dal dubbio che Dio possa non avere i mezzi per conoscere gli stati intimi della mente. Ma ancor più interessante è la risposta che implica: (i) che si danno «corpuscoli mentali»; (ii) che tutte le attività di questi corpuscoli (anche quelle più intime) sono perfettamente rispecchiate dalla materia alla quale sono più strettamente uniti (si potrebbe dire, i corpuscoli della massa cerebrale). A questo punto, la domanda ovvia è come possa mai avvenire questa corrispondenza. In base a quale concetto si può unificare pensiero e moto?

Sulla base di queste premesse, si può stabilire quale sia la risposta alla quale Leibniz arriva nel biennio 1670-1671. In questo periodo, il termine di «forma sostanziale» si eclissa mentre resta quello di «mente», interpretata a sua volta a partire da quello di indivisibile o di punto. Se Hobbes aveva concepito il

cit., pp. 297-305 e per la lunga fortuna dello zenonismo nel Seicento e per molte dottrine che appaiono non prive di analogie con quelle sostenute da Leibniz, cfr P. Rossi, *Le sterminate antichità*, Firenze, La Nuova Italia, edizione ampliata 1999.

¹²⁵ A, 6, 1, p. 535. Leibniz aggiunge che i diavoli non conoscono le azioni delle menti perché «non penetrant in interiora, sed tantum superficiem Corpuscolorum mentalium». Quanto al dubbio che Dio possa non conoscere le azioni intime della mente, si spiega forse con altri passi in cui il Leibniz del 1668-1669 enfatizza la libertà della mente stessa: «Mentium Libertas, Corporum Necessitas. Contra Praedeterminatores illic, et Durandum hic» (1668-1669: A, 6, 1, p. 496); «...origo primae Mentis ex DEO, eductae ex potentia activa, origo primi corporis ex nihilo, educti ex potentia obiectiva» (nota alla stessa pagina). Il Leibniz del 1668-1669 sembra più prossimo a un dualismo mente/corpo di quanto non lo sia quello del 1670-1671. Ma, d'altro lato, è già evidente che egli continua a concepire le menti come istanziate nello spazio, come «corpuscoli».

punto come un «indiviso», Leibniz insiste invece sul fatto che si danno *realmente* indivisibili in atto nel continuo fisico. Il problema è che cosa facciano e la risposta di Leibniz è chiara: essi si costituiscono nell'istante in cui in un dato punto dello spazio si incontrano sollecitazioni al moto diverse (i *conatus* hobbesiani) e ciò che contengono è la potenza di moto futuro che nasce dalla loro composizione¹²⁶. Detto in breve, ciò vuol dire che vi è un solo momento in cui il corpo *agisce* ed è esattamente nell'*istante* della composizione dei moti. Riassumendo, vi è un solo caso in cui il corpo fisico riesce a essere causalmente autosufficiente (cioè ad avere l'attributo tipico di una sostanza) ed è quello che, in linguaggio hobbesiano, è il momento in cui il nuovo moto si genera dalla combinazione di tutti gli impulsi in una nuova «causa integra». Ecco dunque come Leibniz adegua in effetti la sua concezione ancora hobbesiana della causalità e la sua teoria delle menti-principio di azione.

Ovviamente, non è che il discorso leibniziano si fermi qui. Tutta la teoria della *realità* dei punti serve da piedistallo per stabilire la possibilità di «menti durevoli» e cioè di soggetti persistentemente autocausali. Si spiega così perché il passo più noto della *Theoria Motus Abstracti* affermi:

Nessun conato senza moto dura più di un momento, se non nelle menti. Infatti, ciò che nel momento è il conato, nel tempo è il moto corporeo. Qui si apre la porta per proseguire fino alla vera distinzione di corpo e mente, finora non esplicita da alcuno. Ogni corpo infatti è una mente momentanea o *priva di ricordo*, perché non può ritenere il proprio conato e quello contrario aldilà del momento. Perché infatti vi sia la *sensazione* e il *piacere* e il *dolore*, senza i quali non vi è sensazione, è necessaria l'azione e la reazione di due cose, la comparazione e la successiva armonia. Perché il corpo manca di memoria, manca di sensazione delle proprie azioni e passioni, manca di ricordo¹²⁷.

Anche questo passo ha un preciso legame con i testi di Hobbes, anche se meno riconoscibile. Nel capitolo 25 del *De Corpore*, Hobbes aveva infatti spiegato che la sensazione presuppone la persistenza dei fantasmi nella memoria e che dunque essa è possibile solo per i corpi organici, ma aveva altresì concesso (presumibilmente in un tardivo omaggio alle tradizioni vitalistiche del pensiero rinascimentale) che si potrebbe anche dire che il corpo che reagisce ha una sensazione istantanea¹²⁸. Come si vede, Leibniz fa della sensazione istantanea una «mente» momentanea, per differenziarla invece dalla mente durevole che

¹²⁶ Infatti gli indivisibili leibniziani sono maggiori o minori gli uni degli altri e hanno parti, anche se indistanti (*Theoria Motus Abstracti*, fundamenta 1-5 e 13-15; A, 6, 2, p. 264). Il riferimento antitetico è Thomas Hobbes, *De Corpore*, III, 15 (*Opera Latina*, ed. Molesworth cit., p. 177). Cfr al proposito l'attento commento di P. Beeley, *Kontinuität und Mechanismus*, cit., pp. 245-254 e *passim*.

¹²⁷ *Theoria Motus Abstracti*, fundamentum 17 (A, 6, 2, p. 266). Sulle differenze tra la nozione di *conatus* in Leibniz e in Hobbes, cfr oltre agli studi già citati H. R. Bernstein, *Conatus, Hobbes and the Young Leibniz*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 11 (1980), pp. 25-37.

¹²⁸ *De Corpore*, cap. 25, § 5. Sulle ascendenze rinascimentali di molti temi del naturalismo hobbesiano, cfr C. Leijenhorst, *Hobbes and Fracastoro*, in «Hobbes Studies» 9 (1996), pp. 98-128.

invece «ritiene» in se stessa i propri precedenti stati (senza bisogno di supporti organici, o almeno il testo non li menziona) e li confronta tra loro, generando così la sensazione. Il che costituisce una sorta di reinterpretazione spiritualizzante (visibilmente ispirata all'agostinismo) della teoria hobbesiana della *reactio durans* come base della sensazione.

Questa variante «animistica» della fisica del *conatus* ha però due funzioni. Essa non serve soltanto ad animare, in qualche misura, la natura e a suggerire che si danno entità che hanno una continuità di azione. Essa serve anche per stabilire una ipotetica base per una «scienza della mente» che risolva i problemi che Cartesio non ha saputo risolvere:

Mostrerò anzi prima o poi che quasi tutto ciò che ci stupisce nelle menti nasce da questi miracoli degli indivisibili, il che non so se qualcun altro abbia mai compreso. Infatti anche quel grandissimo Cartesio non spiega mai più diffusamente che cosa sia lo stesso pensare. Io, così come spiego ciò che riguarda il corpo con spazi e moti, così ritengo che vada spiegato ciò che riguarda la mente con punti e conati¹²⁹.

Come Hobbes ha scritto gli *Elementa de corpore*, così Leibniz pianifica (senza realizzare) la stesura degli *Elementa de mente* (o *de mente et de corpore*). Questa precoce ostilità verso il dualismo cartesiano anticipa (o presumibilmente accompagna) il sorgere dell'ostilità verso quell'altra forma di dualismo che consiste nella contrapposizione del *liberum arbitrium indifferentiae* alla necessità naturale, cioè verso il molinismo. È a partire dall'identificazione di questi avversari che i rapporti privilegiati con il pur pericolosissimo Hobbes divengono più chiari.

Ma a questo punto la domanda ovvia è: *quanta* autosufficienza causale ha la «mente» durevole che ritiene i *conatus* nel punto? Personalmente, credo che essa *non* abbia una autosufficienza causale assoluta. La domanda-chiave è infatti come la mente durevole si metta in relazione con il suo esterno. Ora, è proprio su questo punto che la nozione di *conatus* si rivela estremamente scivolosa e ambigua. Come altri filosofi seicenteschi e primo-settecenteschi, Leibniz subisce una vistosa fascinazione di questo concetto e si può dire che la sua chiave di lettura nasca dalla sistematica integrazione tra il capitolo 15 del *De Corpore* hobbesiano (quello dedicato alle leggi fisiche) e il capitolo 25 (quello dedicato alla sensazione). Il *conatus* è *initium, penetratio, unio* – recita la lettera a Hobbes del 1670 – ed è cioè sia il principio del movimento, sia la condizione di possibilità dell'interazione e dell'urto (che implica appunto la «penetrazione»),

¹²⁹ Lettera a Lambert van Velthuysen, maggio 1671 (A, 2, 1, p. 97). La stessa tesi è nella lettera-saggio a Johann Friedrich *De usu et necessitate demonstrationum immortalitatis animae* dello stesso anno (A, 2, 1, p. 112 e sgg.), in particolare vedi: «Mihi igitur animus est componere Elementa de Mente, quemadmodum Euclides de Magnitudine et Figura, et Hobbis de Corpore seu Motu fecit» (p. 114).

sia infine la condizione di possibilità di corpi coesi e compatti. Ma, allo stesso tempo, il *conatus* è una sorta di quantità minima di informazione che fa da base a tutti gli stati mentali che la mente genera composizionalmente a partire dai *conatus* stessi:

La ritenzione di tutti i conati, anzi delle comparazioni tra essi, vale a dire di tutti gli stati precedenti: questo costituisce la mente¹³⁰.

In breve, il *conatus* viene inteso sia come moto incipiente sia come «piccola percezione». Se tagliassimo il nodo, se cioè ipotizzassimo che il giovane Leibniz intende il *conatus* essenzialmente come piccola percezione e non come qualcosa di omogeneo al «moto» fisico, allora arriveremmo a una dottrina di menti-sostanza che si percepiscono spontaneamente le une con le altre e dunque a una versione anticipata della «armonia prestabilita»¹³¹. Ma Leibniz compie questo passaggio? Il fatto che, per tutta la durata della fase maguntina, tutte le menti-punto continuano ad essere situate *nello spazio* (inteso come spazio assoluto) getta ampi dubbi su questa possibilità.

È dubbio anche che il Leibniz del 1671 *volesse* arrivare effettivamente a una teoria dell'autosufficienza totale della mente-anima. Se guardiamo ai suoi scritti di questa fase, infatti, è vero che si insiste sull'*indistruttibilità* dell'anima e sulla sua perpetua prosecuzione delle proprie attività. Ma è anche vero che si dà un'asimmetria, perché Leibniz suppone che la mente-anima sia *generata fisicamente* da altre menti-anime e non *creata* direttamente da Dio. Egli aderisce infatti alla teoria traduciana di Agostino e non alla tesi della creazione simultanea di tutte le anime all'inizio dei tempi che gli sarà consueta nella maturità. Ma vi è di più. Vi è infatti perlomeno un frammento nel quale Leibniz si pone anche il problema di come la prima mente finita possa essersi generata fisicamente dal concorso dei moti dell'universo¹³².

¹³⁰ Note per gli *Elementa de mente*, 1671 (A, 6, 2, pp. 284-285).

¹³¹ Questo è ciò che suggerisce, coerentemente con la sua interpretazione, Christia Mercer. Secondo Mercer, Leibniz avrebbe stabilito qualcosa di molto simile all'armonia prestabilita subito dopo la *Hypothesis Physica Nova*. Infatti in testi del 1671 come il *De resurrectione corporum* (A, 2, 1, pp. 115 e sgg.), Leibniz ipotizza che esista una «diffusione» delle operazioni della mente-anima nel corpo organico che le è connesso e questo sembra effettivamente inspiegabile nei termini della fisica dei *conatus* (Ch. Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, cit., pp. 331-340). Tuttavia, se si deve riconoscere che Leibniz pone un problema nuovo e di fatto irrisolvibile alla luce della sua fisica del 1670-1671, bisogna anche notare che egli continua a parlare dello «Spiritus subtilis» che ordina il corpo organico come di un'entità che «motum exercet» (A, 2, 1, p. 116). Non escluderei dunque che Leibniz consideri possibile spiegare la costituzione del corpo organico ricorrendo a modelli tratti dalla sua «fisica concreta». Ancora nel 1676 lo spirito che si diffonde nel corpo viene interpretato come una *Vis Plastica* (A, 6, 3, pp. 478-479) e il corpo organico viene messo in analogia con un sistema di moti vorticosi (A, 6, 3, p. 480).

¹³² Note per gli *Elementa de mente*, 1671: A, 6, 2, pp. 284-285.

Tutto ciò sembra fare pensare a una «mente durevole» concepita come un sistema dotato di *forte* capacità di autoregolazione interna, ma non *autosufficiente* in tutti i sensi¹³³. All'altezza del 1671, questa apparente stranezza potrebbe essere spiegata in termini di analogia tra le capacità della mente-anima e la più mirabile tra le qualità dei corpi fisici, cioè l'*elasticità*. Per Leibniz, i corpi elastici sono quelli che – in virtù dei mirabili artifici dell'opera di Dio dei quali discuteremo di qui a poco – sono organizzati a molteplici livelli (come successioni discendenti di sistemi di corpuscoli) e che ricevono proprio da questa complessità interna le risorse per restaurare la loro forma dopo gli urti e per cambiare direzione del moto quando trovino ostacoli sul loro cammino¹³⁴. Ora, la mente-anima del giovane Leibniz ha queste capacità in modo ancora più intenso proprio perché è *anch'essa* un sistema complesso e organizzato (un piccolo mondo) ma *tutto* sviluppato all'interno di un *solo* punto. In breve, all'altezza del 1671, Leibniz non sembra ancora avere modo di integrare *continuità dell'azione* e *auto-sufficienza causale* e pertanto, allorché privilegia la prima, deve interpretarla in termini di processi omeostatici e non di processi autopoietici, in termini di prestazioni di un sistema “aperto” e non di un sistema “chiuso”.

Beninteso, se si segnalano questi punti di difficoltà non è per fare della metafisica del moto del periodo 1668-1672 un episodio insignificante. Si tratta invece di un episodio interessantissimo, ma proprio a condizione che non vi si cerchi di trovarvi una monadologia già completa. Ciò che esso ci mostra è infatti quanto lungo e complicato sia stato il percorso verso la metafisica delle monadi e quante strade Leibniz abbia percorso e scartato prima di arrivarvi. Non è detto, tra l'altro, che la prospettiva del Leibniz del 1671 non riceva un certo fascino proprio da ciò che la *differenzia* dalla metafisica delle monadi. Una metafisica che interpreta l'universo come successione di mutamenti che danno vita ad entità in genere effimere, con l'eccezione di alcune di esse che godono della proprietà (senz'altro eccezionale, forse però generatasi naturalmente) di mantenere la memoria dei precedenti stati e di mantenere per questa via una continuità dinamica nelle proprie prestazioni, non è una metafisica in se

¹³³ L'interpretazione che Leibniz dà degli affetti nella *Confessio Philosophi* conferma l'ipotesi che egli ammettesse una spontaneità non-totale, che non impedisce la passività dei primi moti: «...affectus quoque et motus primi tolli non possunt, at contrariis affectibus elidi possunt» (*Confessio Philosophi*: A, 6, 3, p. 141). Ovviamente, questo di per sé prova poco, perché anche il Leibniz maturo potrebbe dire la stessa cosa. Ma continuo a ritenere valida la tesi che il *sentire* del 1671 sia anche causalmente determinato dall'esterno, sostenuta in F. Piro, *Varietas identitate compensata*, cit., pp. 129-130.

¹³⁴ Leibniz mette in esplicita analogia le prestazioni dei corpi elastici e quelli delle menti-anima nei saggi del 1671. Cfr per esempio: «...effecit tamen DEUS, addito aethere seu spiritu universali, ut omnia in corporibus ut in mentibus evenirent» (A, 6, 1, p. 480). L'analogia è reciproca perché qui Leibniz sta descrivendo le regole di composizione degli affetti nell'anima e sta spiegando come esse siano da mettere in analogia con quelle dell'urto tra corpi elastici.

spregevole. Semplicemente, è una metafisica che non dà un'interpretazione della sostanzialità dell'anima sufficientemente forte, il che è presumibilmente il difetto fondamentale che Leibniz vi troverà quando diverrà pressante il confronto con Spinoza.

Ma vi è indubbiamente in questa dottrina anche un errore che Leibniz giudicò puramente *logico* e quest'errore concerne l'accezione realistica che Leibniz dà al concetto di *moto*. Se il moto, in quanto mutamento, implica il passaggio da una posizione all'altra, si potrà mai concepire uno *status* nel quale queste due determinazioni contraddittorie convivano? È pensabile cioè uno *status mutationis*? Evidentemente, Leibniz sta qui focalizzando – in un momento in cui ha già sostituito la geometria degli indivisibili con i concetti del calcolo infinitesimale – l'erroneità logica della sua dottrina degli «indivisibili» che aveva l'ambizione di dare un'espressione precisa e puntuale al mutamento stesso. Ma è chiaro che, a rigore, l'idea di uno stato di mutamento urta contro i paradossi di Zenone e che il passaggio di un corpo da una posizione spaziale a un'altra è irrapresentabile. Leibniz propone così di definire il movimento non tanto come una *mutatio spatii*, ma piuttosto come una «transcreazione» nella quale Dio annichila un corpo in un posto e lo crea nuovamente in un altro¹³⁵. Questa concezione è senz'altro coerente con il teocentrismo di Leibniz e con le speculazioni degli «ermetici» e dei «pitagorici» alle quali si richiama. La «transcreazione» tornerà, almeno a titolo di ipotesi, in molti scritti successivi di Leibniz. Ma essa costituisce innanzitutto il segnale della scoperta della necessità di differenziare radicalmente *moto* e *azione*. Il testo del 1676 ritorna costantemente su questo punto, teorizzando l'inattività totale del corpo¹³⁶. Ma la questione di fondo riguarda non semplicemente il corpo, ma il moto. Progressivamente Leibniz scoprirà che si tratta di un fenomeno, così come lo è anche il corpo che ne è il soggetto¹³⁷. A loro volta, *conatus* e *impetus*, come tutti i concetti della cinematica, sono senz'altro legittime idealizzazioni matematiche dei fenomeni, ma non strati ultimi della realtà come aveva ritenuto il giovane

¹³⁵ *Pacidius Philalethi*, 1676: «mobile E cum aliquando in loco A fuerit, extingui et anihilari, et in B momento post iterum emergere ac recreari; quod motus possimus dicere transcreationem» (A, 6, 3, p. 577).

¹³⁶ «...hic demonstratur corpora cum in motu sunt non agere (...) nullum est momentum mutationis commune utrique statui, itaque nec ullus status est mutationis; sed aggregatum tantum duorum statuum veteris et novi; itaque nec status actionis est in corpore; seu nullum potest assignari momentum quo agat, nam corpus movendo ageret et agendo mutaretur seu pateretur, at nullum est momentum passionis seu mutationis vel motus in corpore. Itaque actio in corpore non nisi per aversionem quandam intelligi potest» (A, 6, 3, p. 566).

¹³⁷ L'interpretazione fenomenistica del corpo e del moto si annuncia in frammenti come *Distinctio mentis et corporis* del 1677-1678 (A, 6, 4 B, p. 1638 = Grua, p. 511), ma su questa tesi restano ondeggiamenti che scompaiono solo dopo il 1680: cfr in particolare i tre brevi scritti contenuti in A, 6, 4B, pp. 1463-1465.

Leibniz. Il moto – che è un fenomeno – e l'azione – che resta, come nei primi scritti, l'attributo costitutivo delle sostanze – disgiungono così i loro destini. Il che permette sicuramente una migliore convivenza tra fisica e metafisica all'interno del discorso di Leibniz. Ma tutto ciò ha un importante sottinteso: non si danno eventi o mutamenti (eventi) *non interpretati*, che non siano cioè modificazioni di qualche percipiente. Il mutamento può essere concepito solo quando sia omogeneo a un continuo, quando sia una variazione di stato o un tassello di una data successione. È su questa base che si costituisce la dottrina della percezione e della modificazione delle sostanze del Leibniz maturo.

5. *La contingenza e il primo principio di ragione*

Ma la nostra storia non è ancora finita perché vi è, come si è detto, anche un altro livello importante del confronto di Leibniz con i filosofi meccanicisti. È il livello della «fisica concreta», nel quale ciò che conta è il rapporto tra cause efficienti e cause finali. Come si ricorderà, vi erano tre problemi fondamentali che Leibniz riteneva irrisolvibili da un punto di vista strettamente corpuscolaristico: coesione, resistenza al moto, elasticità. Ora, la fisica degli indivisibili permette di risolvere i primi due, ma *non* il terzo. Il che ha un valore strategico nell'orizzonte del discorso di Leibniz perché egli è convinto che *solo* i corpi elastici possano giustificare l'eguaglianza di angolo d'incidenza e riflessione (stabilita da Cartesio, Digby, Hobbes) e le leggi dell'urto di Wren e Huygens. In entrambi i casi, l'errore consiste nel credere geometricamente *necessario* ciò che è soltanto *contingente*. L'elasticità infatti non è una proprietà essenziale dei corpi, pur essendo universalmente diffusa. Essa sorge soltanto a partire dal fatto che Dio ha *voluto* creare un sistema del mondo in cui il moto vorticoso dell'etere (generato a sua volta dalla rotazione su se stesso del sole) produce continuamente corpuscoli dotati di un proprio moto (*bullulae*) e che questi corpuscoli dotati di un proprio moto entrano nella costituzione di tutti i corpi fisici, facendo di ogni corpo un mondo in miniatura, un sistema di corpuscoli che si urtano incessantemente¹³⁸. Questa concezione permette al giovane Leibniz di separare nettamente il dominio della foronomia astratta, dal dominio della cosmologia, che implica necessariamente il ricorso a «cause finali» per ricostruire l'ordinamento sistematico del reale. Se l'elasticità è una virtù così importante, è infatti perché in sua assenza risulterebbero impossibile i corpi organici e addirittura le leggi della riflessione e della rifrazione che sono alla base della sensazione.

È dunque sul terreno della «fisica concreta» che avviene in realtà la resa

¹³⁸ *Theoria Motus Concreti*, § 21 e 22 (A, 6, 2, pp. 228-230).

dei conti di Leibniz con Hobbes e, più in generale, con l'approccio meccanicistico. Ma questa resa dei conti costituisce anche la prima formulazione di una dottrina della contingenza. Tutta la *Hypothesis Physica Nova* presuppone infatti una metodologia basata sul confronto tra ipotesi «astratte» (cioè controfattuali) e realtà di fatto. La conoscenza delle vere cause non può procedere che da un'analisi di questo tipo. Per comprendere quanto decisiva (*sine qua non*) sia l'elasticità per la costituzione delle regolarità fisiche, occorre partire dall'analisi delle conseguenze logiche di un'ipotesi che non la presupponga. Ecco perché la filosofia di Leibniz ha bisogno di stabilire la possibilità di ogni ente di cui sia data una intelligibilità «chiara e distinta» e si oppone frontalmente alla riduzione della *potentia* alla *causa* postulata da Hobbes¹³⁹. È su questa base che, nella successiva *Confessio Philosophi* (1672-1673) effettuerà la distinzione tra *necessarium* e *necessarium per accidens* e, correlativamente, tra *impossibile per se* e *impossibile per accidens*.

Sembrerebbe dunque che, almeno in questo caso, Leibniz sia rapidamente arrivato a esiti che saranno mantenuti senza modificazioni anche in seguito. Ma non è così. Vi è infatti un visibile punto di divergenza tra lo schema fisico della *Hypothesis Physica Nova* e quello della dottrina leibniziana della maturità. Nelle formulazioni della prima fisica leibniziana, l'urto elastico non è semplicemente un'applicazione del principio di conservazione della Forza Viva. È viceversa la conservazione della «efficacia del moto» (la futura Forza Viva) a dipendere dalla presenza di fatto di corpi elastici e a costituire pertanto una mera regolarità empirica. In breve, la fisica del 1671 non è ancora in grado di stabilire l'universalità del principio di conservazione della Forza viva. Questo è un altro nodo che verrà a galla negli scritti parigini del 1676, quando Leibniz si accorgerà che la conservazione della quantità definita dal prodotto della massa per il quadrato della velocità è una legge di carattere assolutamente generale in natura¹⁴⁰. Ciò potrebbe apparire come un errore secondario, di natura puramente tecnica. Ma esso ci mostra un problema strutturale. Nel primo Leibniz, non esiste ancora una teoria della contingenza delle *leggi* fisiche, ma una teoria della contingenza degli *stati* fisici. È vero che un ruolo centrale della teoria è giocato da proprietà o disposizioni stabili che modificano le regole del «bruto» meccanismo, come ad esempio l'elasticità (e, nel caso delle menti, la misteriosa capacità ritentiva). Ma è anche vero che, almeno nel primo caso, siamo sicuri

¹³⁹ Ancor più decisivo per la fissazione della teoria dei possibili non attuati è poi lo *Specimen Demonstrationum Rerum Corporearum* del 1671 che stabilisce la possibilità teorica dello spazio vuoto sulla base della distinzione con cui riusciamo a concepire uno spazio senza corpi (A, 6, 2, pp. 305-306). È ironico notare che uno dei primi esempi di «possibili non attuati» discusso da Leibniz è però proprio il caso del vuoto spaziale, in seguito retrocesso a esempio di nozione immaginaria che non potrebbe essere istanziata in alcun mondo possibile.

¹⁴⁰ «Ergo non Elaterium, sed haec conservatio quantitatis est vera causa generalis» (A, 6, 3, p. 468).

che queste proprietà sono rese necessarie in virtù della causalità meccanica stessa, una volta dato lo stato iniziale del sistema del mondo.

Ora, un modello di contingenza di questo tipo ha una ovvia peculiarità. Il sistema resta contingente se è contingente il suo primo passo. Ora, fintantoché si tratta di confrontare le proprietà della materia in astratto e le proprietà della materia in concreto, non vi è dubbio che il primo passo – lo stato iniziale dell’universo – sia del tutto indeducibile e contingente. Ma le cose cambiano se ci spostiamo da una prospettiva *fisica* a una prospettiva *teologica*.

Come abbiamo visto, nel 1671-1672, Leibniz inizia a considerare il detto *Nihil est sine ratione, seu quicquid est habet rationem sufficientem* come una verità *necessaria* o almeno – conformemente a uno schema argomentativo anti-scettico che si ritrova già nei testi di Sforza Pallavicino e di Hobbes – come un assunto così indispensabile per il corretto funzionamento della ragione umana che il dubitarne sarebbe letteralmente impossibile¹⁴¹. Ma è facile notare che il *PRS(1)* presuppone la combinazione sistematica di due tesi *diverse*. La prima è che l’esistenza di ogni contingente presuppone quella dell’ente necessario, cioè lo schema argomentativo della prova cosmologica dell’esistenza di Dio *a contingentia rerum*. La seconda è che ogni ente o evento può essere reso intelligibile solo all’interno della rete delle dipendenze causali che strutturano il mondo come sistema, cioè il modello delle «essenze-numero». Ora questa seconda tesi è necessaria o contingente?

È presumibile, anche se non dimostrabile, che il Leibniz pre-1671 avrebbe optato per la contingenza della seconda tesi. Nulla infatti sembra impedire che le affermazioni di Leibniz sulla razionalità della natura siano intese come espressione di una linea “volontaristico-moderata” che sarebbe in fondo una legittima erede dell’occamismo e della sua fiducia nella costanza e nella fondamentale saggezza del Dio creatore e artefice. Ma l’assunzione del *PRS(1)* a principio basilare di tutto «ciò che esiste» implica una risposta molto più forte. La lettera a Magnus Wedderkopf del 1671 e la *Confessio Philosophi* del 1672-1673 concordano nel considerare le *idee* (le essenze-numero) come oggetti dell’*intelletto* divino, non della sua *volontà*, nonché nell’affermare che l’armonia sussistente tra tali idee è la *ratio* della volontà di Dio di creare il nostro mondo. In breve, il Principio di Ragione non *dipende* dalla volontà di Dio e anzi *si applica* alla volontà di Dio stesso. Esso ha dunque una validità incondizionata.

Per quali motivi Leibniz scelse proprio una teologia così «intellettualistica»? Gli scritti tra il 1670 e il 1671 segnalano una concomitanza della formazione di questa teologia con l’apertura delle ostilità nei confronti di Hobbes sotto il profilo dei fondamenti dell’etica e del diritto. La grande cura con

¹⁴¹ Leibniz parte dalla *curiositas* tipica del genere umano per mostrare che il Principio di Ragione ci è istintivo (A, 6, 3, p. 118). L’argomento era già stato usato da Hobbes (*Leviathan*, I, § 11) così come da Sforza Pallavicino (*Philosophia Moralis*, ed.cit., II, § 32, pp. 122-123).

cui il Leibniz dei primi anni '70 specifica che anche i precetti di giustizia sono fondati sull'armonia e sulle verità eterne (e sono pertanto validi anche per Dio) ha un ovvio significato di contrapposizione alla fondazione volontaristica della legge proposta da Hobbes¹⁴². Ma vi è ancora un ulteriore elemento, forse quello decisivo. Come si è già sottolineato, gli anni in cui si costituisce il *PRS(1)* sono anche quelli in cui fa una prima comparsa – nel contesto del programma leibniziano di conciliazione inter-ecclesiale – la questione della libertà dell'arbitrio e cioè della *indifferentia voluntatis*. Ora, come si è già detto, Leibniz è fermamente ostile al molinismo. Ecco dunque che queste due contrastanti esigenze – contrapposizione al volontarismo teologico per i suoi esiti relativistici sul piano morale, contrapposizione all'arbitrarismo antropologico per i suoi rischi pelagiani – si condensano in un'unica quanto ambigua formula: non esiste *alcuna* volontà che non dipenda dall'intelletto *in quanto* non esiste alcuna volontà che possa sottrarsi al Principio di Ragion Sufficiente.

A prima vista, questa teologia sembrerebbe semplicemente offrire un bastione più saldo all'approccio teleologico adottato da Leibniz. Finora, esso aveva dovuto essere difeso con un metodo *a posteriori* che imponeva di partire dall'analisi di qualche fenomeno fisico non giustificato dalle teorie meccanicistiche per arrivare alla volontà armoniosa di Dio. Mentre invece ora viene stabilito su basi strettamente teologico-razionali che il mondo non può che essere un sistema armonioso, simmetrico, regolare, che soddisfa i precetti della *scientia civilis* così come quelli della razionalità matematica. Ma il prezzo è che ora il primo passo della serie – il decreto divino sull'ordine delle cose – diviene esso stesso un tassello della catena delle ragioni. L'unico punto al quale ci si potrà fermare è l'armonia delle idee-numero, che è a sua volta espressione della eterna essenza di Dio. Ma allora che cosa impedisce di considerare *necessario* il decreto di Dio e dunque tutto ciò che da esso deriva – cioè ogni cosa?

L'esito a cui Leibniz approda nei primi anni '70 sembra costituire per molti versi una sorta di paradosso storico. Come abbiamo visto, il *PRS(1)* nasce come tentativo di dare universale applicazione al paradigma della *causa totalis*, che era sorto all'interno di teologie fortemente volontaristiche. Ma questo tentativo approda a una rimessa in questione dello stesso presupposto di partenza, cioè della definizione della volontà di Dio come «causa contingente» che può causare e non causare. Il che sembra comportare il rischio di un regresso a una concezione della causalità che si potrebbe chiamare di tipo “esplicativo” o circolare: la Causa e il Causato sono simmetricamente necessari

¹⁴² Il passo che segnala l'entrata in crisi del volontarismo del primo Leibniz, sia teologico che giuridico, e la sua incipiente sostituzione con una teoria intellettualistica è A, 6, 1, p. 438. Si veda l'analisi che ne ho proposto in F. Piro, *Leibniz and Ethics: the years 1669-1671*, in S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht, Kluwer 1999, pp. 147-167.

l'uno all'altra. Questo mondo è necessario in base alla volontà di Dio, la volontà di Dio è necessaria in base alla perfezione ideale di questo mondo. E in effetti, in tutto il corso degli anni '70, Leibniz sembra rischiare di giungere a una totale e reciproca identificazione tra i concetti di necessità e perfezione. Si ricorderà con quanta forza Duns Scoto avesse contestato questa identificazione tipica delle metafisiche del *kosmos*, da Aristotele a Avicenna. «Quo major necessitas, eo major perfectio» scrive invece Leibniz nel 1677, citando un passo del grande aristotelico rinascimentale Giulio Cesare Scaligero, il quale stava appunto difendendo la *necessitas* contro i teologi i quali «abusi sunt hac voce, ut eam a Deo excluderent»¹⁴³.

Tuttavia, queste riemergenze di *topoi* schiettamente neoplatonici, mediati presumibilmente dal naturalismo rinascimentale e dalle sue scie seicentesche – pur essendo utili per comprendere molti aspetti dell'itinerario teorico leibniziano, per esempio l'atteggiamento di vivissimo interesse nei confronti di Spinoza negli anni 1675-1676 – non debbono condurci fuori strada. Ciò che Leibniz cerca insistentemente è quello che si potrebbe definire come un *tertium datur* tra il modello “esplicativo” di causalità (che presuppone appunto la reciproca necessità di causa e causato) e il modello della *causa contingens* tradizionale, che eccede in asimmetria e rende insicura e imprevedibile l'azione di Dio. Si spiega così l'insistente ritorno sul tema dei «possibili non attuati», che sono ormai il perno centrale – ma sarebbe meglio dire l'*unico* perno – nella difesa della contingenza del reale.

Ma basta la tesi che i possibili non attuati restano possibili, in quanto logicamente non-contraddittori, a garantire la contingenza del reale? Nella *Confessio Philosophi* e in molti testi successivi, si assume di sì. In altri testi, però, Leibniz si mostra insoddisfatto di questa soluzione perché ne sospetta la circolarità. In quale senso, possono essere «possibili» degli oggetti che, in quanto imperfetti, Dio non potrebbe mai volere? Se non hanno alcuna relazione con l'esistenza, i possibili non sono più tali¹⁴⁴. Perché Leibniz ondeggia tra queste due posizioni?

¹⁴³ La tesi di Scaligero è citata nel corso della polemica con Niels Stensen nel 1677. Leibniz sta facendo riferimento a un passo del *De causis linguae latinae*, cap. 176, in cui è scritto: «...est namque Necessee, quod nec esse aliter potest. Theologi autem abusi sunt hac voce, ut eam a Deo excluderent: quasi idem esset necessee, et coactum: at enimvero ipsis ut libet: vocis vero ratio est perfectio, contingens enim pertinet ad imperfectionem» (Iulius Caesar Scaligerus, *De causis linguae latinae*, Lugduni apud S. Gryphium 1540, p. 324).

¹⁴⁴ Questa divergenza teorica continua ancora nel corso degli anni '80. In alcuni frammenti, Leibniz sostiene una posizione che, con Adams, potremmo chiamare dei puri possibili *per se* (cfr R. M. Adams, *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, cit., pp. 12-15). Vale a dire: anche se la scelta di Dio è necessaria, nondimeno i possibili da lui esclusi restano tali perché la sola non-contraddizione logica basta a stabilire la possibilità. Così per esempio Il *De libertate et necessitate* (A, 6, 4 B, pp. 1446-1448 = Grua, pp. 287-291). La tesi che i possibili non attuati debbono avere invece un qualche rapporto almeno virtuale con l'esistenza è invece in A, 6, 4 B, pp. 1451-1452, e in A, 6, 4 B, p. 1460.

Allorché Leibniz crea la sua metodologia della conoscenza della natura per mezzo di controfattuali, il problema di stabilire quali sarebbero stati i comportamenti dei corpi in condizioni irreali non gli crea sostanziali difficoltà. Partendo dall'ipotesi che i corpi siano oggetti *essenzialmente* spaziali, tutto ciò che è coerentemente deducibile da tale essenza spaziale e dalle leggi della matematica, è in se possibile. In una certa misura, questa posizione resta fedele al principio aristotelico secondo il quale la materia è il «sostrato della possibilità». Il problema sorge invece quando non abbiamo più questo riferimento e dobbiamo definire che cosa sarebbe «possibile» avendo come unico riferimento la potenza divina. Quale sarà il «sostrato» *a parte rei* della possibilità? L'epistemologia leibniziana resta abbastanza corrispondentistica da non potersi permettere di sorvolare su questo punto. Dobbiamo dunque supporre che il possibile sia qualcosa di diverso dall'immaginario se e solo se Dio lo pensa, ovvero se è un oggetto originario dell'intelletto divino.

Ma, a questo punto, sorge un secondo problema. Perché mai l'intelletto divino dovrebbe contenere sia la *ratio* dell'esistenza di questo mondo, sia gli oggetti che sono incompatibili con questa stessa *ratio*? Perché mai Dio dovrebbe pensare anche ciò che non potrà mai volere? Credo che sia questa la domanda implicita che spiega perché Leibniz non possa semplicemente disgiungere possibilità logica e potere causale. Egli deve arrivare invece a *invertire* il loro rapporto, sia pure su un terreno puramente «ideale». Basta la semplice non-contraddizione logica per dotare qualsiasi oggetto ideale di un *quantum* minimale di «propensione a esistere». In breve, per garantire la legittimità e produttività del ragionamento controfattuale nella scoperta delle vere cause, bisogna avere anche un'ontologia che ammetta le propensità oggettive. Per dirla in modo più leibniziano, occorre avere una dottrina della deliberazione divina.

Scheda: *Leibniz e la teoria politica di Hobbes*

Negli anni in cui viene elaborata la *Hypothesis Physica Nova*, sono anche scritti i primi saggi di teoria politica leibniziana e molti appunti e frammenti sul diritto naturale. Come è prevedibile, anche in quest'altro contesto, Hobbes costituisce uno degli avversari centrali. E qui nasce una domanda. Vi sono delle metafore che accomunano vistosamente questi due settori del lavoro teorico di Leibniz. Ma queste metafore sottendono anche un parallelismo teorico effettivo, un tratto *logicamente* comune? L'ipotesi è suggestiva, perché si tratterebbe di stabilire corrispondenze tra l'articolazione delle scienze della natura progettata da Leibniz e quella delle scienze della morale.

A prima vista, ciò che sembrerebbe accomunare i due contesti è proprio il fatto che si alternano critiche radicali (sui fondamenti) e annessioni o concessioni rispetto a singoli concetti. Riepiloghiamo. Fino al 1670, Leibniz condivide esplicitamente un punto nodale dell'impostazione hobbesiana e cioè l'interpretazione della giustizia in termini di obbedienza alla volontà del superiore. Questa concezione legalistica della giustizia viene esplicitamente adottata nel 1667, anche se viene fin dall'inizio neutralizzata nei suoi esiti relativistici attraverso l'aggiunta che il «superiore» per eccellenza è Dio e che, dunque, siamo tenuti alla *honestas* anche nei casi nei quali la legge scritta non preveda nulla o non si sia ancora costituita¹⁴⁵. Nondimeno, ciò conferma un'originaria prossimità di Leibniz al volontarismo teologico, che in seguito sarà invece considerato come la matrice di tutti i perversi errori di Hobbes e di Pufendorf (in etica) o di Cartesio (in metafisica).

Nel 1670, quest'impostazione viene rovesciata dal momento che, riconducendo la giustizia alla potenza, essa lascia indeciso che cosa i superiori siano moralmente obbligati a fare. Il caso sollevato da Leibniz è quello di un gigante che abbia il potere di distruggere il genere umano, ma egli sta ovviamente pensando sia ai superiori terreni (i sovrani) sia a Dio stesso. Poiché *anche* in questo caso deve darsi una discriminazione tra il giusto e l'ingiusto, bisogna definire la giustizia in termini di attitudine di un atto a massimizzare l'armonia possibile. Da questo momento in poi, la giustizia sarà identificata da Leibniz con l'esercizio della saggezza ovvero con una benevolenza universale conforme a ragione¹⁴⁶. Tanto in etica quanto in teologia, il «volontarismo» viene abbandonato e si costituisce un «razionalismo» fondato sull'equivalenza tra

¹⁴⁵ *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, II, 76 (A, 6, 1, p. 344).

¹⁴⁶ È il passo del 1670 già ricordato (A, 6, 1, p. 438) a segnalare il mutamento. Sull'etica dell'amore universale del giovane Leibniz rinvio, oltre che al mio F. Piro, *Leibniz and Ethics: the years 1669-1672*, cit., a R. Mulvaney, *The Early Development of Leibniz's Concept of Justice*, «Journal of the History of Ideas», 29 (1968), pp. 54-61; A. Robinet, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, puf 1994, pp. 3-40.

volontà, scelta e percezione del bene o dell'armonia. Ma, come avviene nel contesto della filosofia naturale, il dissenso sui fondamenti non impedisce invece concessioni, inglobamenti, introiezione di temi. Da buon pensatore platonico-aristotelico, Leibniz ci dice che la società politica nasce per rendere gli uomini virtuosi e felici. Ma questo *finis* ultimo non deve fare dimenticare che lo *scopus* primario è la sicurezza individuale e collettiva¹⁴⁷. Solo quando sono *extra metus*, al di fuori della paura reciproca, gli uomini possono divenire socievoli e felici.

Quest'alternanza sarebbe disarmante, ma possiamo forse cercare di individuare una struttura unitaria proprio nella metodologia che Leibniz dispiega nella filosofia naturale. Che quest'ultima abbia un valore esemplare anche rispetto al pensiero politico, lo si rileva semplicemente dal fatto che è Leibniz stesso a mettere in analogia la fisica «astratta» con lo stato di natura hobbesiano e la fisica concreta con le «leggi pubbliche» di un buon legislatore¹⁴⁸. Il punto nodale è dunque lo «stato di natura». Nella sua lettera a Hobbes del 1670, Leibniz ne caldeggia un'interpretazione strettamente teoretica: che Hobbes ammetta che si tratta di una finzione concettuale, non di un fatto storico¹⁴⁹. La *Hypothesis Physica Nova* trasforma questo suggerimento in un metodo.

Perché rifiutare l'*esistenza* dello stato di natura, se è utile come finzione teorica? Con una certa ovvietà, si può rispondere che un mondo creato da Dio non ha mai potuto conoscere situazioni nelle quali non si diano obbligazioni morali e diritti individuali. Nondimeno, Leibniz stesso rende meno significativa questa tesi dell'eterna vigenza del diritto di natura quando ammette che la società civile nasce per motivi di reciproca sicurezza tra uomini spinti dal *metus*. Ma il punto di forza della critica a Hobbes sta in un argomento *ad hominem* che troviamo spesso accennato nelle lettere del 1670-1671. Se ammettessimo che lo stato di natura si sia dato una volta, non vi sarebbe modo per uscirne. Infatti, l'unica ragione che gli immorali individui hobbesiani potrebbero avere per uscire dallo stato di natura, sarebbe il loro bisogno di sicurezza ma, allora, essi

¹⁴⁷ La distinzione tra il *finis* politico ultimo della felicità e lo *scopus* primario della sicurezza appare nel 1669, nello *Specimen Demonstrationum Politicarum* (A, 4, 1, pp. 7-8) e diviene un'osservazione abituale (per esempio: A, 6, 1, p. 446; Grua, pp. 596, 721, 763). In alcuni casi, viene ipotizzato una sorta di processo a due stadi: prima gli uomini si associano per sfuggire al *metus* reciproco, poi iniziano ad aiutarsi l'un l'altro (Grua, p. 653).

¹⁴⁸ «...sciendum est duo esse genera motuum in mundo, alia puros seu privatos, alios publicos seu a systemate affectos» (A, 6, 2, p. 314); «In statu naturae puro (ut in intermundiis Epicuri) omnia sunt bruta, conatum compositione determinantur; in statu systematico omnia videntur intelligentia quaedam fieri, miraque ratione ad harmoniae sapientiae et justitiae leges exigi...» (p. 315).

¹⁴⁹ Lettera a Hobbes, 1670: «...nec diffiteris, supposito mundi Rectore, nullum esse posse hominum statum pure naturalem, extra omnem Rempublicam, cum Deus sit omnium Monarcha communis: ac proinde non recte nonnullos hypothesibus Tuis licentiam impietatemque impingere» (A, 2, 1, pp. 56-57).

sarebbero legittimati alla defezione ogni qualvolta si dessero contingenti motivi per ritenere più sicuro e probabile l'esito del tradimento anziché la fedeltà allo Stato¹⁵⁰. In breve, Leibniz dà per scontato che, essendo la sicurezza garantita dallo Stato un fatto di probabilità più che di certezza matematica, si danno sempre circostanze in cui può convenire venire meno ai patti. Stando così le cose, Hobbes non risulta essere un teorico dello Stato assoluto, ma semmai della legittimità della ribellione e, dunque, della guerra civile permanente. Con gli strumenti dell'utilità soggettiva, non si possono costruire obbligazioni stabili.

È facile riconoscere ancora una volta la parentela di questa critica con la dimostrazione dell'impossibilità di generare corpi stabili con mezzi puramente meccanici nella *Theoria Motus Abstracti*. Ma, come si ricorderà, quest'ultima introduce a due diverse scienze: quella della mente, quella dei corpi organici e del sistema del mondo. Questa ripartizione disciplinare della risposta a Hobbes nella filosofia della natura comporta anche una parallela ripartizione nelle scienze pratiche?

La scienza pratica che si ricollega immediatamente a quella della mente è abbastanza facile a trovarsi. È la scienza del diritto naturale i cui *Elementa* – per il Leibniz del 1671 – andavano costruiti subito dopo gli *Elementa de mente*. L'intera teoria del diritto naturale costituita da Leibniz parte proprio dalla tesi che quelle spontanee propensioni all'armonia che differenziano la mente-anima dalla mente (istantanea) corporea siano anche la base degli abiti virtuosi, in particolare della virtù della giustizia. La giustizia è dunque inscritta già nella natura umana, si tratta semplicemente di illuminare le menti educandole all'uso della ragione. Tale funzione spetta – oltre che alle Chiese tradizionali, che occorre cercare di conciliare – soprattutto ai dotti e alle loro istituzioni (accademie, società scientifiche) che promuovono il perfezionamento dell'umana capacità di ragionare. Rispetto a questo piano del discorso leibniziano, la politica sembrerebbe confinata a un ruolo di tutela della sicurezza e di supporto alle istituzioni che promuovono il perfezionamento morale.

Ma a che cosa corrisponderà invece la cosmologia dell'etere in perpetua agitazione e dei corpi organici composti di altri corpi? Possibile che essa con le sue evidenti metafore politiche, non abbia una scienza pratica che le corrisponde o che le fa da analogo? Alcune misteriose allusioni del giovane Leibniz alla possibilità di schizzare la struttura di una forma statale indissolubile lasciano supporre che così non sia e che vi sia un secondo livello, più "costruttivistico",

¹⁵⁰ L'esposizione più ampia di questa critica a Hobbes si trova in una lettera del 1671 a Lambert van Velthuysen, pubblicata da I. Hein su *SL*, 22 (1990), pp. 160: «Fatetur ipse Hobbius civitatem securitatis causa ingredi homines: jus ergo suum ad omnia quae ipsis interesse securitatis videbuntur ne in statu quidem civili deponent, ur enim finem dimittant mediorum causa?». Con più asprezza, nell'aprile 1670 a Chapelain: «...Hobbes... mira calliditate simul omnia dat et adimit Reipublicae...» (A, 1, 1, p. 89) e, con analoghi toni, a Graevius, giugno 1671 (A, 1, 1, p. 154).

nella sua risposta a Hobbes¹⁵¹. Messo da parte l'impianto etico della dottrina del diritto naturale, si tratterà di costruire dal nulla un corpo politico stabile. Il modo migliore per farlo – sembra suggerire Leibniz – è di produrre corpi internamente articolati e composti, così che sia la varietà stessa dei loro legami interni a rendere più improbabile la loro dissoluzione nei casi di «urto». È facile a questo punto suggerire un parallelismo teorico con quell'altro aspetto tipico della attività leibniziana che fu il rivolgersi ai principi con progetti di riforma dei codici giuridici, nonché di iniziativa economica e manifatturiera, nonché di misure per l'assistenza sociale, nonché (immancabilmente) di creazione di istituzioni per il progresso delle scienze. In simili contesti, è infatti visibile una robusta iniezione di un'ottica «prudenziale» – di utilità e convenienza politica – all'interno del discorso leibniziano. In genere, il filosofo non si limita a ricordare ai governanti i loro doveri verso Dio e verso il genere umano, ma cerca di porsi dal punto di vista della «ragion di Stato» e delle esigenze di stabilità del potere stesso¹⁵².

A questo punto, ciò che diviene problematica è proprio la coerenza tra questi due livelli di risposta alla sfida hobbesiana. Il sospetto di chi scrive è che una coerenza effettiva *non* vi sia e che sia per questa ragione che i moltissimi interventi leibniziani su temi giuridici e politici riescano raramente a uscire dall'ottica dell'intervento di occasione o dell'abbozzo di dottrina da proseguire in futuro¹⁵³. Certamente, esiste un visibile *trait d'union* tra i vari livelli del discorso giuridico-politico leibniziano ed è la relazione tra «potenza» e «saggezza», cioè – traducendo – del rapporto tra istituzioni statali che vanno rafforzandosi e la ricerca scientifica, anch'essa bisognosa di organizzazione. Ma, anche in questo caso, è difficile comprendere in quali termini sia concepito il rapporto tra una scienza alla quale si continua ad attribuire compiti universalistici e il potere pubblico che ne dovrebbe promuovere

¹⁵¹ Cfr ancora la lettera a Lambert van Velthuysen: «Utinam delineasset Hobbius eam Reipublicae formam, quam alicubi ait ita mente designari posse, ut nequeat illa a causa interna dissolvi (...) Egregia in hoc genere dixere Cardanus et Campanella et Octavius Pisani» (SL, 22 (1990), pp. 160-161).

¹⁵² Per limitarci al solo periodo giovanile, esemplari sono a questo proposito i molti «consigli» che Leibniz inviò a Luigi XIV e alla sua corte nel corso del suo soggiorno a Parigi (1672-1676) a partire dal famoso *Consilium Aegyptiacum* (A, 4, 1, pp. 217 e sgg.) e in cui è frequentissimo il ricorso al termine di «interesse» (pp. 246-266).

¹⁵³ Fa eccezione la struttura tripartita del diritto naturale teorizzata fin dal 1667 (A, 6, 1, pp. 343-344) e costantemente ripresa in seguito. Vi sono per Leibniz tre diverse sfere del discorso morale: il «diritto stretto» dei diritti e delle obbligazioni naturali o convenzionali, il «diritto largo» riferito a ciò che conviene dal punto di vista di una collettività, la teoria della giustizia come abito individuale ovvero delle obbligazioni verso Dio. La seconda sfera è quella in cui si verifica l'interfaccia tra dimensione giuridica e dimensione politica, ma proprio per questa ragione essa resta contrassegnata con una certa vaghezza come sfera delle decisioni da prendere in nome della *publica utilitas*, cioè come un ambito di decisioni contingenti e successivamente rivedibili.

l'organizzazione¹⁵⁴. Forse, la difficoltà sta nella molteplicità delle prospettive da cui Leibniz scrive e, si potrebbe dire, dal gran numero delle sue cittadinanze. Egli fu simultaneamente un difensore dell'ideale platonico-aristotelico della *optima Respublica*, nella quale i cittadini convivono perché si amano gli uni con gli altri, un ultimo rappresentante dell'ideale politico medievale della *Christiana Respublica* (e del Sacro Romano Impero), un volenteroso membro della *République des Lettres* seicentesca, un precursore (per certi versi) del modello «costruttivistico» di Stato che diverrà tipico nell'età del dispotismo illuminato e del cameralismo. Questi molteplici angoli prospettici rendono difficile disegnare una trama coerente e unitaria.

Leibniz avrebbe potuto trasformare proprio questa molteplicità in un punto di forza, assumendo che sia proprio l'irriducibilità di queste molteplici sfere ad una sola logica a rendere inaccettabile una teoria della sovranità e del corpo politico come quelle costruite da Hobbes. In fondo, non è casuale che egli non costruì come avrebbe desiderato in gioventù, una dottrina vagamente utopistica della forma statale indissolubile. Mentre invece trattò a più riprese delle *Respublicae irregulares* ovvero di quelle comunità politiche la cui costituzione non stabilisce con chiarezza a chi spetti prendere le decisioni in ultima istanza (cioè il sovrano) e che pure risultavano ancora vitali nell'Europa tardo-seicentesca: la Polonia, la Repubblica delle Province Unite, il Sacro Romano Impero. Certamente, si tratta di un interesse principalmente pragmatico, finalizzato a cercare un qualche *modus vivendi* tra principi e imperatore in Germania. Ma, anche data questa premessa, vi è uno spunto teorico importante nella ribadita sottolineatura che questi regimi, in barba alle dottrine dello Stato di Bodin e di Hobbes (e alla critica della mostruosità dell'Impero tedesco da parte di Pufendorf), riuscivano a sopravvivere e – soprattutto – non perdevano un carattere politico. È forse proprio in simili contesti che si può trovare una continuità con i modelli della Dinamica, perlomeno nella misura in cui in questi contesti diviene decisivo il problema dell'equilibrio tra le forze¹⁵⁵. In breve, il desiderio di promuovere una concezione moralizzata e razionalizzata della sovranità finì con l'intrecciarsi con spunti teorici che riducevano la sovranità a strumento di regolazione interna rispetto a una sfera pubblica caratterizzata da

¹⁵⁴ Per un'analisi delle idee di Leibniz sui rapporti tra il potere politico e la *République des Lettres*, sono costretto a rinviare al mio *The sellers of a sweet powder*, in C. Roldan Panadero, *Leibniz y la idea de l'Europa*, Madrid, in corso di stampa.

¹⁵⁵ Il testo centrale a questo proposito è il *Caesarinus Fuerstenerius de jure suprematus Principum Germaniae* del 1677 (A, 4, 2, pp. 12 sgg.), ma il tema si annuncia fin dal 1670, nelle note sul famoso libro di Severino de Monzambano (ovvero Pufendorf) sulla costituzione imperiale (A, 4, 1, pp. 500-502). La tesi centrale del testo è infatti che vi sono *Respublicae* (comunità politiche) che restano tali anche senza essere *Civitates* (Stati sovrani). Su queste tesi leibniziane e sul tema della bilancia e dell'equilibrio sul piano europeo, rinvio soprattutto a A. Robinet, *G. W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, cit., passim.

una molteplicità di giochi di coordinazione e di conflitto tra loro intrecciati. Ma la contingenza di queste intuizioni e la loro relatività a casi particolari rende difficile ipotizzarne una connessione non aleatoria con i settori portanti del pensiero filosofico leibniziano.

Capitolo 2

La versione deliberativa del Principio. *Optimum*, perfezione e probabilità

1. *Perfezione ed equilibrio*

Un elemento importante per comprendere la direzione di marcia del pensiero leibniziano nel corso degli anni di vigenza del *PRS(1)* è stabilire a quale punto del percorso sia emersa la tesi che il nostro sia il «migliore dei mondi possibili». In realtà, Leibniz ha *sempre* sostenuto che il nostro mondo è armonioso, simbiotico, conforme a ragione e misura¹⁵⁶. Ma è con la comparsa del superlativo «*harmonikótatos*» (armoniosissimo, il più armonioso possibile) che sembra verificarsi una rudimentale comparsa dell'idea che il nostro mondo debba essere concepito come «migliore» di eventuali altri. Il che ci riporta ancora una volta agli scritti in cui emerge il *PRS(1)*, quelli cioè immediatamente precedenti alla *Confessio Philosophi* del 1672-1673¹⁵⁷. Il Principio di Ragion Sufficiente e la tesi che il mondo in atto costituisca un *optimum* in una scala di «possibili» sembrano dunque costituire due facce della stessa medaglia. In quali termini?

Ci si è talora chiesti se la tesi secondo la quale il nostro è il «migliore dei mondi possibili» sia deducibile dai due grandi principi di identità e di ragion sufficiente o resti un postulato a se stante nell'economia del pensiero leibniziano. N. Rescher ha sostenuto che, per fondare quest'ultima, occorre almeno un *terzo* principio, indeducibile dai primi due («Principio di Perfezione»), che ci assicuri che *tutto* il possibile «compossibile» viene realizzato da Dio. Per Rescher, questo terzo principio è contingente, non necessario, e poggia dunque sull'ipotesi della bontà di Dio¹⁵⁸. Altri studiosi hanno contestato questa interpretazione, rilevando che Leibniz considera in genere tutte le verità riconducibili a due soli principi, quello di identità e quello di ragion sufficiente¹⁵⁹. Altri ancora hanno accettato la distinzione tra un Principio di Ragione e un Principio dell'*Optimum* (o di «perfezione» o della

¹⁵⁶ La *panharmonia* dell'universo è una tesi che Leibniz trae da Bisterfeld e che proclama fin dalla *Dissertatio de Arte Combinatoria* del 1666 (prop. 85: A, 6, 1, p. 199 = Barone, p. 126).

¹⁵⁷ La parola ricorre nella lettera allo Wedderkopf (A, 2, 1, p. 118), nella *Confessio Philosophi* (A, 6, 3, p. 146) e nei frammenti coevi (A, 6, 2, p. 282).

¹⁵⁸ Cfr. N. Rescher, *Contingence in the Philosophy of Leibniz* (1952): Woolhouse, 1, pp. 174-186; ma la tesi è ripresa anche nelle opere più mature di Rescher, per esempio Id., *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford, Blackwell 1979, p. 35: «all propositions whose infinite analysis converges on some characteristic of the best of all possible worlds - are true (Principle of Perfection)».

¹⁵⁹ Una posizione nettamente negativa sulla tesi di Rescher è, per esempio, quella di N. Jolley, *An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics*, in *SL*, VII/2 (1975), pp. 165-170.

«massima armonia»), ma sottolineando che quest'ultimo è di livello filosoficamente molto inferiore agli altri due e relativamente vacuo¹⁶⁰.

Analizzando il parto gemellare del *PRS(1)* e della teoria dell'*optimum*, sembra possibile stabilire che, in realtà, il Principio di Perfezione costituisce l'applicazione teologica di una più generale tesi della psicologia morale leibniziana: «volere» qualche cosa ha come condizione necessaria e sufficiente il considerare quella stessa cosa come la «migliore» tra le alternative disponibili. Ciò garantisce che Dio vorrà l'esistenza del mondo solo se vi è un mondo possibile effettivamente più desiderabile di tutti gli altri. Evidentemente, questa non è se non la riformulazione di un dogma tipico dell'intellettualismo etico di matrice aristotelica – la volontà è un appetito razionale mosso dalla percezione del bene (cioè dal *bonum apparens*). Ma poiché questo dogma è riaffermato per mezzo del Principio di Ragione, il quale vieta l'ipotesi alternativa che la volontà possa muoversi da sola, si capisce bene perché il principio dell'*Optimum* sia strettamente connesso a quello di Ragione e ne costituisca, per dir così, l'estensione ai casi di decisione¹⁶¹. Di fatto, nel *corpus* degli scritti leibniziani, accade talora di trovare il principio dell'*Optimum* come un principio a se stante, a fianco a quello di Ragione, altre volte accade di non trovarlo menzionato in alcun modo, infine si trovano anche casi nei quali è il Principio di Ragione stesso a essere definito per mezzo della sua estensione decisionale. Talora infatti Leibniz esprime concisamente il Principio di Ragione nella formula: «esiste ciò di cui vi è maggior ragione» che, come mostra il comparativo «maggiore», sottintende il riferimento a possibilità alternative¹⁶².

Si potrebbe allora dire che il costituirsi in contemporanea del principio dell'*optimum* e del *PRS(1)* sancisca soprattutto il nuovo rango assunto da quest'ultimo. Come abbiamo visto, fino agli inizi del 1671, il principio *Nihil est sine ratione* non era chiaramente distinto dagli assunti che affermano l'armonia delle cose o la teleologicità della natura. Mentre, invece, il *PRS(1)* – per non dire il *PRS(2)* – ha un contenuto più generale, privo di qualsiasi diretto aggancio con la problematica cosmologica. Una volta liberatosi da un abbraccio troppo stretto con la concezione teleologica della natura, il Principio di Ragione stabilisce la

¹⁶⁰ Su questa linea G. H. R. Parkinson, *Science and Metaphysics in Leibniz's 'Specimen Inventorum'*, in *SL*, VI/1 (1974), pp. 16-17, che cerca però di salvare in parte il principio, nonché – con più durezza – B. Mates, *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, cit., p. 169: «When it comes to applications of the principle, we find very few».

¹⁶¹ Va segnalato ancora che questa prospettiva di analisi è stata in parte anticipata da L. Frankel, *From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason* (1986), ora in Woolhouse, 1, pp. 58-73. A differenza di Rescher, Frankel assume infatti correttamente (anche se, a mio avviso, senza darne una spiegazione soddisfacente) che il Principio di Perfezione di Rescher non sia altro che una delle facce del Principio di Ragione stesso e non un principio ulteriore.

¹⁶² Così procede per esempio il *De Libertate et Necessitate*, 1680-1684: «Duae sunt primae propositiones, una quod contradictionem implicat esse falsum, altera quod perfectius est, seu majorem rationem habet, id est est verum» (A, 6, 4 B, p. 1445).

validità di essa in termini di psicologia della volontà. Anche Dio deve volere il «meglio».

Con ciò, però, il problema sembrerebbe essersi soltanto spostato. Perché mai il Principio di Ragione imporrebbe l'equazione tra «volontà» e «scelta del meglio»? A prima vista, sembrerebbe trattarsi semplicemente di un modo confuso per esprimere un parametro normativo: *se* qualcuno, nel prendere decisioni, si affida all'intelletto per valutare le alternative e stabilirne la migliore, *allora* la sua volontà è una volontà *razionale*. Il che sembrerebbe mettere in campo soltanto ciò che il Leibniz maturo chiamerà la «necessità morale». Ma, almeno all'epoca del *PRS(1)*, le cose non stanno così. In questa fase, la tesi che l'agente sceglie sempre l'alternativa che gli appare migliore viene trattata come una verità necessaria, applicabile anche (con le dovute specificazioni) ai casi di scelte irrazionali, e con il sottinteso che, in assenza di un qualsiasi motivo per preferire un'alternativa alle altre, l'agente si troverebbe *di fatto* nella situazione dell'asino di Buridano¹⁶³. Verrebbe allora da supporre che ciò che Leibniz sta facendo è di derivare dal suo Principio di Ragione una psicologia morale deterministica, che interpreta l'atto di volontà come un evento causato da precedenti eventi psichici, per esempio la rappresentazione gradevole di qualche oggetto – cioè che Leibniz si muova sulla scia di Hobbes e del suo «compatibilismo» tra necessità fisica e libertà¹⁶⁴. Ma, senza negare che molte delle frecce polemiche usate da Leibniz contro i molinisti derivino da Hobbes, il punto è che il filosofo tedesco considera la scelta compiuta da Dio come il caso *eminente* della sua dottrina, il che a Hobbes non sarebbe mai venuto in mente.

Potremmo a questo punto semplicemente decidere che le idee del giovane Leibniz sono troppo confuse perché valga la pena di analizzarle e sperare che le cose divengano più chiare quando viene formulata la distinzione tra necessità metafisica e necessità morale. Ma credo che vi sia una linea di indagine più proficua, vale a dire considerare le prime idee di Leibniz come la riformulazione di alcune concezioni dell'agire tipicamente *pre-moderne* che il *PRS(1)* permette di recepire e razionalizzare, grazie al reticolo di analogie tra sfera fisica e sfera morale che gli è specifico. Solo definite queste premesse, potremo chiederci se il Leibniz maturo le superi effettivamente e in quale direzione.

Più che dagli argomenti leibniziani, conviene partire dai modelli impliciti nelle sue argomentazioni. Gli studi di M. Dascal e C. Marras sulla teoria

¹⁶³ Negli scritti degli anni '70 la tesi che le *essentiae rerum sunt ut numeri* serve, tra le altre cose, a garantire che Dio non si trovi mai di fronte a alternative di eguale perfezione (A, 6, 4 B, p. 1389, ma vedi anche A, 6, 4 B, p. 1382).

¹⁶⁴ Il brano più sospetto al proposito è il *Du Franc Arbitre* del 1678, che è pieno di tesi hobbesiane e ammette placidamente che «la volonté sans aucune raison qui nous y meuve, est une chose non seulement impossible, car tout estre crée a quelque cause...» (A, 6, 4 B, p. 1408). La volontà è dunque un evento *causato* da altri eventi. Ma qui Leibniz si sta riferendo alla volontà delle creature. Mentre la tesi che la volontà ha sempre una *ragione* si applica anche a Dio.

leibniziana della razionalità morale segnalano l'importanza che vi riveste l'immagine della «bilancia delle ragioni» che fa la sua comparsa fin dal 1669¹⁶⁵. Questo suggerimento si può estendere all'intero ambito concettuale del *PRS(1)*. Per comprendere quale sia il contenuto del Principio di Ragione, è bene partire da ciò che è escluso dal suo dominio. Ora, come è largamente noto, per Leibniz esistono verità che sono «ragione di se stesse» e sono quelle puramente logiche, come « $A = A$ » o « $2:4 = 4:8$ ». Ma esiste un analogo *fisico* di queste equivalenze concettuali e sono i casi di simmetria perfetta o di equilibrio perfetto. La loro importanza è segnalata dal frequente richiamo del Leibniz maturo alla statica di Archimede, scienza fondata sul principio che quando si dà equilibrio non vi è ragione perché accada nulla, ovvero che l'equilibrio è di per sé stabile¹⁶⁶. Diventa allora più chiaro perché, per il giovane Leibniz, dell'*armonia* non si deve dare ragione, mentre di tutti gli eventi fisici sì. L'immagine sottesa a questa distinzione è che gli eventi fisici siano schematizzabili come stati di non-equilibrio che possono essere riportati alla situazione di equilibrio aggiungendo o togliendo dei pesi sulla bilancia. La tesi del *PRS(1)* che la ragion sufficiente di ogni cosa consista in un insieme di requisiti grazie ai quali si può *porre* o *togliere* un dato stato di cose, a seconda che li si *ponga* o li si *tolga*, è un'ovvia generalizzazione di questo modello concettuale. Il che significa che *rendere intelligibile un evento* non è se non *determinare il modo in cui esso sarebbe reversibile alla situazione di partenza*. Ogni evento può essere considerato come una variazione di stato che (almeno idealmente) potrebbe essere girata all'indietro come la pellicola di un film.

Ma, come è ovvio, nel caso degli eventi di questo mondo ogni mutamento ne presuppone altri e questi ne presuppongono altri a loro volta. L'analisi dei requisiti prende perciò la forma tipica del «regresso all'infinito» e dunque di una *series* che, proprio per esigenze di simmetria, occorrerà concepire come continua e priva di intervalli. Se il mondo è una e una sola *series* – come Leibniz afferma –, allora dobbiamo concluderne che i casi di equilibrio perfetto e di perfetta simmetria possono esservi istanzati solo a titolo di *apparenze*, così come avviene per la quiete all'interno del nostro cosmo in continuo movimento. Armonia e simmetria regrediscono perciò a punti di partenza soltanto *ideali*, mai

¹⁶⁵ Il primo testo nel quale compaia la metafora delle «ragioni» che vanno *pesate* è un passo della *Commentatiuncula de iudice controversiarum* del 1669 (A, 6, 1, p. 557). Rinvio alle analisi delle occorrenze di questa metafora e del suo senso di C. Marras, *Leibniz and his metaphorical models: the «trutina rationis»*, in VII. Internationaler Leibniz-Kongress, *Nihil sine ratione*, cit., vol. 2, pp. 780-784. Cfr inoltre M. Dascal «La balanza de la razon», in O. Nudler (ed.), *La racionalidad: su poder y su limites*, Buenos Aires, Paidós 1996, pp. 363-381.

¹⁶⁶ Il richiamo ad Archimede per esemplificare il *PRS* è frequente negli anni '80. Cfr. *De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis* (A, 6, 4 A, p. 806 = Mugnai-Pasini, 1, p. 261), *Principia logico-metaphysica* (A, 6, 4 B, p. 1645 = Mugnai-Pasini, 1, p. 413). Ciò riporta alla *vexata quaestio* sullo statuto del *PRS* nelle scienze fisiche, sulla quale idee interessanti sono nei libri di Federico Enriques. Rinvio a A. Drago, *Il ruolo del principio di ragion sufficiente nella scienza secondo Enriques*, in O. Faracovi – F. Speranza (a cura di), *Federico Enriques. Filosofia e storia del pensiero scientifico*, Livorno, Belforte 1998.

presenti di fatto all'interno della serie¹⁶⁷.

A questo punto, diviene evidente il rapporto che sussiste tra il Principio di Ragione e quello dell'*Optimum*. Il *PRS(1)* conduce senza dubbio all'affermazione che l'universo (*ogni* universo) costituisce una *series* unitaria di mutamenti collegati. Ma esso si ferma qui e lascia indeciso *in quali termini* la serie possa costituire una totalità unitaria o un «mondo». Qui entra in scena il principio dell'*Optimum*, il quale ci assicura che il *nostro* mondo costituisce un sistema *dinamicamente* in equilibrio, nel quale cioè ogni stato succede al precedente attraverso processi gradualmente e in cui le proprietà strutturali del sistema si conservano invariate nel corso delle interazioni. Il che è una verità «contingente», dal momento che si possono senz'altro ipotizzare sistemi dinamici tanto turbolenti da non permettere mai corpi stabili o le cui interazioni distruggano progressivamente le condizioni di stabilità dell'intero sistema. Come sappiamo, la *Hypothesis Physica Nova* postula anzi che questi esiti sono *esattamente* quelli che si verificherebbero, date le leggi «geometriche» del moto fisico, se la molteplicità stessa dei moti e dei corpuscoli non fungesse da fattore compensativo rispetto agli effetti degli urti fisici. Come sappiamo, questa venatura di pessimismo cosmologico – o piuttosto di concezione fortemente artificialistica dell'ordine naturale – scompare negli scritti successivi di Leibniz che postulano che il nostro mondo sia organizzato secondo «leggi di sistema» che lo rendono strutturalmente razionale sotto il profilo dinamico. In entrambi i casi, però, si tratta di realizzare lo stesso obiettivo e cioè di giustificare il passaggio da una logica di *series*, cioè di successione lineare di nessi causali proseguibile all'infinito, a una logica di *systema*, cioè di una totalità che può sì essere infinitamente ricca al suo interno, ma resta sempre *delimitata* rispetto al possibile o a Dio. In altri termini, si tratta di compiere in modo legittimo quel passaggio dal fenomeno della *successione causale* al concetto di *totalità delle cause* (cioè di «mondo») che il Kant delle Antinomie giudicherà illegittimo e tipicamente espressivo di un *sophisma figurae dictionis*¹⁶⁸. Da questo punto di vista si comprende bene il grande *surplus* metafisico attribuito da Leibniz alla sua Dinamica, la quale traduce sul piano della costruzione di una teoria scientifica la divisione del lavoro stabilita tra Principio di Ragione e Principio dell'*Optimum* e il modo in cui essi debbono cooperare nella riabilitazione dell'antica idea di *kosmos*.

¹⁶⁷ Già nel 1671-1672 Leibniz giunge alla conclusione che la materia in quiete non può esistere (A, 6, 2, p. 279-280 = GP, 7, pp. 259-260).

¹⁶⁸ Secondo Leibniz, la distinzione tra possibilità e attualità garantirebbe all'esistente il carattere di totalità-delimitata in ogni caso, cioè anche se «ogni causa si risolve in un'altra all'infinito» (A, 6, 4 B, p. 1376 = Piro, p. 77). L'analisi del *sophisma figurae dictionis* in cui consisterebbe configurare la serie delle condizioni come già data e dunque applicare ad essa la «categoria pura» del condizionato si trova nella «Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa» della *Critica della ragion pura (Dialettica trascendentale, II, II, 7)*.

2. L'optimum e il probabile

Veniamo ora all'altra faccia della questione e cioè perché l'*optimum* costituisca l'oggetto formale della scelta divina o, più esattamente, di ogni scelta possibile, erronea o corretta che sia. Come gli eventi fisici, anche una decisione o un atto di volontà è suscettibile di schematizzazione a partire dal modello dei piatti della bilancia. Perché si dia una decisione, la bilancia dell'intelletto deve registrare che le ragioni a favore di una data alternativa sono «più pesanti» delle altre. La concezione leibniziana della volontà presuppone che essa sia al tempo stesso l'atto puntuale con cui *inizia* l'azione – come in Hobbes, la definizione è quella di *conatus agendi* – e con cui, però, al tempo stesso *termina* il processo decisionale, cioè la *deliberazione*¹⁶⁹. Per essere un evento, l'atto volontario deve avere dei requisiti che lo pongono e sono appunto quei moventi o motivi che «inclinano» la bilancia del nostro intelletto a favore di una data azione. L'intera polemica con i molinisti è fondata sull'orrore che Leibniz prova nei confronti della metafora della *indifferentia aequilibrii*, che implicherebbe che si diano entità intramondane (la volontà) capaci di equilibrio statico perfetto¹⁷⁰.

Tuttavia, nella tradizione alla quale Leibniz si ispira, cioè nell'aristotelismo di matrice scolastica, l'agire presuppone l'atto intellettuale non soltanto perché la volontà è un *motor motus* e non un motore autonomo, ma anche e soprattutto perché solo l'atto intellettuale può giustificare la *teleologicità* dell'azione. L'agire infatti non solo *rompe* un equilibrio, ma *tende* a un equilibrio, quello cioè in cui il desiderio viene soddisfatto e l'azione giunge al suo compimento¹⁷¹. L'atto intellettuale fa contare l'equilibrio *futuro* come motore dell'azione attuale e ciò avviene in quanto l'agente «vede» qualcosa di meglio o più desiderabile e ciò gli

¹⁶⁹ Più esattamente, per Leibniz, la volontà implica due elementi e cioè il *conatus agendi* e il giudizio o la *sententia* che ne è condizione sufficiente e che conclude quell'atto di *dubium cum inquisitione coniunctum* che è la deliberazione. Questa definizione è già data negli *Elementa verae pietatis* (A, 6, 4 B, pp. 1360-1361 = Piro, pp. 101-102). Le soluzioni successive sono analoghe: «effort d'agir apres le jugement» (*Essais de Théodicée*, III, § 311: GP, 6, p. 300; cfr Mugnai-Pasini, 3, p. 330). Negli *Elementa verae pietatis*, Leibniz dichiara il suo accordo sostanziale con coloro che identificano la volontà con l'ultimo momento della deliberazione, categoria alla quale appartiene sicuramente Hobbes, data la sua definizione della volontà come «ultimo appetito nel deliberare» (*Leviathan*, I, 6: cito da Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia 1976, p. 58).

¹⁷⁰ Cfr il *De indifferentia aequilibrii* (1677?): «Si Deus diceret: volo ut haec libra in aequilibrio posita in partem aliquam inclinet, nolo tamen ut ratio aliqua sit cur in unam potius quam in aliam inclinet; Deus sibi ostantia juberet, quia fieri non potest, ut aliquid sine causa fiet unde intelligere queat, cur potius fiat quam non fiat. Et talis est fictio eorum, qui introducant indifferentiam aequilibrii in voluntatem...» (A, 6, 4 B, p. 1355).

¹⁷¹ L'analisi classica di questo tema è quella data da Aristotele in *De Anima*, III, 11, 434 a, 6-11, allorché viene descritto il modo in cui l'atto intellettuale, cogliendo un bene più forte (*meizon*), rende possibile la commisurazione dei *phantasmata* e fa sorgere la *phantasia bouleutiké* che guida l'azione. Tra i tanti commenti di questo passo, cfr in particolare l'analisi comparativa tra esso e *Ethica Nicomachea*, VI, 2, proposta da C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis 1988, p. 179 e *passim*.

consente di uscire da quel «cattivo» equilibrio che è l'inazione o – nei termini del modello dell'asino di Buridano – l'indecisione e il conflitto tra i desideri. Come rilegge Leibniz questo elemento – diciamo «emergenziale» – presente nelle teorie pre-moderne della scelta deliberata?

A prima vista, Leibniz non fa che rafforzare gli elementi di platonismo presenti nello schema della teoria aristotelico-scolastica della deliberazione. L'*optimum* si trova già dato nella regione delle idee, si tratta soltanto di coglierlo con l'intelletto. Ma, sintomaticamente, questo processo cognitivo si mostra piuttosto complicato. Perfino la «scelta tra i mondi possibili» avviene in «momenti» logicamente successivi, anche se – dal momento che il soggetto ne è Dio – non distinguibili secondo il tempo¹⁷². Da un certo punto di vista, questa tendenza all'interpretazione *seriale* del processo decisionale appare abbastanza ovvia. Già la tradizione aristotelica aveva inteso il ragionamento pratico come un *calcolo* (*logismos*) e Leibniz cerca di dare un'applicazione rigorosa a questo impianto di base. Se la sua interpretazione dell'atto volontario è sistematicamente ambigua rispetto alla nostra distinzione cause/ragioni, è proprio perché la scelta deliberata vi viene sì concepita come un giudizio *analiticamente* legato a determinate ragioni, ma anche come l'*output* effettivo di un complesso di operazioni effettive dell'«intelletto», incorporato o disincarnato che sia. Ma esaminiamo ora più dettagliatamente la struttura logica di queste operazioni, per capire come l'evento-scelta si inserisca nel contesto teorico definito dal Principio di Ragione.

Anche in questo caso, una premessa importante delle idee che ritroveremo negli scritti metafisici si trova negli studi giovanili di logica giuridica. Già negli anni '60, Leibniz si era interessato ad alcuni specifici problemi giuridici che riguardavano le tecniche di decisione in «casi perplessi» o la possibilità di dare una formulazione aritmetica del concetto di «probabilità»¹⁷³. Nei manoscritti del 1671-1672, il tema riemerge, ma prende due direzioni molto diverse. Da un lato, abbiamo scritti nei quali il concetto di probabilità viene vincolata al concetto di *facilità*: «*Facile* è ciò che è effettivamente possibile, ovvero del quale vi sono pochi requisiti. Ciò che è *facile* nelle cose, è *probabile* nella mente»¹⁷⁴. Qui Leibniz allude evidentemente a una propensione oggettiva e il problema è quello della «stima dell'incerto». In altri casi, invece, «probabile» è inteso nel senso –

¹⁷² *Essais de Théodicée*, II, 225 (Mugnai-Pasini, 3, p. 276 = GP, 6, p. 252): «Tutte queste operazioni dell'intelletto divino, sebbene mantengano tra loro un ordine e una priorità di natura, sono svolte sempre insieme...».

¹⁷³ In particolare nel già citato *Specimen Certitudinis seu Demonstrationum*, dove compare un tentativo di quantificare la probabilità (A, 6, 1, p. 389 sgg.). Cfr. su questo tentativo, I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge Mass. 1975 (tr.it.: *L'emergenza della probabilità*, a cura di M. Piccone, Milano, Il Saggiatore 1987, pp. 101-107).

¹⁷⁴ «Facile est valde possibile, seu cuius pauca sunt requisita. Quod facile est in re, id probabile est in mente» (A, 6, 2, p. 492). Cfr. I. Hacking, *op.cit.*, (tr.it., p. 157) che considera questa definizione la più chiara che Leibniz abbia dato della sua concezione del «probabile».

sostanzialmente più arcaico – di decisione prudente. Questo contrasto è interessante e vale la pena di indicare i punti di differenza che Leibniz stesso segnala – in un lungo studio giuridico del 1671 – tra il «probabile» in senso deliberativo e il probabile come «facile»:

(i) In primo luogo, il ragionamento giuridico (deliberativo) parte da *presunzioni*, le quali non equivalgono (necessariamente) a possibilità particolarmente *facili*, ma a possibilità proceduralmente ammesse fino a prova contraria. Ad esempio, si suppone che un cittadino libero è in diritto di fare tutto ciò che vuole fino a che non viene dimostrato che i suoi atti violano le leggi. A differenza del *facile*, dunque, il presumibile va inteso come requisito *anche del suo opposto*, cioè dell'eventuale opzione contraria generatasi nel corso del processo deliberativo: «L'esser presunto è l'essere in qualche modo presupposto nell'opposto, l'esser gli precedente per natura»¹⁷⁵.

(ii) In secondo luogo, la valutazione delle diverse probabilità va compiuta non solo in riferimento alla facilità relativa dell'una e dell'altra, ma altresì alla desiderabilità di effetti eventuali: »Non si deve immediatamente presumere per più *probabili* le cose più *facili*... Ecco che qualcosa può essere probabilissimo e tuttavia, se accade, poco fruttuoso e, se viene frustrato, molto dannoso. Questo non lo sceglierà nessun uomo prudente. Per contro può esservi qualche atto che, se ha successo è molto fruttuoso, se fallisce è poco dannoso, e qui certo l'audacia non sarebbe mai temerarietà»¹⁷⁶. In breve, la decisione razionale ha sempre un sostrato assiologico definito.

(iii) In terzo luogo, i valori di probabilità vanno stabiliti anche in riferimento al contesto, cioè alla «facilità di coesistere» delle varie alternative con la situazione già data o con gli obiettivi già stabiliti: «Più facile è ciò che è per se stesso più intelligibile, ovvero ciò che richiede meno presupposti. *Probabile* è ciò che è più intelligibile in senso assoluto, ovvero – ciò che è la stessa cosa – più possibile. Perciò per la probabilità si richiede non soltanto la facilità di esistere, ma quella di coesistere con le altre cose nel momento attuale»¹⁷⁷.

Alcune tra queste differenze sono stabilite in esplicita polemica con i «probabilisti» gesuiti ai quali il giovane Leibniz, seguendo un *cliché* abbastanza diffuso, sembra attribuire perverse forme di lassismo morale¹⁷⁸. La domanda è

¹⁷⁵ *Elementa Juris Naturalis*, quinto abbozzo (A, 6, 1, p. 471). Nella pagina successiva segue un passaggio oscuro che ricostruirei così: «*Facilius autem et praesumendum differunt ut Minus et pars. Facilius enim est in quo minora vel pauciora quam in opposito <aggiunta mia: Praesumendum est> cuius requisita requisitorum oppositi pars sunt*» (p. 472). Questa interpretazione della praesumptio come possibilità valida fino a prova contraria ha un uso intenso nella difesa delle verità di fede (che sono appunto presumibili) come mostra A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Torino, Mursia 1995.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 471.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 472: «*Facilius est quod est per se intelligibilis, seu quod pauciora requirit. Probabile est, quod est absolute intelligibilis seu, quod idem est, possibilis. Unde ad probabilitatem requiritur non tantum facilitas existendi, sed et facilitas coexistendi caeteris impraesentiarum*».

¹⁷⁸ «*Sed haec recte capienda sunt ne cum probabilistis quibusdam in abusum torqueatur*» (A, 6, 1, p. 471).

però se esista una continuità logica tra queste idee e quelle che emergono nella metafisica della scelta divina. Credo che la continuità vi sia, ma vi sia anche un'ulteriore rigorizzazione del modello. Si potrebbe dire che la teoria leibniziana della scelta divina *combini* le due teorie leibniziane della probabilità presenti separatamente nel 1671. Esaminiamo i singoli aspetti, partendo dal punto di più evidente innovazione che è:

(iii/bis) *l'emergere della nozione di «compossibilità»*. Nell'ottica del 1671, la *facilitas coexistendi* costituisce una relazione estrinseca, indefinibile a priori. Per incontrare la «compossibilità» come categoria decisiva del pensiero leibniziano, dobbiamo attendere che si sia compiutamente formata l'idea di una natura costituita attraverso «leggi contingenti». È negli scritti parigini che quest'idea inizia a delinarsi e la sua comparsa può essere verificata dal fatto che Leibniz viene colto dal dubbio che possano simultaneamente esistere molti «mondi» tra loro incomunicanti, ovvero quelli che oggi chiameremmo «universi paralleli». Una volta tolto il cemento della causalità meccanica, nulla sembrerebbe più imporre che il creato sia un *unico* sistema:

Non segue ancora da ciò che non si dia un altro mondo, ovvero altre menti che hanno una congruenza tra loro ma non con noi. Da ciò risulta abbastanza chiaramente che lo spazio differisce da Dio, perché possono esservi molti spazi. Dio è Uno, ed è identica in tutti gli spazi l'immensità di Dio. Ma poiché ogni spazio è in continuo mutamento e in ognuno di essi persiste qualcosa, bisogna chiedersi: queste due persistenze differiscono tra loro o invece in ciascuno di essi persiste qualcosa come una stessa idea o natura universale? Ritengo che quest'ultima sia vera. E questa natura universale fa sì che Dio sia parimenti presente in questo mondo e in quell'altro: potrebbe infatti esservi un'altra Legge di natura¹⁷⁹.

Questo frammento e gli altri analoghi documentano che Leibniz è già in possesso di una concezione relazionale dello spazio e che tende già a concepire ogni «mondo» come un insieme di «menti congruenti tra loro», vale a dire che seguono una data «legge di natura» come se si trattasse di una convenzione

Le lettere di questo periodo contengono impietosi giudizi su Caramuel e su altri «probabilisti» (cfr soprattutto quella a Jean Chapelain: A, 2, 1, pp. 50-55). Questo forse spiega perché la dottrina della scelta divina dell'*optimum* sviluppata da Leibniz sembri a prima vista indipendente dalla vasta elaborazione di questo tema da parte dei teologi morali gesuiti. Vi sono però punti di affinità strutturali per i quali rinvio alle analisi fondamentali di S. K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, cit., e T. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599-1649) und G. W. Leibniz (1646-1716)*, Leiden – New York – Köln, Brill 1997.

¹⁷⁹ A, 6, 3, pp. 512-513 (trad.mia). Su questo frammento, cfr il commento di H.-H. Castañeda, *Leibniz's Meditation of April, 15, 1676 on existence, dreams and space*, in «Studia Leibnitiana Supplementa», XVIII/2: *Leibniz à Paris*, Wiesbaden, Steiner 1978, pp. 91-129. Nel mio F. Piro, *Varietas identitate compensata*, cit., pp. 220-221, avevo rilevato la somiglianza tra questa dottrina e l'interpretazione che Tschirnhaus dà della dottrina spinoziana degli attributi infiniti. Indipendentemente da me, altri studi più recenti hanno rilevato questa affinità, suggerendo non solo una presenza dei temi del carteggio Tschirnhaus-Spinoza nelle meditazioni leibniziane del 1676 ma anche la possibile cooperazione di Leibniz con Tschirnhaus. Cfr in particolare M. A. Kulstad, *Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: Multiple Worlds, Possible Worlds*, in S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, cit., pp. 245-262.

comune.

Il passaggio successivo sarà quello di ristabilire che esiste *un solo* mondo (e che gli «universi paralleli» sono in realtà *mondi possibili* non attuati) sulla base dell'argomento che risulterebbe impossibile stabilire dei *rapporti temporali* tra gli eventi. L'unità del tempo dipende infatti dall'unità della connessione causale:

Introdurre un altro genere di cose esistenti e una specie di altro Mondo anche esso infinito è abusare del nome di esistenza e infatti non può dirsi se tali cose esistano ora oppure no. L'esistenza, così come noi la concepiamo, implica la determinazione temporale, cioè diciamo propriamente che esiste ciò di cui, in qualche momento del tempo, possiamo dire: questa cosa esiste ora¹⁸⁰.

In questo stesso frammento, compaiono già le parole-chiave di *compatibilitas* e *compossibilitas*. A dire il vero, in questo periodo l'analisi leibniziana è focalizzata soprattutto sulla prima, cioè sulla relazione (di compatibilità) del singolo evento o individuo con l'*intera* serie, piuttosto che la relazione che ogni individuo ha con ogni altro della serie (compossibilità). Ma, come abbiamo visto, la tesi delle «menti congruenti» lascia già intravedere l'idea tipicamente leibniziana di un insieme di individui che si «rispecchiano» in un qualche modo l'uno con l'altro. Senza entrare ulteriormente nel merito di queste due nozioni, limitiamoci a constatare che entrambe sono considerate come relazioni *estrinseche* rispetto a un dato ente e che però costituiscono anche la condizione necessaria per la sua esistenza. Il che sembra riproporre ad un nuovo livello il problema che si erano trovati davanti i sostenitori medievali della *causa sufficiens*: per essere sufficiente, la causa deve includere anche le condizioni della propria non-impedibilità estrinseca (cioè le condizioni *sine qua non*), che però le sono estrinseche anch'esse. Hobbes, lo si è visto, aveva risolto il problema facendo generare la «causa integra» da un processo di aggregazione e scontro tra i moti incipienti, così che la causa risultava inimpedibile in quanto esito momentaneo di tutti gli impedimenti reciproci. Leibniz sposta il conflitto *in mente Dei*, trasformandolo in un conflitto proeretico nel corso del quale si determinano «possibili» composti e già accordati con altri (cioè i «concetti completi» degli individui in atto), il che garantisce poi un mondo in cui ogni entità svolge il suo programma in un modo non ulteriormente «impedibile».

(ii/bis) *Il principio di «pienezza relativa»*. Ma in base a quale parametro assiologico combina i possibili il saggio architetto del mondo? Negli scritti giovanili, il parametro assiologico per eccellenza è quello di «armonia», termine

¹⁸⁰ A, 6, 3, p. 581 = Couturat, p. 529 (tr. mia). A partire da questo momento, l'ottica della *series rerum* unitaria e regolata che, per un momento era sembrata scompaginarsi, si ricompatta. Si veda, per contro, l'attenta analisi di Morfino sul lessico di Spinoza, che segnala una progressiva e definitiva obliterazione del concetto di *series*, ancora molto rilevante nel *Tractatus de intellectus emendatione*: V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, Led 2002, pp. 144-181.

che viene di solito inteso nel senso di perfetto equilibrio tra «semplicità» e «varietà», tra «identità» e «diversità», tra «dissomiglianza» e «similitudine»¹⁸¹. Questo schema cede però progressivamente il posto a una lettura che privilegia uno solo dei poli presenti nel concetto leibniziano di armonia, cioè la *quantità di realtà* che viene posta in atto:

Considerate bene le cose, erigo a principio l'armonia delle cose, ossia che esista il massimo possibile di essenza. Ne discende che vi è maggior ragione di esistere, che di non esistere. E se si potesse, tutte le cose esisterebbero. Siccome infatti esiste qualcosa, e siccome non possono esistere tutti i possibili, ne segue che esiste ciò che contiene il massimo di essenza, non essendovi altra ragione di sceglierlo e di escludere il resto. Così, prima di tutti, esisterà l'ente più perfetto tra tutti i possibili. Ma la ragione per cui i più perfetti esistono prima di tutti è palese: perché, essendo a un tempo semplici e perfetti, includono moltissimo, lasciano posto a moltissimi altri. Per questo un solo perfetto va preferito a molti imperfetti che gli equivalgono, poiché questi, occupando un luogo e un tempo, ostacolano l'altrui esistenza¹⁸².

Quanto va presa sul serio questa immagine *quantitativa* della perfezione del mondo? Da un certo punto di vista, è ovvio che il «massimo possibile di essenza» non è un concetto propriamente quantitativo, dal momento che *essentia* indica qui quello che Leibniz chiama altrove *realitas*, un concetto dell'ontologia leibniziana che indica la pensabilità distinta. Il passo citato afferma infatti che l'universo non è pieno di *tutti* i possibili tipi di enti, ma soltanto di enti abbastanza «perfetti» da avere quel tipo di relazioni di inter-espressività che sono necessarie nell'universo leibniziano. In altri scritti, si sostiene anzi che un'esistenza molto «imperfetta» non avrebbe alcuna ragione di oggettiva preferibilità rispetto all'inesistenza¹⁸³. Ma, anche dando per scontato che i concetti di *realitas* o *essentia* siano già definiti in modo tale da fare coincidere la loro massima espressione con lo schema di mondo «armonioso» che Leibniz ha in mente, la propensione a semplificare la base assiologica del calcolo

¹⁸¹ Su queste definizioni dell'armonia costruite sullo schema della coincidenza degli opposti (identità/diversità, somiglianza/dissomiglianza, etc.), rinvio alla mia postfazione a G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi e altri scritti*, cit., pp. 123-134. Un tentativo di ricollegare direttamente a Cusano e al neoplatonismo rinascimentale questo *topos* leibniziano è operato da Th. Leinkauf, *Diversitas identitate compensata*, in *SL*, 27/1 (1995), pp. 53-83 e 29/1(1997), pp. 81-102, con risultati interessanti anche se ho in genere l'impressione che un'interpretazione troppo massicciamente centrata sui «precedenti» di un dato argomento leibniziano rischi di occultare l'uso specifico che ne viene fatto dal filosofo e rischi di essere soltanto un'annessione di Leibniz a una pre-esistente tradizione.

¹⁸² Mugnai-Pasini, 1, p. 164 = A, 6, 3, p. 472. Questo frammento dei primi mesi del 1676 è uno dei primi nei quali Leibniz ammetta la validità dell'inferenza dell'esistenza di Dio dalla sua definizione come essere perfettissimo.

¹⁸³ Queste tesi sono espone soprattutto nel carteggio con Eckhard nel 1677, nel corso del quale Leibniz mira a distinguere la *perfectio* dalla *realitas* considerando la prima come un «grado» della *realitas* stessa (che ammette anche gradi di minore perfezione): «*perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae...*» (A, 2, 1, p. 362 = GP, 1, p. 266). La *realitas* è dunque definita in modo tale da poter includere le realtà meno perfette (cioè gli oggetti non-contraddittori ma disarmonici), pur essendo intensificabile solo nella forma di perfezione. Sul complicato raccordo tra queste definizioni e la teoria dell'armonia, cfr A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn, Bouvier 1969, pp. 54-96.

deliberativo è constatabile in tutti gli scritti dei tardi anni '70¹⁸⁴. Il correlato più interessante di questa propensione sta nel fatto che l'ordine non viene più concepito a partire dal modello dell'equilibrio statico, ma soprattutto come selettività funzionale all'incremento delle possibilità combinatorie. Se la sfera è per Leibniz, come per tutta la tradizione platonica, il solido più «perfetto» per la simmetria della sua forma, non va dimenticato che questa forma simmetrica la rende anche il solido più *capiente*¹⁸⁵. Conseguentemente, l'uniformità legale della natura non costituisce un valore a se stante, ma è una *necessità tecnica* per lo scopo della «pienezza», vale a dire garantisce la possibilità di ulteriori combinazioni:

La questione è simile a quei giochi in cui bisogna occupare tutti gli spazi di una tavola obbedendo a certe regole: se non si usa qualche accorgimento, si è costretti alla fine a lasciare più posti vuoti di quanti si volesse o si potesse, dovuti a spazi di forma inadatta. Ma vi è sempre una ragione certa in base a cui si ottiene facilmente il migliore riempimento¹⁸⁶.

Questa tendenza a semplificare i parametri assiologici e a darne un'immagine sia pur vagamente «quantitativa» – cioè a identificare l'*ottimo* con un *massimo* – rinvia a delicati problemi sia di teoria etica sia di logica. Possiamo vedervi un'anticipazione del filone utilitaristico del pensiero moderno, come suggeriscono – in modi differenti – Elster e Sève¹⁸⁷? Certo, non va dimenticato che questa immagine della scelta divina è presente soprattutto in contesti più strettamente metafisici e nei quali il filosofo è in dialogo implicito con le teologie del Dio-potenza e dell'afinalismo. La scelta di ridurre la «bontà morale» del Dio cristiano a una bontà *ontologica* o – potremmo forse dire – a criteri di perfezione *artigianale* è infatti esplicitamente proclamata come una strategia argomentativa adottata per convincere gli scettici:

Mi si è obiettato che egli «Dio» ha fatto ciò che trovava buono per lui, ma forse non per noi. Ho risposto però che egli non sarebbe né perfetto né abile, se non rendesse tutto buono anche per le sue opere. E che io credo che, in assenza di ciò, esse non sarebbero buone per lui o, ciò che è la stessa cosa, non lo sarebbero abbastanza. Perché allora ciò che sarebbe buono per loro, parlando in senso

¹⁸⁴ Lo rileva soprattutto Roncaglia che si differenzia con ciò dall'interpretazione qualitativa della nozione di *gradus realitatis* data da Heinekamp e dalla tendenza di altri autori [per esempio N. Rescher nei saggi già citati] di considerare la semplicità e la varietà come poli opposti di un equilibrio che Dio deve instaurare. Cfr G. Roncaglia, *Cum Deus Calculat – God's Evaluation of Possible Worlds and Logical Calculus*, in «Topoi», 9/1 (1990), pp. 83-90]. Contro l'interpretazione di Rescher, polemica anche D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, pp. 22-45.

¹⁸⁵ *Elementa verae pietatis*, 1677-1678 (A, 6, 4 B, pp. 1357-1364 = Piro, pp. 97-98).

¹⁸⁶ *De rerum originatione radicali*, 1697 (Mugnai-Pasini, 1, p. 482 = GP, VII, p. 303).

¹⁸⁷ Elster suggerisce una capacità della teologia leibniziana di anticipare caratteri tipici della mentalità imprenditoriale: cfr J. Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier-Montaigne 1978. Sul terreno degli studi più strettamente giuridici, Sève rileva invece una tendenza consequenzialistica funzionale a dare alle scienze morali una certezza paragonabile a quelle naturali, cfr R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, puf 1989, pp. 182-224.

assoluto, risulterebbe essere migliore¹⁸⁸.

Solo in scritti ancora più avanzati, troveremo la preoccupazione inversa di rassicurare il lettore credente che tutto ciò non implica che la «perfezione morale» di Dio non sia *altro che* la sua «perfezione metafisica», cioè che si dà anzi una necessità *morale* per Dio di creare il meglio e non soltanto un «meccanismo metafisico» che glielo fa produrre impersonalmente¹⁸⁹. Il che però fa l'impressione di un tentativo di sbrogliare a conti fatti una rete che si era tessuta per fini diversi. Non è la sincerità di Leibniz ad essere in questione, ma la sua capacità di invertire il processo attraverso il quale aveva cercato di rendere *deducibile* la bontà della volontà divina. Anche in questo caso, il confronto con le questioni trattate nei precedenti paragrafi sembra illuminante. Ciò di cui Leibniz ha *sostanzialmente* bisogno è di una garanzia che la *potentia ordinata* di Dio si espliciti in modo *completo* (cioè secondo un decorso prevedibile, in cui dalle stesse cause seguono gli stessi effetti) pur senza essere «necessitata» a farlo. Sostenendo che l'attuazione piena della propria potenza (ordinata) è il parametro morale dell'azione di Dio, Leibniz risolve certamente questo problema – anche se, ovviamente, proprio questa soluzione rende meno perspicuo il nesso tra tale «bontà ontologica» di Dio e quella postulata dalla fede¹⁹⁰.

(i/bis) *La cosiddetta lotta per l'esistenza di tutti i possibili non-contraddittori.* Infine, negli scritti successivi al 1676, è frequente incontrare un'altra potente immagine, quella secondo la quale ogni possibile «esige» di esistere e solo l'impedimento datogli da altri possibili incompatibili con esso ne impedisce il passaggio all'atto:

Le verità assolutamente prime sono, tra le verità di ragione, quelle identiche; e tra le verità di fatto, quella da cui si possono dimostrare a priori tutte le conoscenze sperimentali: ossia che ogni possibile esige di esistere, e pertanto esisterebbe, se non glielo impedisse un altro, il quale esige a sua volta di esistere. Donde viene che esiste sempre la combinazione di cose nella quale ne esistono quante più

¹⁸⁸ *Sur la bonté des ouvrages de Dieu*, primi anni '80 (A, 6, 4 B, p. 1514; trad. mia).

¹⁸⁹ Questa preoccupazione emerge soprattutto nel *De rerum originatione radicali* del 1697: «E affinché nessuno ritenga che qui si confondano la perfezione morale o bontà, con la perfezione metafisica o la grandezza...». L'argomentazione con cui Leibniz si difende qui è che il mondo in modo tale da contenere delle menti autocoscienti e che «la perfezione morale è la perfezione fisica delle menti» (Mugnai-Pasini, 1, p. 484 = GP, 7, p. 304). Ma le «menti» non potrebbero essere un poderoso artificio attraverso il quale Dio «moltiplica» il sistema globale in infiniti sotto-sistemi che lo rispecchiano? L'ambiguità tra perfezione «morale» e tecnico-architettonica resta.

¹⁹⁰ Rescher ha ragione a sostenere che il principio di perfezione non è riducibile al principio di ragion sufficiente, dal momento che la tesi assiologica che il meglio coincide con il *plurimum essentiae* o con la *quantitas realitatis* costituisce un componente indispensabile del primo e non è deducibile dal secondo. Ma questa base assiologica è volutamente «metafisica» e il suo rapporto con gli attributi di bontà del Dio cristiano resta problematica. Macdonald Ross sottolinea acutamente il problema ma ipotizza che vi siano due diversi principi, uno di perfezione metafisica e uno di bontà morale, compresenti nei testi leibniziani – il che moltiplica ancora le difficoltà. Cfr G. Macdonald Ross, *Leibniz and the Concept of Metaphysical Perfection*, in «Studia Leibnitiana», Sonderheft 21, *Leibniz: le meilleur des mondes*, Stuttgart, Steiner 1992, pp. 143-152.

possibili...¹⁹¹.

Di per sé, questa immagine di concetti esistenti solo *in mente Dei* ma che attuano una sorta di darwiniana «lotta per l'esistenza» – che ha suscitato comprensibili perplessità e ironie – sembrerebbe non dire nulla di più di quello che abbiamo già detto partendo dalla distinzione possibile/compossibile e dall'obbligo per Dio di realizzare il «massimo di essenza». In quanto tale, essa aggiunge semplicemente un ulteriore elemento di analogia tra deliberazione divina e deliberazione umana, attribuendo a *tutti* i possibili uno *status* analogo a quello dei *præsumibilia* del calcolo giuridico. Non a caso, in simili contesti, il linguaggio leibniziano si carica di metafore giuridiche: inizialmente tutti i possibili tendono a esistere *pari jure*¹⁹².

Come ha mostrato T. Ramelow, la tesi che le possibilità «moralmente necessarie» abbiano una certa «propensione a esistere» non è una tesi originale di Leibniz, ma era già presente nella Scolastica gesuitica almeno a partire da Antonio Perez¹⁹³. Ciò in cui Leibniz però non sembra avere antecedenti è nella famosa immagine del «conflitto» o, come egli più esattamente dice, dell'«impedimento» che i possibili si darebbero l'uno rispetto all'altro. Anche per capire questa novità risulta illuminante un confronto con i temi che abbiamo esaminato nel secondo paragrafo del capitolo 1. Come si ricorderà, l'*impedibilità* – o, per essere più precisi, l'*impedibilità virtuale* – aveva sempre costituito l'argomento principale attraverso il quale gli aristotelici medioevali avevano stabilito il carattere accidentale delle relazioni causali nella sfera sublunare. Ora, rispetto al mondo leibniziano, questo argomento è senz'altro inutilizzabile. Tuttavia, la frequenza dei termini *impedire/impedimentum* nella teoria della lotta tra i possibili sembra sottendere una sorta di memoria di questo argomento. Se vi sono dei possibili e dei mondi possibili che sono effettivamente «impediti a esistere» (cioè tutti quelli sub-ottimali), ciò vuol dire anche che quelli che si realizzano avrebbero potuto essere «impediti» a loro volta e dunque la loro realizzazione non è necessaria, ma contingente o «contingentemente necessaria», come avrebbe detto un aristotelico medievale.

¹⁹¹ *De veritatibus primis* (Mugnai-Pasini, 1, pp. 478-479 = A, 6, 4 B, pp. 1442-1443). Il passo viene diversamente datato da Mugnai-Pasini (che lo fa risalire al 1697) e dalla Akademie-Ausgabe, che lo data al 1680. Quest'ultima datazione sembra più probabile anche per le analogie con altri scritti coevi sulla deliberazione divina come il *Dialogue entre Theophile et Polidore* del 1679 (A, 6, 4 C, pp. 2227-2240).

¹⁹² *Pari jure* ricorre nel *De rerum originatione radicali* (GP, VII, p. 303 = Mugnai-Pasini, 1, p. 481).

¹⁹³ Cfr T. Ramelow, *Gott, Freiheit...*, cit., pp. 350-371. L'esempio più persuasivo è questa di citazione da Antonio Perez: «...omne ens, cuius productio est necessaria moraliter, habet antequam existat aliquam determinationem ad existendum, ratione cuius probabilius est existiturum quam non existiturum...» (da Ramelow, p. 351, nota). Bisogna aggiungere però che Leibniz conosceva ben poco di Perez ed aveva, nel periodo che stiamo considerando, un rapporto fortemente competitivo con i «probabilisti» a lui noti.

3. Concezione logica e concezione proeretica della possibilità

A questo punto non resta che cercare di comprendere quale direzione unitaria emerga da questo complesso di idee, i cui termini essenziali appaiono già fissati al più tardi nel 1679-1680. È stato notato – in particolare da Lovejoy – che la teoria dei «possibili che tendono ad esistere» sembra una sorta di estensione (potremmo dire di «democratizzazione») della logica della prova ontologica dell'esistenza di Dio a tutti i possibili¹⁹⁴. Storicamente, la connessione sembra inversa e cioè sembra che sia l'interesse di Leibniz per la prova ontologica a nascere dal suo bisogno di dimostrare che le condizioni perché un enunciato sulla *possibilità* di un oggetto sia *vero* sono *interne* al concetto stesso di quell'oggetto. La sua analisi della prova ontologica muove appunto dall'osservazione che ciò che va dimostrato è innanzitutto che l'Ente perfettissimo o l'Ente necessario sia possibile, ovvero che se ne dia un concetto non-contraddittorio. Ma è vero che Leibniz non si limita ad affermare che si danno condizioni di verità per gli asserti sui possibili. Egli giunge alla tesi che le condizioni di verità degli asserti sugli esistenti, in qualche misura, *ne dipendono*. Egli non si limita a dire che i possibili sono in qualche modo oggetti *reali* del pensiero, ma aggiunge che i possibili «tendono a esistere» e che solo la loro impossibilità lo impedisce. Dobbiamo dunque pensare a un Leibniz almeno tentato da una metafisica «plenista»?

Confrontando le idee di Leibniz con quelle maturate all'interno della tradizione precedente, si può formulare un'ipotesi diversa. Come abbiamo osservato, le argomentazioni dell'aristotelismo scolastico contro la necessità dei nessi causali presupponevano la concezione della «materia» come sostrato delle virtualità inesprese. Ma è chiaro che una cosmologia basata sul principio che Dio è causa *totale* del mondo non può più ammettere quest'argomentazione. Il «possibile» diviene l'espressione della *potentia absoluta* presente in Dio stesso. Ora, è come se Leibniz, proprio ripartendo da questo livello, cercasse però di recuperare un ruolo specifico per l'argomento della impedibilità estrinseca – evidentemente perché non gli è più accettabile l'altra strategia che consiste nel proclamare assolutamente sovrana e imperscrutabile la volontà di Dio. A questo punto, sorge la metafora della «lotta per esistere» dei possibili stessi e del conflitto interno all'intelletto deliberante di Dio.

Che questo sia il senso di fondo della scelta leibniziana, può essere

¹⁹⁴ A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea* (1936), trad.it., *La grande catena dell'essere*, a cura di L. Formigari, Milano, Feltrinelli 1991 (2), p. 189: «...Leibniz si avvicina molto ad applicare ad ogni essenza il principio dell'argomento ontologico. Vi si avvicina anzi assai di più di Spinoza». Come si vede, Lovejoy intuisce che Leibniz *si distingue* da Spinoza su questo punto, ma non vede la funzione strategica di questa distinzione. Sull'interpretazione di Leibniz da parte di Lovejoy, restano fondamentali le osservazioni critiche di J. Hintikka, *Leibniz on Plenitude, Relations and the «Reign of the Law»*, in H. G. Frankfurt (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday and Co. 1972, pp. 154-190.

confermato dalla sincronia tra l'emergere della tesi della *propensio ad existendum* dei possibili e lo sviluppo di un antivolontarismo radicale. Alla fine degli anni '70, la posizione leibniziana sulla volontà è sulle soglie di quello che si potrebbe chiamare un vero e proprio «eliminativismo»; «è evidente che il concetto di volontà è risolubile in altri concetti»¹⁹⁵. Mai come negli scritti di questo periodo – proprio mentre viene preparata l'offensiva contro i «fatalisti» Descartes e Spinoza – si incontrano toni così duri e quasi sprezzanti nei confronti di qualsiasi tipo di arbitrarismo antropologico o di volontarismo teologico¹⁹⁶. L'evidente tendenza è di considerare ciò che ordinariamente si chiama la «volontà» semplicemente come la funzione con cui un sistema finalizzato alla combinazione massimale delle possibilità (cioè all'«ottimo») attua *selettivamente* questo obiettivo, essendo però ovvio che la selettività non è arbitraria ma deriva da limiti oggettivi delle possibilità combinatorie.

Ma se Leibniz pensa di potersi permettere attacchi così radicali al volontarismo, è proprio perché ritiene di avere un'altra soluzione al problema della contingenza dell'azione. Ciò che il modello divino della scelta dell'*optimum* ritiene del precedente giuridico del calcolo del (moralmente) «probabile» è la descrizione del possibile escluso come *momento* del processo che lo esclude. Per comprendere meglio il punto, analizziamo il caso – inventato da Aristotele, ma discusso insistentemente da Leibniz¹⁹⁷ – di colui che si trovi nella situazione di dover scegliere tra *A*, gettare in mare i propri beni, e *B*, rischiare il naufragio, e poniamo che *C*, l'amore per la vita, lo porti a volere *A*. Indubbiamente *C* è ragione *sufficiente* del verificarsi di *A* e non di *B*. Nondimeno, *B* non può essere eliminato dal resoconto dell'accadere di *A*, perché, in assenza di *B*, non si darebbe alcun nesso logico di *C* con *A*. Solo dei pazzi getterebbero i loro beni in mare, se non vi fosse un rischio effettivo di perdita della vita. Per questa ragione, l'analisi corretta dell'evento non è: «dato *C*, *A* è necessario e *B* impossibile», ma è semmai: «dato *C*, era necessario che *A* fosse preferibile a *B*», dove la preferibilità (in termini leibniziani: *praevalentia*)

¹⁹⁵ «Cum tamen manifestum est conceptum voluntatis esse resolubilem in alios conceptos» (A, 6, 4 B, p. 1389; tr. mia). L'incessante polemica contro il concetto di «libertà del volere» nei tardi anni '70 ha forse una componente biografica. Leibniz era visibilmente irritato dal modo in cui Niels Stensen, allora vicario apostolico cattolico in Germania, aveva accolto la sua *Confessio Philosophi* e ne aveva criticato le tesi anti-molinistiche. Si vedano le molte osservazioni di Stensen e contro-osservazioni di Leibniz su questo tema a margine della *Confessio Philosophi* (A, 6, 3, pp. 115-159 = Piro, pp. 13-71).

¹⁹⁶ E infatti Leibniz talvolta (non senza qualche motivo) considera non solo Cartesio ma perfino Spinoza come un frutto avvelenato nato dalla pianta della teologia volontaristica del Dio-sovrano: «Cartesius ait Deum non velle res quia sunt bonae, sed res intelligi bonas quia Deus vult. Quae opinio periculosissima est, sequitur enim nullam esse Dei justitiam sed stare voluntatem pro ratione. Spinosa ait eos longe minus errare, qui in Deo statuunt libertatem indifferentiae, quam qui putant Deum agere sub ratione boni» (A, 6, 4 B, p. 1389).

¹⁹⁷ Questo celebre caso di *actio mixta* (*mikté praxis*) era stato inventato da Aristotele che ne discute in *Ethica Nicomachea*, III, 1. Hobbes ne aveva fatto un caso paradigmatico per la sua teoria dell'atto volontario-ma-necessitato in *Leviathan*, II, 21 (cfr Th. Hobbes, *Leviatano*, tr.it. cit., p. 206). Leibniz ne inizia a discutere nel *Du Franc Arbitre* (1678?: A, 6, 4 B, p. 1406) ma lo riprende fino alla *Teodicea*.

è una relazione comparativa che spiega il verificarsi di *A*, ma presuppone logicamente la possibilità di *B*.

In altri termini, la scelta è un concetto di natura ineliminabilmente *intenzionale* perché non se ne può dare ragione senza introdurre il riferimento a oggetti ideali inesistenti. Questo è il baluardo della libertà dell'agente e della contingenza dell'azione stabilito da Leibniz. Ma è anche l'*unico* baluardo ammesso. L'errore dei volontaristi è di trasformare questa ineliminabilità *logica* del possibile non attuato in un'esistenza *fisica*, immaginando che tra gli oggetti del nostro mondo si trovi anche una misteriosa *potentia ad opposita*, cioè la «volontà indifferente».

Abbiamo segnalato la lunga durata della tesi della *propensio ad existendum* dei possibili all'interno del pensiero leibniziano. Ciò sembrerebbe indicare che questa soluzione, definitasi nella seconda metà degli anni '70, dia finalmente un terreno stabile alla dottrina leibniziana della contingenza. Ma questo non sembra essere del tutto vero, perché i manoscritti degli anni '80 segnalano un ulteriore cambiamento di prospettiva. Fino ad ora, Leibniz era chiaramente convinto del fatto che Dio, in quanto essenzialmente saggio, ha una necessità *essenziale* di «scegliere il meglio». A partire dalla prima metà degli anni '80, il linguaggio volontaristico eliminato con l'instaurarsi del *PRS(1)* riemerge improvvisamente e Leibniz inizia a domandarsi se Dio faccia tutto «saggiamente» (*sapientissime*) per «necessità metafisica» o se piuttosto ciò non si debba a un «libero decreto» della sua volontà¹⁹⁸. Inizia cioè a costituirsi quella distinzione tra «necessità metafisica» e «necessità morale» che il giovane Leibniz non conosceva o (più probabilmente) rifiutava. Perché si determina questa nuova oscillazione del pendolo?

Si potrebbe ipotizzare che si tratti semplicemente di un tentativo di conciliazione con le opinioni prevalenti tra i teologi. Leibniz potrebbe aver giudicato che una strategia *troppo* eliminativistica nei confronti della volontà non sarebbe mai stata pubblicamente comunicabile. Credo però che le ragioni siano più interne e derivino dall'urto che si verifica tra due teologumeni altrettanto indispensabili: la tesi che Dio sia il soggetto di una razionalità perfetta, la concezione della creazione come evento privilegiato e assoluto.

Come si è detto, l'interesse di Leibniz per il fenomeno della deliberazione è dovuto al fatto che si tratta sì di un calcolo (cioè una serie o una catena di operazioni), ma anche di un processo in seno al quale emerge uno schema di azione che equilibra istanze diverse e «tiene conto» di tutti i fattori¹⁹⁹. Ma è

¹⁹⁸ La svolta è evidente nel *De libertate a necessitate in eligendo*, 1680-1684: «Deus cur perfectissimum eligat, nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina, perfectissima eligit (...) Liberum enim definitio cuius nulla ratio reddi potest alia quam voluntas, non igitur datur aliquid sine ratione: sed ratio illa voluntati intrinseca est». (A, 6, 4 B, p. 1453 = Grua, p. 300). Questo passo inaugura tutta una «teologia del primo decreto divino» che è particolarmente presente negli scritti degli anni '80.

¹⁹⁹ Questo è l'elemento di verità presente nella posizione di chi – come ad esempio N. Rescher – interpreta

chiaro che queste due dimensioni della deliberazione sono composibili solo sul terreno di una razionalità *imperfetta*, quale è quella umana. Perché il confronto tra le alternative abbia effettivamente un valore strutturale, dobbiamo o ipotizzare un agente in conflitto con se stesso – cioè che compie una scelta ardua come quella dei marinai che gettano in mare la merce – o che non è certo dei suoi stessi fini e deve determinarli. Per contro, non è difficile ipotizzare una macchina che compia «scelte», nel senso che effettui selezioni, ma è difficile attribuirle scelte *deliberate* proprio perché il concetto di deliberazione sembra implicare ineludibilmente un processo plastico di aggiustamento tra parametri e situazione²⁰⁰.

Ma ciò è esattamente quanto è impossibile attribuire ad un Dio *essenzialmente* saggio e dotato di una intelligenza perfetta. Dati questi due presupposti, non si vede perché mai l'esistenza di questo mondo non derivi dalla essenza di Dio esattamente nello stesso modo in cui vi deriva l'esistenza di Dio stesso secondo l'argomento ontologico. In tal caso, però, l'intera interpretazione «esigenzialistica» dei possibili crollerebbe. Ed è questo il problema centrale che Leibniz inizia a porsi nel corso degli anni '80 e che sottende due possibili soluzioni. Si può infatti (i) rendere contingente la stessa saggezza di Dio, reintroducendo la volontà nella forma di «decreto» con il quale Dio si auto-obbliga a deliberare saggiamente. Questa strategia è senz'altro più compatibile con l'ortodossia teologica ma implica una possibile smentita dell'universale validità del principio di ragione, tanto è vero che Leibniz, quando la segue, deve subito differenziare la differenza tra la sovrana libertà divina e la limitata libertà umana²⁰¹. L'altra possibile strada è invece: (ii) postulare che la scelta del «migliore dei mondi possibili» implichi una deliberazione talmente complessa da non essere riproducibile in un numero finito di passaggi logici ed essere perciò «contingente» in virtù della sua indimostrabilità²⁰². Perché questa idea sia

la semplicità e la varietà, l'uniformità e la ricchezza, come poli opposti tra i quali Dio trova una mediazione. Come abbiamo visto, le cose non stanno così o non stanno sempre così negli scritti leibniziani. Ma anche quando discute del calcolo divino del migliore dei mondi possibili, Leibniz non rinuncia a utilizzare la metafora della bilancia, che appunto implica una mediazione tra opposti. Cfr ad esempio il *Discours de métaphysique* § 5: «Pour ce qui est de la simplicité des voyes de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire, la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effects. Et l'un doit estre en balance avec l'autre, comme les frais destinés pour un bastiment avec la grandeur et les beautés qu'on y demande» (A, 6, 4 B, p. 1537).

²⁰⁰ A un livello di storia delle idee, si potrebbe dire che ciò è dovuto al fatto che il nostro concetto di deliberazione è fatto in modo di replicare, al livello di psicologia individuale, alcuni aspetti tipici della decisione collettiva, come è abbastanza visibile in Aristotele. Il fatto che Leibniz abbia cercato di applicare a Dio, soggetto monologico per eccellenza, criteri di razionalità pratica nati sul terreno delle filosofie della *polis* costituisce senz'altro un paradosso storico, spiegabile come reazione alla teologia della sovranità di Dio e alle sue applicazioni hobbesiane.

²⁰¹ Infatti, negli scritti che seguono questa linea «volontaristica» si specifica che l'autocausalità del volere – la possibilità di «voler volere» – si applica a Dio ma non all'uomo. Cfr ancora A, 6, 4 B, p. 1453 = Grua, p. 300.

²⁰² Questa è la strada tradizionalmente chiamata della fondazione «epistemica» della contingenza, che sostiene che, anche se fosse necessario per Dio scegliere l'ottimo, l'asserto «questo è il migliore dei mondi

coerente, occorrerebbe però ammettere una sorta di processo a tappe e con un Dio che «apprende» per mezzo del processo stesso, il che è meno coerente con la dottrina tradizionale della perfezione divina²⁰³. Nondimeno, anche in scritti pubblici, Leibniz ipotizza un Dio che corregge progressivamente le «volontà antecedenti» per arrivare a quella «finale».

Ma questi aspetti della questione andranno nuovamente esaminati nel prossimo capitolo. Ciò che va immediatamente sottolineato è che l'intera questione coinvolge profondamente lo statuto del Principio di Ragione. Perché il Principio di Ragione non abolisca la contingenza, occorre *o* che vi siano eccezioni ad esso *o* che vi sia più di una forma di razionalità. In questo secondo caso, al Principio toccherà di enunciare ciò che tali forme hanno in comune, ma esso può costituirsi in principio autonomo (indipendente da quello di identità, dal quale dipende la fondazione delle verità necessarie) proprio grazie alla loro persistente differenza.

possibili» resterebbe contingente per l'eccessiva complessità della dimostrazione stessa: «Et ideo licet hoc concederetur necessarium esse ut Deus eligat optimum, seu optimum esse necessarium; non tamen sequitur id quod eligitur esse necessarium, quia nulla datur demonstratio quod sit optimum» (*De Contingentia*, 1689: A, 6, 4 B, p. 1652). La tesi presupposta è quella della differenza tra analisi «finita» e «infinita».

²⁰³ Infatti, quanto l'apprendere sia (come lo scegliere) un'attività che attribuiremmo solo agli esseri intelligenti, è chiaro che quanto più il «meccanismo metafisico» leibniziano viene processualizzato, tanto più lo si può concepire come una sorta di modello di *order from noise* che non ha bisogno di artefice intelligente. Cfr le interessanti analisi su questo punto di M. Wilson, *Plenitude and Compossibility in Leibniz*, in *LR*, 10 (2000), pp. 1-20.

Capitolo 3

La versione logica del Principio. Principio di Ragione e concetti completi

1. *I futuri contingenti e la loro ratio scibilitatis*

Quanto si è detto finora rende abbastanza facile comprendere la trasformazione del *PRS(1)*, principio che ha come oggetto gli eventi («ciò che esiste») nel *PRS(2)*, che ha come oggetto gli enunciati. L'interpretazione degli eventi come decisioni prese da un Dio che sceglie sempre in base a «ragioni» la rende già possibile. Ma il *PRS(2)* non nasce sul terreno delle ragioni di *scelta*, ma di quelle di *conoscibilità*. Lo mostra, per esempio, già una delle sue prime comparse in un frammento del 1677 dal titolo *Scientia Media*:

Immaginiamo che Pietro sia posto in date circostanze, con un dato aiuto della grazia, e che mi sia permesso di chiedere a Dio che cosa farà Pietro in questa situazione. Non dubito che Dio può rispondere qualcosa di certo ed infallibile, per quanto abbia appreso con stupore che alcuni Scolastici hanno osato dubitarne. Poniamo dunque che Dio risponda che Pietro rifiuterà la sua grazia. Chiedo allora se Dio può rendere ragione di questa sua sentenza, così da fare avere anche a me una cognizione scientifica su questo evento. Se affermiamo che Dio non può farlo, la sua scienza sarà imperfetta; se affermiamo che Dio può farlo, sarà manifestamente sovvertita la teoria della scienza media. Secondo i veri Filosofi e Sant'Agostino, la ragione per cui Dio conosce le azioni presenti o future delle creature, necessarie o libere che siano, assolute o condizionate che siano, è la perfetta conoscenza da parte sua della natura di esse, al modo in cui un matematico conosce che cosa può ottenersi attraverso un cerchio e una retta in un caso proposto, ovvero quale effetto darà una determinata macchina se vi si applicheranno determinati materiali e forze²⁰⁴.

Il tema in discussione è quello dei futuri contingenti. Come al solito, Leibniz sta respingendo la soluzione dei molinisti. Ma, pur concludendo quest'opuscolo con l'elogio della tesi scotistica che Dio conosce i futuri contingenti perché li *vuole* ed è certo di *volerli*, Leibniz non aderisce in realtà a questa soluzione²⁰⁵. In primo luogo perché vi sono verità di fatto che Dio non conosce come oggetto della sua scelta, ma come conseguenza necessaria *a parte rei* delle sue scelte,

²⁰⁴ *Scientia Media*, 1677 (Piro, pp. 91-92 = A, 6, 4 B, p. 1374).

²⁰⁵ Cfr ancora *Scientia Media*: «È egregia la sentenza di Scoto che l'intelletto divino non conosce nulla (tra le cose di fatto) che non abbia esso stesso determinato» (Piro, p. 93 = A, 6, 4 B, p. 1365). Leibniz conosce le tesi di Scoto (riprese anche da Gabriel Vasquez) attraverso il testo di parte scotistica di Francisco a Sancto Augustino Macedo, *Collactiones doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque...*, Patavi, Frambotti 1671. Molina aveva invece giudicato pericolosa la tesi di Scoto, anticipatrice della riduzione dell'uomo a strumento passivo dell'agire di Dio tipica degli eretici protestanti. Cfr L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, disp. 45 (p. 216 nell'ed.cit. 1588).

altrimenti Dio decreterebbe anche i peccati degli uomini. La teodicea leibniziana sostiene per contro che Dio non «voglia» tali peccati ma li «permetta» soltanto come conseguenze necessarie (*sine qua non*) dell'armonia dell'universo. Inoltre, se Dio potesse conoscere i futuri contingenti solo sulla base della certezza di volerli, non si comprenderebbe come è in grado di conoscere il contenuto dei mondi possibili alternativi, che in realtà non vuole²⁰⁶.

Determinare le condizioni di verità della scienza dei futuri contingenti è dunque un compito primario del Principio di Ragione. Nei termini del *PRS(1)*, la previsione dei peccati di Giuda o Pilato era facilmente spiegabile. Era la *series rerum* stessa a rendere prevedibili questi peccati. Ovviamente, Leibniz insisteva già allora sui «requisiti interni» come le disposizioni dell'agente e sulle opinioni da lui maturate, ma ammetteva schiettamente che questi requisiti interni dipendono a loro volta da quelli esterni, altrimenti la serie delle cose si interromperebbe²⁰⁷. Il frammento *Scientia Media* introduce una seconda risposta. Dio vede il peccato di Pietro nella «natura» di Pietro e cioè attraverso un concetto che possiede tutti i requisiti necessari e sufficienti per costituire quella che Leibniz chiama altrove la *ratio scibilitatis* di un futuro contingente:

(...) Twisse (...) ritiene che il decreto divino sia la ragione della conoscibilità (dei futuri contingenti). È la causa efficiente, ma non è la causa formale: la causa formale della conoscibilità è la coerenza dei termini, ovvero che il predicato inerisce al soggetto, anche se poi la causa che fa sì che inerisca dipende da due cose e cioè dalla ottimità complessiva della cosa e dal decreto di Dio di scegliere l'ottimo²⁰⁸.

Questa seconda risposta dà un resoconto del peccato di Pietro meno

²⁰⁶ La questione diviene stringente per Leibniz soprattutto nei primi anni '80, cfr ad esempio il commento al *De modo coniunctionis concursuum Dei et creaturarum* di Ludovicus a Dola del 1683-1685 (A, 6, 4 B, pp. 1789-1790).

²⁰⁷ La *Confessio Philosophi* ammette senza riserve che «nessuno è diventato volontariamente malvagio, altrimenti lo sarebbe già stato prima di diventarlo» (Piro, p. 48 = A, 6, 3, p. 137). Significativamente, questo passo è sempre stato trascritto in modo errato e tale da dare un'interpretazione inversa del senso del testo dai curatori della *Confessio Philosophi* prima dell'edizione di Otto Saame del 1967. Alla luce delle interpretazioni spiritualistiche ottocentesche della metafisica di Leibniz, il palese determinismo di questo passo risultava incomprensibile.

²⁰⁸ Note su *Scientia Media* di Twisse, 1695 circa (Grua, p. 351; trad.mia). Questa nozione di *ratio scibilitatis* potrebbe costituire un corrispondente leibniziano di ciò che oggi viene chiamato «truth-maker», come suggerisce in alcuni suoi interventi recenti M. J. Murray. Cfr. M. J. Murray, *Spontaneity and Freedom in Leibniz*, in VII. Internationaler Leibniz-Kongress, *Nihil sine ratione*, cit., vol. 2, pp. 861-868; ma cfr anche la discussione di Murray con Cover-Hawtorne in *LR*, 10 (2000), pp. 73-86. Ciò che mi distanzia da Murray – come anche da D. Njirayamanda Kaphagawani, *Leibniz on Freedom and Determinism...*, cit. – è che dall'accordo con i molinisti sul fatto che Dio conosca alcune verità contingenti che *non* vuole, essi ne traggono anche l'ipotesi di una prossimità sui temi della libertà umana. Credo che sia vero il contrario. Come si sarà capito, io ritengo invece che Leibniz costruisca il Principio di Ragione in modo tale da portare ad ammettere la verità della prima tesi (cioè la conoscibilità di asserti contingenti e magari puramente possibili) senza fare alcuna concessione sulla seconda. Ma dovremo tornare su questo punto.

«deterministico» rispetto alla prima? Ne costituisce un resoconto più vicino alle intuizioni usuali sulla responsabilità degli individui rispetto alle proprie azioni? Il fatto stesso che la seconda risposta sia introdotta inizialmente come argomento *anti*-molinistico e solo più tardi sia presentata come una soluzione «intermedia» tra molinisti e predeterministi rende molto dubbio che si possa dare una risposta positiva alle due questioni. Ma lasciamo per ora da parte il rapporto delicatissimo tra dottrina della sostanza individuale e dottrina della libertà. Ciò che interessa ora sono invece i punti di continuità e di cesura tra le logiche delle due risposte leibniziane.

Il *PRS(2)* presuppone (o addirittura coincide con) una teoria delle condizioni per stabilire la verità degli enunciati categorici. È per questa ragione che, negli scritti leibniziani della maturità, *rationem reddere* significa *probare a priori*²⁰⁹. Ma quali sono le condizioni di verità degli enunciati categorici? Nei primi scritti leibniziani, gli enunciati categorici venivano usualmente considerati come espressioni abbreviate di enunciati condizionali: «*A* è *B*» equivale a «per un qualsiasi individuo *x*, se *x* è *A*, allora *x* è *B*». In questa interpretazione estensionale degli enunciati categorici, Leibniz segue ancora una volta Hobbes²¹⁰. A partire dai saggi di logica dei tardi anni '70, a quest'interpretazione se ne sovrappone (senza contraddirla) un'altra che fa invece riferimento soltanto alla relazione tra i concetti di *A* e *B*. «*A* è *B*» equivale a «il concetto *A* contiene il concetto *B*» e il secondo asserto, se dimostrato, prova la verità del primo. Per questa ragione, la relazione di *inerenza* tra il soggetto e il predicato di un enunciato è dimostrabile solo a partire dalla relazione di *contenuto* tra i relativi concetti: «L'affermazione è un pensiero su due cose, in quanto il concetto dell'una contiene il concetto dell'altra (...) Il soggetto è la cosa che contiene. Il predicato è la cosa contenuta»²¹¹.

Questo privilegio dell'approccio concettualistico o *per ideas* agli enunciati ha molteplici ragioni, connesse tanto alla logica strettamente detta quanto all'epistemologia leibniziana. Ma il punto che permette l'aggancio tra logica e metafisica è senz'altro la questione della validità della prova ontologica dell'esistenza di Dio, respinta fino al 1676 ma poi accettata *sub conditione*. La tesi che l'essere-predicabile di *x* è identico a l'essere-contenuto nel concetto di *x* era un argomento *standard* nella difesa della prova ontologica da parte dei cartesiani. Leibniz la conosce soprattutto attraverso il commento di Spinoza ai

²⁰⁹ «Scilicet connexio praedicati et subjecti quae fundamentum est veritatis, vel immediata est, vel mediata, ac proinde ad immediatam reducibilis per resolutionem, quod ipsum est *probare a priori*, seu *rationem reddere*» (A, 6, 4 B, p. 1395).

²¹⁰ La tesi è introdotta a partire dallo *Specimen Certitudinis seu Demonstrationum in Iure*, 1669 (A, 6, 1, p. 380), che cita Hobbes come fonte. Ancora nei tardi anni '70, si incontrano scritti nei quali Leibniz analizza gli enunciati categorici riformulandoli in forma ipotetica (cfr per esempio A, 6, 4 A, pp. 125 e sgg., 221 e sgg.).

²¹¹ *Propositiones primitivae*, 1678-1679 (A, 6, 4 A, p. 141; trad.mia).

Principia del quale riepiloga così l'argomentazione: «è identico dire che qualcosa è contenuto nella natura o nel concetto di qualcos'altro e dire che è vero di quella cosa, così come nel concetto del triangolo è contenuto, ovvero dall'essenza di esso segue, che i suoi tre angoli sono eguali a due angoli retti»²¹². Leibniz osserva che i cartesiani non hanno dimostrato che si dia un concetto in contraddittorio di Dio (ovvero dell'Ente perfettissimo e dell'Ente necessario), ma invece ammette come universalmente valida la definizione della verità in termini di inclusione concettuale.

Ma ciò vuol dire che l'adesione alla prova ontologica è un passaggio indispensabile per l'approdo a una nuova formulazione del Principio di Ragione – vale a dire l'elemento effettivamente discriminante tra *PRS(1)* e *PRS(2)*? Credo che vi siano due punti sostanziali sui quali la questione della prova ontologica interviene effettivamente nel percorso del pensiero di Leibniz sul principio di ragione, e sono i seguenti:

(i) nelle sue discussioni sulla versione della prova ontologica dei cartesiani, Leibniz insiste costantemente sul fatto che non si può dedurre l'esistenza di Dio dal suo concetto senza avere prima dimostrato che questo concetto è possibile, ovvero che i predicati che vi sono inclusi sono *compatibili* tra loro. Egli tenta anzi nel 1676 una vera e propria *dimostrazione* di questa compatibilità che verrà però esplicitamente giudicata incompleta (e forse incompletabile) nelle discussioni successive sull'argomento. Ora, nel caso dei concetti delle entità finite, vale il ragionamento opposto. Noi sappiamo già, per esperienza, che le entità finite hanno molteplici accidenti e soprattutto accidenti a prima vista incompatibili tra loro come quelli che si succedono nel corso del *tempo*. Dobbiamo *supporre*, in base al principio dell'onniscienza divina, che Dio veda la *possibilità* di tale combinazione. Perciò dobbiamo supporre che Dio abbia dei *concetti di individuo* che gli rendono possibile conoscere tale compatibilità. Dio deve vedere l'accidente *x* del soggetto *A* non solo come parte della serie causale, ma anche come contenuto di un concetto che esibisce in che modo *x* sia compossibile con *y* rispetto ad *A*.

(ii) il secondo punto nodale è più ovvio, anche se metafisicamente più impegnativo. Sul terreno della prova ontologica dell'esistenza di Dio, la relazione logico-concettuale di contenuto implica una causalità reale

²¹² Così Leibniz riassume in una lettera a H. Huthman del 1678 (A, 2, 1, p. 393) l'argomento usato da Spinoza nella sua dimostrazione della proposizione 5 dei Principia cartesiani nel commento ai *Principia* (vedi: B. Spinoza, *Opera*, edizione Gebhardt, vol. 1, p. 154). È notevole che Leibniz, in questa lettera, critichi l'argomento di Spinoza partendo dalla tesi dell'equivalenza tra enunciati categorici e ipotetici. Ciò che Spinoza dimostra in realtà è che, se esiste un *x* che è Dio, allora questo *x* esiste necessariamente. Per evitare questo giro a vuoto, occorre assicurarsi che non si dia *altro* riferimento della dimostrazione se non il *concetto* di Dio: la dimostrazione va riformulata asserendo che, se il concetto di Dio (dell'Ente necessario) è non-contraddittorio, allora l'oggetto che vi corrisponde esiste.

dell'essenza nei confronti dell'esistenza. Infatti, nei termini dell'argomento ontologico, dire che l'essenza di Dio «contiene» l'esistenza di Dio implica dire che Dio è *causa sive ratio* di se stesso. Ma che tipo di rapporto è la *causa sive ratio* nel caso dell'autocausalità? Cartesio, almeno nella risposta alle obiezioni di Arnauld, l'aveva interpretata secondo lo schema della causa formale: «integra rei essentia pro causa formali hic sumo...»²¹³. Leibniz, contestando l'uso spinoziano del concetto di *causa sui*, che appunto ondeggerrebbe ambiguamente tra questo senso di causa e quello tradizionale di causa efficiente, si ricollega implicitamente a questa lettura²¹⁴. La *ratio* si differenzia dalla causa perché può trovarsi *intra rem*, mentre la causa è sempre *extra rem*. Ma il primo caso, dal punto di vista di Leibniz, non vale soltanto per l'autocausalità divina, ma anche per tutti gli eventi che normalmente consideriamo *azioni* di qualche soggetto o espressioni della sua spontaneità.

Se combiniamo (i) e (ii), diviene abbastanza ovvia la serie dei passaggi che Leibniz ha compiuto per arrivare alla sua metafisica delle sostanze individuali. Riepiloghiamo in modo molto schematico:

(1) perché un enunciato sia vero, occorre che sia «contenuto» nel concetto del suo soggetto (versione *standard* della concezione analitica della verità);

(2) un predicato è contenuto nel concetto del suo soggetto se e solo se è *dimostrabilmente* compatibile con gli altri predicati o derivabile da essi (integrazione leibniziana della concezione analitica della verità);

(3) Dio deve cogliere nel concetto di un individuo *A* le ragioni per cui è vero che *A* è soggetto sia dell'accidente *x* che dell'accidente *y*, il che non è decidibile attraverso l'analisi causale degli accidenti stessi (teoria dei concetti completi, derivata da 1 e 2);

(4) quanto più un predicato è derivabile dall'essenza o dal concetto del suo soggetto, tanto più l'ente realmente corrispondente è *ratio* dei propri accidenti o stati (fondazione del rapporto di causalità formale o di *ratio intra rem*);

(5) dunque, poiché in base a (3) Dio deve derivare tutti i predicati di *A* dal suo concetto, e

²¹³ Traggio dalle risposte alle obiezioni di Arnauld (le quarte), che sembrano essere state una traccia costante nelle riflessioni leibniziane del 1676-1677 sull'argomento ontologico e il problema della sostanza (cfr R. Descartes, *Oeuvres*, edizione Adam-Tannery, vol. 7, pp. 236, 242, 243). Come si ricorderà l'equazione tra causa formale e «*ipsa rei essentia*» è affermata da Leibniz stesso nel 1677 (A, 6, 4 B, p. 1375). Rinvio all'analisi acuta della tesi cartesiana – che ne ricorda anche i precedenti, in particolare Enrico di Gand – in M. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 85-95.

²¹⁴ *Causa sui* (A, 6, 4 B, p. 1372); Note marginali a *Ethica* (A, 6, 4 B, p. 1773). La tesi di Leibniz è che Spinoza, quando afferma che è *causa sui* ciò la cui essenza implica l'esistenza, intenda il concetto di *causa* in un senso diverso da quello «comune» e torni a quello comune nel descrivere il rapporto sostanza-modi. Il senso comune di *causa* è, come sappiamo, quello di relazione tra entità dotate di diversa essenza. Leibniz usa invece per l'autocausalità (e per la causalità formale in genere) il solo termine di *ratio* che non è soggetto a queste restrizioni. Cfr su questo punto S. Di Bella, *Die Kritik des Begriffs causa sui in den Leibnizschen Anmerkungen zu Spinozas Ethica*, in V. Internationaler Leibniz-Kongress, *Leibniz. Tradition und Aktualität*, G. W. Leibniz Gesellschaft, Hannover 1988, pp. 52-56, nonché M. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, cit., pp. 152-166.

poiché in base a (4) gli stati accidentali corrispondenti sono effetto di azione spontanea di A, tali stati accidentali sono *modificazioni* di A e A è una *sostanza*.

È per questa via che Leibniz riesce a saldare il circolo tra Principio di Ragione e dottrina della sostanza. A partire dalla tesi che abbiamo schematizzato come (3), è infatti ovvio che la *completezza* non è soltanto la proprietà tipica della conoscenza divina degli *eventi* – il che era già assunto dal *PRS(1)* e dalla dottrina delle essenze-numero –, ma deve essere la proprietà specifica della sua conoscenza degli *individui*, altrimenti questi ultimi si sbriciolerebbero in un insieme di accidenti con storie causali diverse. Anche in questo caso è probabile che l'uso intenso della parola «completezza» e «ente completo», che si riscontra solo a partire dal 1676, sia un segno della lettura di Cartesio, che aveva appunto sottolineato l'impossibilità di sostanze *incomplete*²¹⁵. Leibniz adotta la stessa equivalenza concettuale e la usa però al fine opposto di mostrare che anche enti mutevoli nel tempo possono essere «completi» concettualmente e dunque sostanze.

Tuttavia, l'apparente linearità della deduzione leibniziana non deve ingannarci. In realtà, alle spalle di essa vi è una collazione abbastanza faticosa tra conquiste eterogenee. Che significa ad esempio *in effetti* la derivabilità degli accidenti da una *ratio interna* affermata in (4) quando non si riferisce all'esempio (unico e inimitabile) dell'autocausalità divina? Si potrebbe qui pensare al classico caso delle *actiones immanentes* che «fluiscono» dalla natura del loro soggetto, per esempio l'accidente di *pensare* per coloro che hanno un intelletto o di *volere* per coloro che hanno una tendenza al bene. Ma, se Leibniz continua ad avere queste azioni immanenti come punto di riferimento teorico (non a caso egli doterà tutte le monadi di «percezione» e «appetito»), l'applicazione della sua tesi sugli accidenti temporali sottende il più impegnativo assunto che gli accidenti temporali di un dato soggetto siano connessi *tra di loro* attraverso leggi interne di derivazione o di successione²¹⁶. A differenza di quanto non avvenga in Dio, non è l'essenza o il concetto dell'individuo A ad essere causa di questa connessione tra gli accidenti, ma è in un certo senso il contrario: il fatto che di A possa formarsi un concetto completo presuppone (è segno che) si dà di fatto questa connessione, cioè che A ha realmente ciò che il Leibniz maturo chiama in genere una «Forma Sostanziale» o «Forza Primitiva» o

²¹⁵ Sempre nelle risposte alle quarte obiezioni di Arnauld: «...me per rem completam nihil aliud intelligere quam substantiam...», «...fateor mihi contradictorium videri, ut sint substantias... res subsistentes et simul incompletas...» (R. Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, vol. 7, p. 222).

²¹⁶ Questo modo di definire spontaneità e azione avviene sottolineato soprattutto nel *De Affectibus* del 1679: «Si qua sit series determinationum ex se invicem sequentium certa lege et determinatio ad ipsam seriem fuerit actio pura; reliquae actiones durante serie dicentur spontaneae sive naturales...» (A, 6, 4 B, p. 1430).

ancora «Entelechia»²¹⁷. In breve, Leibniz non potrebbe assumere una teoria così forte della derivabilità logica degli enunciati di fatto dal concetto della sostanza se non avesse anche un collante che tiene insieme gli accidenti della sostanza a livello ontico. E appare difficile ipotizzare che Leibniz sia arrivato a stabilire la tesi delle leggi di successione veicolate dalla Forma Sostanziale soltanto come conseguenza inevitabile della dottrina dei concetti completi.

Un altro problema centrale è poi celato sotto la tesi (5) che postula la necessaria corrispondenza tra enunciati veri contingenti a proposito di un dato individuo (cioè enunciati che attribuiscono ad esso dei predicati accidentali) e autentiche *modificazioni* dell'individuo stesso. Questo è un punto essenziale, perché altrimenti Leibniz non potrebbe recuperare la concezione ortodossamente aristotelica della sostanza come *substratum* reale di tutti i suoi accidenti. Un asserto fattuale su *A* può essere *vero* se e solo se vi è una modificazione *reale* di *A* descritta dall'asserto. Ma è chiaro che questa dottrina crea difficoltà una volta che si parta dalla concezione forte del legame sostanza/modificazione presupposta da Leibniz. Vi sono infatti molti ovvi casi di predicati accidentali che non sembrano avere alcun corrispondente in modificazioni effettive del loro soggetto. Per esempio, *A* può diventare più basso di *B* senza mutare affatto, se è *B* a crescere. *A* può acquistare e perdere parenti senza accorgersene, se un ramo della sua famiglia si è trasferito in terre remote e i contatti si sono persi. In breve, *A* ha infinite «denominazioni estrinseche», cioè predicati relazionali. In che termini sono *veri* gli enunciati corrispondenti se non hanno una condizione *ontica* di verità nelle modificazioni reali di *A*?

La soluzione di Leibniz è molto semplice, anche se del tutto contro-intuitiva. Anche questi enunciati veri sono agganciati a effettive *modificazioni* dell'individuo che è parte della relazione. Infatti, ogni sostanza individuale «percepisce confusamente» l'universo intero e dunque ha piccole percezioni che la informano di ogni suo mutamento di relazione con ogni altro oggetto dell'universo, il che sottende altresì che noi percepiamo confusamente anche le percezioni altrui. È questo ciò che Leibniz intende dire quando parla di una *connexio universalis rerum* o di una *sympathia* tra tutti gli individui esistenti. Ora, anche questa tesi non soltanto è costantemente ripetuta negli scritti leibniziani, ma altrettanto sicuramente *precede* l'elaborazione della vera e propria dottrina della sostanza individuale, dal momento che compare fin dal 1676 nel *corpus* leibniziano²¹⁸. Anche in questo caso, dunque, abbiamo dunque

²¹⁷ Vanno perciò condivise le osservazioni di Brobro e Clatterbaugh a proposito del fatto che la «causa» delle modificazioni di una sostanza non siano né il concetto completo (che non causa nulla, perché è un'entità logica), né le precedenti modificazioni, ma la Forma o Entelechia. Cfr M. Brobro - K. C. Clatterbaugh, *Unpacking the Monads*, «The Monist» 79/3 (1996), pp. 410-425.

²¹⁸ Infatti questa tesi è già presente negli scritti parigini: «Dum alius fit me major, crescendo, utique in me quoque aliqua accidit mutatio, cum mutata sit denominatio de me. Et hoc modo omnia in omnibus quodammodo continentur» (A, 6, 3, p. 523). La sua rilettura dal punto di vista della teoria

un postulato che viene integrato nella dottrina dei concetti completi ma non ne è deducibile direttamente. Una volta *assunto* che le denominazioni estrinseche di *A* hanno a fondamento in una *mutatio* interna ad *A*, diviene anche possibile ipotizzare che esse siano deducibili dal suo concetto. Si noti, tra l'altro, che tutto ciò crea anche una certa difficoltà nei rapporti tra (4) e (5), essendo difficile comprendere in quali termini la percezione confusa dell'intero universo si connetta all'attività della Forma Sostanziale. Si può però pensare che sia proprio questa la ragione che conduce Leibniz a introdurre nel suo sistema maturo una «Materia prima» che esprime la passività e la dipendenza della sostanza individuale stessa.

Quanto si è detto conduce a una questione di fondo. Il nucleo centrale della tesi leibniziana sui concetti di individuo sta nell'assunto che tutte le determinazioni *necessarie e sufficienti* per stabilire la verità di un enunciato su un dato individuo sono *già* incluse nel suo concetto completo. Ma anche questa è una tesi tutt'altro che intuitiva. Noi potremmo facilmente ammettere che i predicati essenziali di un individuo definiscono le condizioni *sine qua non* di coerenza per attribuirgli dei predicati accidentali, senza arrivare però a concludere che essi siano anche *sufficienti* a dedurli. Se Pietro può peccare è perché è (essenzialmente) un uomo. Se fosse una pietra, non potrebbe peccare. Ma Leibniz pretende di più, vale a dire pretende che il concetto di Pietro contenga anche le ragioni per le quali Pietro pecca. In breve, quando Leibniz parla di concetto, nozione, o natura, di un individuo intende qualcosa di più della *essentia* nel senso tradizionale del termine. Egli intende un *esatto analogo* del suo *PRS(I)* – vale a dire: una totalità sufficiente di requisiti necessari – trasferito sul piano dei predicati costituenti di un concetto. Se Leibniz la pensava così non è semplicemente perché Cartesio aveva affermato l'identità tra sostanzialità e completezza. Il suo problema era che, proprio data la forza del suo *PRS(I)*, solo una perfetta duplicazione della sua logica poteva cambiare lo statuto di un evento *x* e trasformarlo da tassello della successione causale in accidente della sostanza *A*. Per evitare l'esito spinoziano della sostanza unica, occorre attribuire alle creature qualcosa di sufficientemente analogo all'autocausalità divina. Ma è visibile che, in realtà, attraverso la presa di distanza da Spinoza, Leibniz prende anche le distanze da una componente notevole del suo primo approccio al principio di ragione. Analizziamo meglio come ci sia riuscito.

dell'inerenza soggetto-predicato avviene al più tardi nel 1679-1680: «...nullae denominationes extrinsecae dantur, nec quisquam viduus fit in India, uxore in Europa moriente, quin realis in eo contingat mutatio, omne enim praedicatum revera in subjecti natura continetur» (A, 6, 4 B, p. 1503). Dopo di che la tesi è ripetuta in moltissimi opuscoli leibniziani. L'unica ricostruzione sufficientemente articolata di questa tesi leibniziana è quella offerta in diversi saggi da Mugnai. Cfr in particolare M. Mugnai, *Leibniz' Theory of Relations*, Stuttgart, Steiner 1992, pp. 49-56, 121-131, 133-135.

2. Expressio e involutio

Se guardiamo agli scritti leibniziani del 1676, scritti cioè al termine del soggiorno a Parigi – fecondissimo per gli studi matematici, ma per un lungo periodo abbastanza silenzioso sul terreno della metafisica – ci accorgiamo che il *PRS(1)* ha già subito notevoli trasformazioni. La «totalità dei requisiti» è intesa innanzitutto come un aggregato di determinazioni concettuali, di atomi logici, così che i *requisiti* per l'esistenza delle cose vengono a coincidere in ultima istanza con gli *attributi* costitutivi dell'essenza divina. Si noti che questa tesi, della quale vedremo presto i caratteri problematici, rispunta talora anche negli scritti del Leibniz maturo. Ancora lo *Specimen Inventorum* del 1688 circa, afferma che la *ratio rei plena* coincide con «l'aggregato di tutti i requisiti primitivi (che non hanno bisogno di altri requisiti)» il che implica che «tutte le cause si risolvono negli attributi di Dio»²¹⁹.

Sembrerebbe dunque di trovarsi di fronte a una sorta di prefigurazione del *PRS(2)* in termini di *PRS(1)*. Ma anche qui il bilancio deve essere molto cauto. Dal punto di vista del rapporto di Leibniz con la prova ontologica dell'esistenza di Dio, ciò è vero: la teoria dei requisiti-attributi è visibilmente funzionale a fare di Dio l'ente dalla cui essenza deriva l'esistenza di Dio stesso e di tutte le altre cose. Ma, dal punto di vista della dottrina dei concetti completi di individuo, è vero presumibilmente il contrario. Leibniz costruirà la sua dottrina dei concetti completi di individuo proprio per *evitare* di dissolvere le essenze individuali in aggregati combinatori di possibilità primitive.

Vi è infatti una visibile difficoltà all'interno dell'elaborazione leibniziana su requisiti di esistenza e attributi di Dio. Se le condizioni di *esistenza* delle singole cose (i «requisiti») ne sono anche le condizioni di *intelligibilità*, e se l'origine prima dei requisiti di tutte le cose è Dio, sembra ovvio arrivare alla conclusione che le singole cose non hanno altra *essenza* se non di essere *modi* o *affectiones* dell'unica essenza di tutte le cose che è Dio. Come mostra la terminologia, l'occasione della scoperta di questa difficoltà furono senz'altro le notizie avute da Tschirnhaus nel 1675 sulla dottrina di Spinoza²²⁰. Ma, più che questo provvisorio “civettare” con il linguaggio di Spinoza, conta il fatto che Leibniz

²¹⁹ «Et cum ratio rei plena sit aggregatum omnium requisitorum primitivorum (quae aliis requisitis non indigent) patet omnium causas resolvi in ipsa attributa Dei» (1688: A, 6, 4 B, p. 1616; trad. mia).

²²⁰ Ho già esaminato i frammenti leibniziani in cui viene adottata la tesi della sostanza unica (direttamente in A, 6, 3, p. 573, in modo più cauto in A, 6, 3, pp. 518-519 e A, 6, 3, p. 514) nel mio lontano F. Piro, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli, Bibliopolis 1990, pp. 196 sgg. Nonostante la molta importante letteratura sul rapporto Leibniz-Spinoza cresciuta negli ultimi anni, mi sembrano ancora valide le mie conclusioni di allora che mettevano in dipendenza quest'adesione alla tesi di Spinoza da un'interpretazione neoplatonizzante della dottrina della sostanza unica. Nel frammento più impegnativo (A, 6, 3, p. 573) si cita infatti il *Parmenide* di Platone.

scopre in realtà un problema implicito nella stessa struttura della metafisica che egli aveva costituito grazie al *PRS(1)*²²¹. In che termini si può differenziare l'essenza della singola cosa da quella di Dio? Nel 1676, pur affermando che le singole cose (o, potremmo dire, i loro *concetti*) sono effettivamente solo modi o affezioni dell'essenza divina, Leibniz ipotizza che tali concetti siano però anche una ricapitolazione completa dell'essenza divina stessa. Supponendo che l'essenza divina sia concepibile come una somma di possibilità elementari (un analogo cioè di « $1+1+1+1+1+1=6$ »), il concetto di ogni individuo dovrà essere concepito come una riformulazione più complessa della *stessa* quantità ($1+5$, $2+4$, 2×3 e così via)²²². È implicito in questo schema: (i) che un ente che non sia espressivo dell'*intera* essenza di Dio (per esempio, che sia in rapporto a 6 come 3 e non $3 + 3$), non sarebbe un *concreto* ma un *astratto*; (ii) che ciò che distingue i singoli *modi* tra loro e rispetto alla loro causa è il fatto di essere dotati di una diversa forma o morfologia, potremmo dire di un diverso codice di elaborazione della *stessa* informazione.

Il primo di questi due assunti ci rinvia a un altro testo, di poco precedente, che si chiama *Meditatio de principio individui*. Il punto di partenza di questa breve meditazione è un dilemma che, come abbiamo visto, era già presente nei dibattiti scolastici sulla *causa sufficiens*. La domanda è infatti se di un dato stato di cose possa darsi *più di una* causa sufficiente. La soluzione che Leibniz dà a questo dilemma è molto radicale. Quando possiamo costruire in modi diversi uno stesso oggetto – come avviene tipicamente nel caso delle figure geometriche –, ebbene questo è semplicemente il segno che si tratta di un oggetto *astratto*, cioè che ci stiamo riferendo a qualcosa di *generico* e non ad un individuo concreto. È infatti una proprietà costitutiva dei concreti il fatto di poter essere costruiti *in un solo modo* e cioè in base a una regola di generazione che è precisamente determinabile in ogni sua parte²²³. Di qui Leibniz deduce che, dietro l'apparente universalità della materia, sussiste una molteplicità di «menti» che mantengono la memoria del loro *modus productionis* e che ognuna di esse è individuata da quest'ultimo e non dalla posizione spaziale.

Come si vede, Leibniz arriva qui molto vicino alla dottrina degli «indiscernibili». L'elemento interessante è però che Leibniz non vi arriva a partire da considerazioni sulla sostanza, ma piuttosto dall'analisi del tema che costituisce il filo rosso di tutta l'età del *PRS(1)*, quello dell'analogia tra il rapporto causa/effetto e quello definizione/definito:

²²¹ Ovviamente, vi sono dei punti effettivi di analogia strutturale tra la posizione di Spinoza e quella del giovane Leibniz. Entrambi, per esempio, non soltanto aderiscono a un modello di causalità *sine qua non* ma interpretano le cause *sine qua non* come parte effettiva dell'essenza attuale degli enti. Cfr *Ethica*, II, df.2 (B. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt, cit., II, p. 84).

²²² *De origine rerum ex formis*, 1676 (A, 6, 3, pp. 518-519).

²²³ *Meditatio de principio individui* degli inizi del 1676 (A, 6, 3, p. 490-491).

Diciamo che l'effetto implica la sua causa, ovvero che chi intenda perfettamente qualche effetto perverrà alla conoscenza anche della sua causa. Vi è sempre una qualche connessione necessaria tra la causa intera e l'effetto...²²⁴.

È partendo dalla *certezza* della reciprocità dell'implicazione tra causa ed effetto, che Leibniz viene stabilita l'impossibilità degli indiscernibili. Ogni cosa deve infatti mantenere la traccia del suo *modus productionis*:

Se ci è certo per altra via che l'effetto implica (*involvere*) la sua causa, è necessario che, se produciamo dei quadrati, si possa sempre discernere il loro modo di produzione. E perciò risulta impossibile che due quadrati siano perfettamente simili, perché constano di materia e la materia ha una mente e la mente ritiene l'effetto dello stato precedente. E, infatti, se non ammettiamo che è impossibile che si diano due quadrati perfettamente simili, ne seguirà che il principio di individuazione è fuori dalla cosa stessa (...)²²⁵.

Nel 1676, vi sono dunque già nel sistema di Leibniz «menti che esprimono l'universo da un proprio punto di vista» e individui differenziati tra loro per mezzo di una legge interna che ne costituisce la vera e propria carta d'identità²²⁶. Ma questa assunzioni, che ovviamente prefigurano la dottrina dei concetti completi di individuo, non sono affatto dedotte da essa. Esse sono dedotte a partire da un'altra dottrina, quella che potremmo chiamare della «equivalenza espressiva» tra causa ed effetto. Questa dottrina è ovviamente un'estensione della dottrina della *causa sufficiens et totalis*, la quale – come sappiamo – implica che tra causa ed effetto sussista un'*equivalenza materiale* dal momento che, per dirla con Leibniz, «l'effetto totale involve la causa intera e viceversa la causa intera involve l'effetto totale»²²⁷. Ora, fintantoché «causa» ed «effetto» sono intesi come concetti strettamente fisici, l'implicazione reciproca non crea difficoltà. Dal momento che causa ed effetto sono (per definizione) separati temporalmente, l'implicazione reciproca tra i due termini sancisce la piena *reversibilità* dell'uno nell'altro ovvero ciò che il Leibniz maturo chiamerà «equipollenza» tra causa piena ed effetto intero ovvero la conservazione della stessa quantità di Forza Viva²²⁸. Ma, in casi più «metafisici» come in quello della

²²⁴ »Dicimus effectum involvere causam suam, <id est> ita ut qui perfecte intelligat effectum aliquem etiam ad causae eius cognitionem perveniat». (A, 6, 3, p. 490; trad.mia).

²²⁵ *Meditatio d.e principio individui*, 1676 (A, 6, 3, p. 490-491; trad.mia).

²²⁶ Questi punti di continuità tra gli scritti parigini e la monadologia sono stati sottolineati soprattutto da G. H. R. Parkinson, *Leibniz's de summa rerum: a Systematic Approach*, in *SL*, 18/2 (1986), pp. 132-151, nonché da S. Brown, *The Proto-Monadology of the De Summa Rerum*, in S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, cit., pp. 263-287.

²²⁷ Cfr il *De aequipollentia causae et effectus* (1677-1678): «Quia effectus totus involvit causam integram, et vicissim causa integra involvit effectum totum; id est ut ex sola cognitione effectus possit aliquis venire in cognitionem causae, et ex sola cognitione causae in cognitionem effectus...» (A, 6, 4 C, p. 1963).

²²⁸ Sui principi di conservazione leibniziani e la loro funzione come teoria delle simmetrie, resta

relazione Dio-mondo, come evitare che la relazione causale collassi in una relazione di implicazione *stretta* o di reciproca necessità – come quello sussistente, ad esempio, tra un teorema e un corollario?

È questo il problema che aleggia nella mente di Leibniz nel corso del 1676 e che viene risolto per mezzo della teoria della relazione di espressione. Se la causa «involva» l'effetto nel senso che lo spiega, l'effetto «involva» la causa nel senso che la *esprime*, la raffigura secondo una propria codificazione, ma in modo tale da renderla inferibile. L'idea, beninteso, non è nuova. Essa appartiene a una consolidata tradizione neoplatonica, ma Leibniz può anche averla trovata in Cartesio, il quale ipotizza anch'egli che l'effetto di una causa totale deve sempre avere una qualche «somialtanza» alla causa stessa²²⁹. Se Leibniz ne fa un uso particolarmente intenso è perché egli vuole fare proprio della *simmetria* sussistente tra causa e causato un modo per sancirne la *differenza*: se si vuole che rispecchi *integralmente* la causa, l'effetto deve costituire anch'esso una totalità.

Al livello degli scritti del 1676, dunque, gli enti creati non sono ancora sostanze individuali, sono piuttosto «effetti espressivi» o «modi espressivi» della Causa integra o totale, che è Dio. Potremmo dire che siamo in un punto di transizione tra l'universo teorico del *PRS(1)* e quello del *PRS(2)*. Quando è che la transizione si completa? E, soprattutto, quali presupposti ulteriori fa intervenire?

A queste domande si può rispondere confrontando due passi, uno del 1676 e uno del 1677, entrambi dedicati alla nozione di «Ente Completo» e che utilizzano entrambi la problematica nozione di *involutio*. È proprio lo spostamento di senso di questa nozione a chiarire meglio di ogni altra cosa il punto nodale:

La Sostanza, o Ente completo, è per me ciò che da solo involva (*involvit*) ogni cosa, vale a dire ciò per l'intelligenza perfetta del quale non vi è bisogno dell'intelligenza di alcuna altra cosa. Questo non è il caso delle figure geometriche: infatti, per intendere da dove sia sorta una figura bisogna ricorrere al moto. Ogni Ente completo non può prodursi che in un solo modo: poiché le figure possono prodursi in molti modi, questo è indizio che non sono Enti completi²³⁰.

importante il saggio di H. Breger, *Symmetry in Leibnizean Physics*, in AA.VV. *The Leibniz Renaissance*, cit., pp. 23-42.

²²⁹ Vedi il colloquio con Burman del 1648 (Adam-Tannery, V, p. 516), nel quale Descartes specifica che la causa totale deve produrre qualcosa che le sia simile. Di fronte all'obiezione di Burman che allora ogni cosa dovrebbe essere simile a Dio, Descartes specifica che ciò è vero se si intendono le nozioni di somialtanza e di immagine in un senso non materiale. Non so se si tratti di una fonte diretta delle tesi di Leibniz, ma la prossimità teorica è molto pronunciata. Per le teorie dell'espressione di Descartes, Leibniz e Spinoza, resta suggestivo e utile, G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968. Su Leibniz e l'espressione, torneremo più avanti.

²³⁰ «Substantia seu Ens completum mihi est illud quod solum involvit omnia, seu ad cuius perfectam intelligentiam nullius alterius opus est intellectione. Talis non est figura, nam ut

La sostanza è l'Ente che involve tutti i predicati necessari del suo soggetto (...) Da ciò segue che si debbono chiamare sostanze solo le specie infime o individuali, la nozione delle quali è perfetta ovvero tale da contenere la risposta a tutto ciò che si può chiedere su di esse²³¹.

Nel primo passo, la tesi di fondo è tutt'altro che chiara. Si parte da una definizione della sostanza che lascerebbe pensare a una sostanza di tipo spinoziano, che «è in sé e si concepisce per sé», dunque coincidente con Dio. Ma, alla fine, si asserisce che tutt'insieme gli enti che hanno un solo *modus productionis* sono degli «enti completi». Potrebbe perfino trattarsi di un illegittimo scivolamento: introducendo il solito esempio delle figure geometriche, le quali hanno *sia* la proprietà di non essere autocausali, *sia* quella di essere generabili in *molti* modi, Leibniz estende la «completezza» a tutti gli enti dotati di un solo *modus productionis*, senza spiegare perché. Ma può anche darsi che la tesi che l'ente completo involva «tutto» sia intesa nella valenza «espressiva» del termine, cioè nel senso che ogni tassello del modo di produzione di un dato ente rinvia ad altri (e ne mantiene la memoria) e così via. In tal caso, sarebbe senz'altro chiaro perché ogni ente dotato di uno specifico «modo di produzione» involva ogni altra cosa.

Nel passo successivo, siamo già in un altro orizzonte. *Involvere* è inteso nel senso che Leibniz usualmente dà alla relazione di «contenuto» ed è ovvio perciò che il concetto di una data sostanza non involva «tutto» ma soltanto quelle condizioni che risultano necessarie per fondare gli asserti veri su di essa. Il linguaggio è notevolmente più vicino a quello aristotelico-scolastico. Altrettanto scolastico è il concetto di *species infima* che viene introdotto per indicare che la sostanza può essere sufficientemente individuata a partire da ciò che le è essenziale, come l'ontologia tomistica postulava che avvenisse per gli spiriti immateriali. È su questa base che ora Leibniz nega che possano esistere due sostanze «indiscernibili» o distinguibili *solo numero*, non più sulla tesi della conservazione delle tracce del *modus productionis*. Quest'ultima tesi, con il suo sottinteso che le «menti» vengano prodotte nel corso del tempo, scompare.

Ma si deve dire che la seconda prospettiva «superi» la prima o la elimini? In realtà no. La seconda prospettiva si situa a un livello volutamente diverso, a un livello cioè in cui ciò che conta è la *decidibilità* degli enunciati veri su un dato ente. Il concetto completo è appunto l'insieme di tutti quei predicati che rendono

intelligamus unde orta sit eiusmodi figura, recurrentum ad motus. Unumquodque Ens completum non nisi uno modo produci potest: Figurae quod diversis produci possunt modis, satis hoc indicio est non esse Entia completa» (A, 6, 3, p. 400; trad.mia). La definizione iniziale ricorda con evidenza quelle cartesiane.

²³¹ «Substantia est >Ens quod omnia necessaria praedicata ejusdem subjecti involvit (...) Hinc videtur sequi substantias tantum appellari debere species infimas sive individuales, quarum notio scilicet perfecta sive tali est, ut in ea responsio ad omnia ea quae de re quaeri possunt contineatur» (A, 6, 4 B, pp. 1350-1351; trad.mia).

almeno *virtualmente* decidibile ogni enunciato sul suo soggetto²³². Ora, quale è il tipo di enunciati che il concetto completo di un dato *A* deve rendere decidibili in prima istanza, con maggiore facilità? Non tanto quelli che spiegano come avvenga una data modificazione (cioè la sua struttura causale) ma quelli che affermano la sua compatibilità con le altre modificazioni di *A* stesso. Se già supponiamo un universo di modi espressivi, questo postulato permette di effettuare la *chiusura* e cioè di postulare che le raffigurazioni dell'universo di una data mente debbono essere *coerenti* tra loro e variazioni di uno stesso codice espressivo di base. In breve, l'accordo tra i due linguaggi che Leibniz adotta si stabilisce sul terreno di un rafforzamento di quello che usualmente si chiama il «prospettivismo» leibniziano. La teoria dei concetti completi assume che ogni predicato contingente di *A* (cioè ogni suo rapporto con la serie degli eventi dell'universo) debba essere deducibile da un concetto strutturato in modo tale da esibire la coerenza intrinseca di *A*. La dottrina dell'espressione universale definisce un corrispettivo ontico di questa tesi affermando che ogni evento dell'universo viene «percepito» o «espresso» da *A* secondo il proprio «punto di vista» e che effettivamente si danno tante descrizioni diverse degli stessi eventi quanti sono gli individui effettivamente istanziati nel mondo²³³. Il che dà al concetto completo leibniziano la curiosa funzione di premessa oggettiva e impersonale (puramente logico-deduttiva) rispetto a una concezione dell'identità che potremmo invece chiamare “narrativa” data la sua sottolineatura della coerenza prospettica a vantaggio di quella causale. Attraverso il concetto completo, Dio deve non solo dedurre che cosa *farà* Pietro ma anche come *vedrà* ciò che ha fatto: due cose che, nell'universo di Leibniz in cui tutte le monadi non fanno che «percepire l'universo», sono tendenzialmente identiche.

La tesi che abbiamo sostenuto in questo paragrafo è dunque che soltanto attraverso la confluenza tra più di un livello del suo discorso –più esattamente tra la logica della causalità espressiva e autoreplicativa e la dottrina dei concetti

²³² Cfr in particolare *Notationes generales*, 1683-1685: «...conceptum aliquem completum, in quo omnia ista virtute continentur, sive ex quo omnia ista consequuntur» (A, 6, 4 A, p. 553). Sull'articolazione del concetto completo e la divisione tra proprietà primitive e derivate, esiste una vasta letteratura. Rinvio almeno a F. Mondadori, *Reference, Essentialism and Modality in Leibniz's Metaphysics*, in *SL*, V, (1973), pp. 73-101; Id., *Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity*, in *SL*, VII (1975), pp. 21-57; Dalla Chiara - Mugnai, *A Formal Reconstruction of Leibniz' Intensional Semantics*, in AA.VV., *The Leibniz Renaissance*, cit., pp. 55-70; Cover-Hawtorne, *Leibniz on Superessentialism and World-Bound Individuals*, in *SL*, 22 (1990), pp. 175-183; Id., *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press 1999.

²³³ Queste tesi sono espone soprattutto nei paragrafi 13, 14, 15, del *Discours de métaphysique*, che alternano il termine «phenomene» (che si riferisce agli eventi come sono percepiti dalla sostanza) e quello «changement» (che sembra avere un valore di espresso). Cfr in particolare: «donc qu'il arrive un changement dont plusieurs substances sont affectées (comme en effect tout changement les touche toutes)... celle qui immédiatement par là passe à un plus grand degré de perfection ou à une expression plus parfaite, exerce sa puissance et agit...» (GP, IV, p. 440, cfr Mugnai-Pasini, 1, p. 277).

completi di individuo –Leibniz riesce effettivamente a chiudere le sostanze individuali. Ora dobbiamo vedere se questa dualità, oltre che a punti di accordo, non preveda anche punti di difficoltà, nei quali cioè si ripresenta il problema delicato del rapporto tra individuo e mondo.

3. *Le due facce della percezione*

È presumibile che Leibniz non sarebbe mai riuscito a trasformare la sua dottrina dell'espressività totale della singola mente in una dottrina della sostanza individuale, senza una adeguata dottrina della percezione. Vi sono infatti due facce della dottrina leibniziana della percezione. A un primo livello, la percezione svolge infatti il ruolo che il giovane Leibniz attribuiva invece alla sensazione esterna, è cioè il veicolo dell'informazione su ciò che sta accadendo ora nell'universo²³⁴. Essa anzi svolge questa funzione con una completezza del tutto inimmaginabile a qualsiasi tipo di sensazione esterna. Infatti non soltanto Leibniz afferma che noi percepiamo miriadi di informazioni di cui non ci accorgiamo – per esempio il rumore di ogni onda quando sentiamo il mare in tempesta, ogni foglia quando guardiamo il bosco e così via –, ma fa della percezione un veicolo completo di informazione sugli stati dell'universo rispetto alla singola sostanza o monade. Abbiamo già visto che questa tesi ha una funzione strategica per dare ragione dei predicati relazionali degli individui. Se *A* non percepisce confusamente il fatto che *B* diviene più alto di lui non vi sarebbe ragione sufficiente per farne il soggetto grammaticale dell'enunciato: «*A* è diventato più basso di *B*».

In altri termini, per il Leibniz maturo, la percezione non è tanto uno stato psicologico, quanto un insieme di informazioni codificate o una *espressione*, così come viene affermato con molta chiarezza nella lettera del 9 ottobre 1687 a Arnauld:

Una cosa *esprime* un'altra, nel mio linguaggio, quando vi è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. È così che una proiezione prospettica esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme ed è un genere di cui la percezione naturale, la sensazione animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nella sensazione, basta che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in molteplici esseri si trovi espresso in un solo essere indivisibile, ossia nella sostanza dotata di vera unità. E nell'anima razionale questa rappresentazione è accompagnata da coscienza ed è allora che la si chiama pensiero. Ora, questa espressione giunge dappertutto, perché tutte le sostanze simpatizzano con tutte le altre e ricevono qualche mutamento proporzionale, corrispondente al minimo mutamento che accade in tutto

²³⁴ Si noti che ancora nel 1676 Leibniz era convinto che l'onniscienza confusa della mente fosse dovuta al fatto che la sensazione, in quanto effetto, fosse segno naturale dei processi che l'avevano generata, senza introdurre la tesi dell'informazione interna codificata nella nostra «legge di serie», come avverrà invece nella maturità. Cfr il *De plenitudine mundi* (A, 6, 3, p. 524 = Couturat, p. 10).

l'universo, benché tale mutamento sia più o meno considerevole a misura che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto al nostro²³⁵.

Da questo punto di vista, la relazione di espressione, pur restando una relazione puramente formale (di isomorfia o omeomorfia) diviene il presupposto perché si possa stabilire la connessione tra mutamenti di diverse sostanze e dunque il legittimo fondamento dell'affermazione che i mutamenti di una sono requisiti del mutamento di un'altra.

A un secondo livello, la percezione è però anche l'atto intenzionale di un soggetto (almeno virtualmente tale) e il suo contenuto sono delle entità puramente interne all'atto percettuale ovvero dei *fenomeni*. Dai contenuti percettuali nulla può essere dedotto sulle loro cause effettive. Questo insieme infinito di segnali potrebbe essere senza altro autore che Dio e da esso non si può a rigore dedurre nulla sulla struttura dell'universo. Si potrebbe dire che questa verità appare a Leibniz con tanta evidenza dopo la svolta costituita dal dialogo sul moto *Pacidius Philalethi* che potremmo parlare di una vera e propria crisi «solipsistica» connessa con la trasformazione dei corpi in apparenze o fenomeni²³⁶. Beninteso, Leibniz ritiene che si diano argomentazioni convincenti per ipotizzare che si diano altre sostanze «a noi simili» dietro i fenomeni. Ma, in assenza del presupposto teologico della saggezza di Dio, è scontato che queste argomentazioni sono al più probabili. Fino alla fine della sua vita, Leibniz continua a sostenere questo punto di vista e anzi ne trae una sorta di concezione minimale delle condizioni di verità che oggi vedremmo come una forma di realismo pragmatico: una eventuale monade solitaria a cui Dio faccia percepire fenomeni che (apparentemente) rinviano ad altre sostanze non sarebbe ingannata, purché quelle apparenze fossero costanti nelle leggi e dunque, dal punto di vista delle possibilità di prevedere i fenomeni futuri, tutto andasse come nel nostro mondo²³⁷.

Vi è dunque un assunto di *isolamento causale della percezione* che è del tutto coerente con il prospettivismo leibniziano. Non posso sapere nulla su ciò che vi è «dietro» i fenomeni e si tratta di una questione che non è risolvibile dal mio

²³⁵ Lettera del 29 settembre/9 ottobre 1687 (Mugnai-Pasini, 1, pp. 366-367 = GP, 2, pp. 112). Sulla struttura del concetto leibniziano di espressione, occorre rinviare almeno a M. Kulstad, *Leibniz's Conception of Expression*, in *SL*, 9/1 (1977), pp. 55-76; M. Dascal, *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier-Montaigne 1978, *passim*; ma l'elenco potrebbe essere molto più lungo.

²³⁶ Il tema appare già nella *Distinctio mentis et corporis* del 1677 (A, 6, 4 B, p. 1368 = Grua, p. 511) e viene approfondito progressivamente sia in brevi testi che in saggi più organici come il *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, 1683-1685 (A, 6, 4 B, pp. 1498-1503).

²³⁷ Sull'ipotesi della monade solitaria, cfr. per esempio i *Remarques* su Bayle (GP, 4, p. 519) e la lettera a Des Bosses dell'aprile 1715 (GP, 2, p. 496). Quest'ultima però contiene anche l'interessante discussione sul problema se Dio ingannerebbe la monade solitaria facendole apparire fenomeni a cui non corrispondono sostanze esterne, con la risposta negativa di Leibniz su questo punto.

punto di vista se non in termini di teologia razionale, cioè di convinzione nella razionalità di Dio. Ma, d'altro lato, di fatto è *vero* che la percezione esprime una realtà esterna e che le monadi sono accordate. Ora, quale delle due facce della percezione conta dal punto di vista della dottrina dei concetti completi?

Per dir così, si possono raccontare al proposito due diverse storie. Una prima parte dalla solidarietà sussistente tra la dottrina dei concetti completi e il prospettivismo leibniziano. Dio potrebbe *de potentia absoluta* creare una monade esattamente identica a una di quelle del nostro mondo ma che faccia un mondo a se stesso, cioè potrebbe trasformare gli individui legati al nostro mondo in mondi a se stanti, «mondi senza connessione». Dunque, il carattere espressivo della percezione della monade non è un postulato della dottrina dei concetti completi di individuo (della dottrina leibniziana dell'individuazione) ma piuttosto un postulato della sua *cosmologia*, cioè della sua dottrina del migliore dei mondi possibili o magari del modo in cui vanno costruiti i mondi ben ordinati. Il concetto completo non conterrà dunque la «ragione» delle modificazioni della monade in termini causali, ma solo ed esclusivamente ciò che la monade percepisce dell'universo stesso o il suo resoconto sugli eventi del mondo. Gli asserti veri sulle relazioni simbiotiche tra le diverse sostanze individuali (intermonadiche) andranno invece colti a parte da Dio come verità sopravvenienti, non cioè a partire da un singolo concetto completo²³⁸.

Questa soluzione sembra coerente, ma Leibniz però *non* propende in linea di massima per essa. Negli scritti più maturi, la tendenza è piuttosto quella di vedere il concetto completo come una struttura che «aggancia» un resoconto sull'intera serie delle cose a quello delle modificazioni dei singoli individui. Questa tendenza appare conforme al modo in cui Leibniz concepiva l'*involutio* della causa all'interno dell'effetto nei suoi scritti del 1676 e che si ritrova anche in molti scritti successivi: «È involuto in qualcos'altro ciò la cui esistenza si può derivare dall'esistenza dell'altro. *Involvetur* qualcos'altro ciò dalla cui esistenza si può concludere qualcosa»²³⁹. Negli scritti della maturità, il concetto di *involutio* ritorna costantemente e viene usato spesso per indicare un tipo di inferenza «analiticamente» infinita, da distinguere con nettezza dalla banale relazione di implicazione²⁴⁰. Vi è poi un passo delle lettere a De Volder, sul quale ha attirato

²³⁸ Questo è il modo in cui la teoria dei concetti completi viene intesa in Cover-Hawtorne, *Substance and Individuation*, cit. Questa posizione viene denominata dagli autori «essenzialistica forte» perché, a differenza di quella «super-essenzialistica» di F. Mondadori e altri studiosi, esclude le verità concernenti le relazioni dal concetto completo e considera perciò possibile che uno stesso concetto completo possa essere istanziato in più di un mondo. Cfr inoltre la risposta dei due autori alle obiezioni di M. J. Murray in *LR*, 10 (2000), pp. 87-101.

²³⁹ *De Affectibus*, 1679: «*Involvetur* in aliquo cujus existentia ex alicujus existentia concludi potest. *Involvit* aliquid id ex cujus existentia aliquid concludi potest» (A, 6, 4 B, p. 1439; trad. mia).

²⁴⁰ Cfr per esempio questo passo dei tardi anni '80: «*Illatio* est duplex, explicabilis cum substitutionis series est finita, et inferens dicitur *implicare*, vel *illatio* est inexplicabilis cum series

l'attenzione soprattutto Mugnai, nel quale il problema di fondo sembra essere espresso con maggiore chiarezza. Leibniz distingue dapprima il legame dell'effetto con la sua causa (che qui chiama *indigentia*) dal legame della sostanza con i suoi attributi (*inerentia*) ma afferma poi che in effetti la nozione «perfetta» di una data sostanza ha bisogno (*indiget*) di quella di tutte le altre sostanze dell'universo, dato il loro reciproco influsso²⁴¹.

È evidente che questa tendenza sembra portare la struttura del concetto completo a un punto di inimmaginabile complessità interna. Non a caso, il Leibniz maturo si mostra talora insoddisfatto della stessa identificazione tra il concetto completo e la *species infima* che gli era stata cara dal 1677 fino agli scritti degli anni '80²⁴². Il problema è perché Leibniz tenda a questa soluzione più complessa. Un'ipotesi è che, se avesse fatto altrimenti, Leibniz avrebbe dovuto ammettere che il *PRS(2)* non è in grado di assorbire completamente quello che abbiamo chiamato il *PRS(1)*. Infatti, dato che: (i) è vero che il nostro mondo è un insieme di sostanze che si esprimono l'un l'altra (cioè che hanno relazioni intermonadiche); (ii) è vero che le relazioni di espressione reciproca sono, in un qualche senso, causali: sebbene Paride non entri mai in contatto con Elena (ma solo con i propri contenuti percettuali) è vero, dal punto di vista di Dio e dell'armonia prestabilita, che Paride ha certe percezioni *in ragione* del fatto che Elena ne ha altre. A questo punto, la domanda è se gli enunciati veri che nascono da queste premesse possano essere colti da Dio come *veri* a partire dal concetto completo di Paride o no. Se non lo possono in alcun modo, cioè se il concetto completo di Paride è soltanto un resoconto sul «punto di vista» di

substitutionis est infinita et inferens dicetur *involvere*. Cum plicae sunt flexiones finitae sunt, cum volutio est sunt infinitae, itaque apta sunt nomina» (A, 6, 4 A, p. 861). Dal punto di vista di Leibniz, nemmeno la metafora della «piega», tanto enfatizzata da Deleuze, è sufficientemente «barocca» per i suoi scopi. Sto alludendo ovviamente a G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les Editions de Minuit 1988.

²⁴¹ Cfr su questo punto M. Mugnai, *Leibniz' Theory of Relations*, cit., pp. 122-123; Id., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi 2001, pp. 179-181. Il passo discusso da Mugnai è il seguente: «Mea certe opinione nihil est in universitate creaturarum, quod ad perfectum suum conceptum non indigeat alterius cujuscunque rei in rerum universitate conceptu, cum unaquaeque res influat in aliam quamcunque ita ut si ipsa sublata aut diversa esse fingeretur, omnia in mundo ab iis quae nunc sunt diversa sint futura» (GP, II, p. 226). Si noti che, nelle righe precedenti, Leibniz aveva distinto la relazione di *indigentia* sussistente tra effetto e causa e la relazione di *inesse* sussistente tra modi e proprietà degli individui e la sostanza stessa. Si può dunque condividere la conclusione di Mugnai che Leibniz ha *diverse* interpretazioni del concetto completo, la più estensiva delle quali implica che il concetto completo «abbia bisogno» delle relazioni intermonadiche per essere veramente tale.

²⁴² Cfr questo passo delle note su Twisse del 1695: «Notio completa individui complectitur tam essentialia quam existentialia. Sed notio individui non est explicabilis mente humana, et in eo differt a specie. Non dantur species infimae in completis, dantur in incompletis...» (Grua, pp. 354-355). Il punto saliente del passo è l'ammissione che il concetto completo «non è esplicabile dalla mente umana», cioè contiene elementi di tale complessità da non essere paragonabile nemmeno alla *species infima* degli Scolastici.

Paride, allora occorrerà ipotizzare un Principio di Ragione diverso da quello fondato sulla relazione di contenuto/inerenza – diciamo un erede del vecchio *PRS(1)* – per dare ragione di tutti gli enunciati veri i cui requisiti sono in più di una sostanza individuale (per esempio: «è vero che Paride ha questa percezione *in ragione* del fatto che Elena ha quest'altra percezione»)²⁴³. Ma è difficile che Leibniz avrebbe ammesso una simile possibilità almeno per i casi in cui il contenuto di verità del *PRS(1)* modificato sia diverso da zero (cioè per tutti i casi diversi da quello della monade solitaria che è in realtà in relazione *soltanto* con i suoi contenuti percettuali).

È per questa ragione che Leibniz sostiene che il concetto di A (o di Paride) non è «perfetto» finché non sappiamo anche la storia causale che sta dietro le sue modificazioni. Il che, dal punto di vista di Paride, è impossibile. Anche se Paride può avere fondate ragioni per *presumere* che le sue percezioni sono segni naturali di qualcosa d'altro, non può *saperlo*. A questo punto, la domanda è se l'individuazione vada concepita a partire al concetto «perfetto» o no. Se per l'individuazione è sufficiente la serie dei predicati necessari presenti nel concetto completo (potremmo dire il suo codice espressivo e le informazioni che vi sono già immesse), allora occorre ammettere che lo *stesso* individuo potrebbe trovarsi anche in più di un mondo possibile. Nell'altra prospettiva, invece dovremmo pensare che l'individuazione debba avvenire in termini di ricapitolazione dell'intera storia del mondo all'interno del concetto completo e dunque ogni mutamento di un evento del mondo (o di un accidente della sostanza individuale) la annullerebbe totalmente. Il che sembra essere più coerente rispetto a ciò che Leibniz in genere afferma sull'appartenenza degli individui a un solo mondo ma, per sostenere questa tesi, occorre appunto considerare *ogni* modificazione della monade come (i) completamente spiegabile a partire dai costituenti interni della sua sostanza individuale, altrimenti violeremmo le condizioni di chiusura della monade; (ii) come espressione concentrata della storia del mondo. Il che finisce con il porre la domanda se le «modificazioni» della sostanza individuale leibniziana riescano veramente a essere definite nei termini di un'ontologia basata sulla coppia sostanza/accidenti. Se si parte dall'ipotesi, da noi fatta, che quest'ontologia sia *soltanto uno* dei livelli che concorrono alla risoluzione dei dilemmi concernenti

²⁴³ Si noti, tra l'altro, che il Leibniz del *PRS(2)* non abolisce la dottrina dei requisiti di esistenza, ma anzi dà ad essa inedite complessità, distinguendo i requisiti «diretti» da quelli che sono requisiti-di-requisiti e che chiama in genere *conferentia* o *concurrentia*. Ad esempio, la lezione di un maestro è il *conferens* dell'apprendimento dell'allievo, mentre l'attenzione e le capacità dell'allievo ne sono i requisiti diretti. Ma allora l'azione del maestro (cioè l'azione transitiva di un'altra sostanza) è causale o non lo è? La risposta di Leibniz è che lo è *a condizione che abbia successo*, ovvero se il soggetto più direttamente coinvolto nell'evento fa sì che essa conti effettivamente. Nell'impreciso linguaggio comune, si chiama legittimamente *causa* ogni *conferens cum successu* (A, 6, 4 A, p. 403-404, ma cfr inoltre pp. 563-564, p. 872).

l'individuazione, si può ipotizzare che l'insieme delle tesi leibniziane sull'individuazione non è effettivamente completamente coerente con questa ontologia ed è lecito tentare di ricostruirla con concetti più sofisticati che riescano a superare l'antitesi tra l'*accidente* (appartenente alla sostanza) e l'*evento* (appartenente al mondo) che caratterizza la tradizione ontologica classica.

4. *Gli ingredienti del concetto completo: predicati e leggi*

Vi è però un'altra e ancor più fondamentale ragione della propensione di Leibniz a una versione «allargata» della dottrina dei concetti completi. La dottrina dei concetti completi non è semplicemente il modo in cui Leibniz stabilisce i criteri dell'individuazione e le condizioni di possibilità dell'attribuzione degli eventi. Essa svolge anche un ruolo più delicato definito dal suo rapporto con il modello della «contingenza delle leggi» e cioè con la variante del contingentismo basata sulla tesi che esistano nessi condizionali contingenti. Per essere più chiari, sosterrò in questo paragrafo che la dottrina dei concetti completi e il modello della «contingenza delle leggi» formano *nel loro insieme* una ricostruzione della relazione necessità/contingenza meno soggetta a aporie o antinomie rispetto a quella del *PRS(1)*.

A dire il vero, dal momento che il tema della relazione tra i concetti completi e i «decreti liberi» di Dio domina soprattutto la corrispondenza di Leibniz con il grande teologo giansenista Antoine Arnauld, iniziata nel 1686, si potrebbe sospettare che, fino ad allora, questo tema risultasse secondario nell'economia del pensiero leibniziano. Infatti, è proprio Arnauld ad interpretare la dottrina dei concetti completi in un modo che può egregiamente illustrare quello che abbiamo chiamato il «modello del primo passo». Arnauld infatti scrive:

Se è così, Dio è stato libero di creare o non creare Adamo; ma supponendo che abbia voluto crearlo, tutto quanto è accaduto in seguito e accadrà al genere umano doveva e deve accadere per una necessità più che fatale; perché la nozione individuale di Adamo conteneva che egli avrebbe avuto tanti figli, la nozione individuale di ciascuno di questi figli tutto ciò che avrebbero fatto e tutti i figli che avrebbero avuto e così via. Non c'è dunque maggiore libertà di Dio nei confronti di tutto ciò, supposto che egli abbia voluto creare Adamo, di quanto si potrebbe pretendere che Dio, supponendo che abbia voluto crearmi, sia libero di non creare una creatura capace di pensare²⁴⁴.

Si noti che Arnauld – contrariamente a quanto Leibniz ipotizzerà alla lettura di questa prima lettera – non sta accusando il suo interlocutore di sostenere una

²⁴⁴ Lettera di Arnauld a von Hessen-Rheinfels, 13 marzo 1686 (Mugnai-Pasini, 1, p. 307 = GP, 2, p. 16). È notevole che l'esempio scelto da Arnauld sia proprio Adamo, cioè il «primo passo» almeno dal punto di vista della storia umana.

posizione «fatalistica» nel senso usuale di «principio di pienezza». Egli è consapevole che Leibniz è un assertore della necessità «ipotetica» degli eventi. Ciò che egli – non irrazionalmente – teme è che la metafisica leibniziana costituisca una variante della teologia del decreto totale nella quale Dio, pur essendo *inizialmente* libero tra scegliere tra diversi mondi, una volta compiuta tale scelta, non risulti libero di fare null'altro che lasciare svolgere la «serie delle cose». In altri termini, i mondi sarebbero insieme compatti, connessi tra loro come le parti di un teorema matematico, e Dio, una volta scelto, non dovrebbe fare più nulla. Come sappiamo questo era un rischio effettivamente presente nel pensiero giovanile leibniziano e, più generalmente, tipico di tutte le dottrine che intendono la causazione come una *necessitatio*. Ora, come risponde Leibniz a quest'obiezione?

In realtà, sul merito, Leibniz ha ben poche concessioni da fare ad Arnauld. La sua teologia è effettivamente una teologia del decreto totale la quale esige che tra tutte le volontà di Dio si dia una connessione sistematica e che il loro insieme costituisca un «Ordine» in se stesso coerente. Che Dio possa decretare qualcosa di nuovo in un secondo momento è escluso *a priori*, così come è escluso che Dio possa decretare in modo arbitrario come un sovrano dispotico. Perfino i miracoli (che Leibniz ammette) debbono essere già co-ordinati tra loro e con il resto della serie. A rigore, se non si può dire che la metafisica matura di Leibniz segua il modello del «primo passo» è perché, data la teoria dell'espressione, non vi è più nessun passo che possa essere considerato come *primo*: ogni evento è egualmente collegato a tutti gli altri, qualunque concetto completo di un individuo implica tutta la serie delle cose o «involve tutto», da qualunque stato temporale si inferiscono tutti gli altri.

Vi è però un terreno sul quale Leibniz può giustificare l'ortodossia della sua prospettiva ed è quello del carattere *non necessario* che hanno tutti i nessi condizionali sussistenti tra le verità di fatto. Questa però non è una concessione che Leibniz faccia ad Arnauld. Il *Discours de métaphysique* e i frammenti del periodo immediatamente precedente specificano con sufficiente chiarezza che le leggi di natura non sono necessarie ma contingenti. In realtà, questa tesi è semplicemente il risultato della scoperta, avvenuta fin dal 1676, che ogni mutamento temporale va concepito come un «aggregato di stati contraddittori». Tra stati contraddittori, ovvero non compostibili simultaneamente, non può darsi certo un nesso logicamente necessario, ma soltanto una «legge di serie» che però costituisce appunto un legame contingente²⁴⁵. Con un linguaggio che ricorda molto gli occasionalisti, Leibniz ne trae perciò la conclusione che nessun

²⁴⁵ La scoperta data dal dialogo *Pacidius Philalethi*, che ha un'importanza di svolta nell'elaborazione teorica leibniziana: «...nec ullus status est mutationis; sed aggregatum tantum duorum statuum veteris et novi...» (A, 6, 3, p. 566). La tesi viene usualmente ripetuta in tutti i testi nei quali cerchi di definire la categoria di *mutatio*.

contingente può essere *causa* (nel senso pre-humeano di causalità) di un altro contingente:

Dio non ha bisogno di quel transito da un contingente a un altro contingente precedente o più semplice che non può avere fine (dal momento che, in realtà, nessun contingente è causa di un altro, anche se a noi sembra che lo sia), ma coglie la verità di tutti gli accidenti di una data sostanza singolare a partire dalla sua stessa nozione, senza fare riferimento a nulla di esterno, dal momento che ognuna di esse *involve* (*involvit*) tutte le altre e l'intero universo a modo suo²⁴⁶.

Resta però anche ovvio che tra gli stati di cose si danno nessi condizionali generalmente rispettati. E resta anche ovvio che, se questi nessi condizionali sono non-necessari sul piano dei mondi possibili, essi sono intesi da Leibniz come «essenziali» o «necessari» rispetto al nostro:

Non deve turbare il fatto che io dica che vi sono alcune leggi essenziali a questa serie di cose, pur avendo detto poco fa che queste stesse leggi non sono necessarie e essenziali, ma contingenti e esistenziali. Infatti, poiché l'esistere di questa stessa serie è contingente e dipende dal libero decreto di Dio, anche le leggi di essa saranno contingenti in assoluto, ma ipoteticamente saranno tuttavia necessarie ed essenziali allorché la serie è posta²⁴⁷.

La domanda diviene a questo punto in quale modo avvenga che decreti contingenti divengano «essenziali». La risposta sembra abbastanza ovvia. I decreti divini divengono essenziali alla serie in quanto gli individui sono fatti in modo tale da conformarvisi spontaneamente. Dobbiamo dunque ipotizzare che il concetto completo di ogni individuo «incorpori» (o, se si preferisce, in esso siano «impacchettati») i decreti di Dio. Talora, Leibniz ipotizza una sorta di processo a due stadi, nel quale Dio prima decide di realizzare «Adamo», cioè gli individui, poi decide quali leggi occorranco alla natura, e infine mescola in un solo «antecedente» logico del mondo queste sue decisioni:

...la conseguenza in virtù della quale gli eventi seguono dall'ipotesi è sì sempre certa, ma non è sempre necessaria di necessità metafisica... spesso la conseguenza non è che fisica e suppone qualche decreto libero di Dio, come avviene per le conseguenze che dipendono dalle leggi del movimento o che dipendono da quel principio morale secondo il quale ogni spirito si dirige verso ciò che gli appare il meglio. È vero però che, allorché la supposizione dei decreti che fanno da conseguenza, è aggiunto alla prima supposizione della decisione di Dio di creare Adamo, che faceva da antecedente, per costituire un solo antecedente rispetto a tutte queste ipotesi o decisioni, allora è vero, io dico, che la conseguenza si completa²⁴⁸.

²⁴⁶ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae*, 1685-1686? (A, 6, 4 B, p. 1517; trad.mia). Secondo la datazione dell' *Akademie-Ausgabe*, questo frammento fortemente contingentista precede il *Discours de métaphysique*. La distinzione tra i nessi logici e causali, i primi necessari e i secondi contingenti, si ritrova comunque anche nel *Discours* al paragrafo 13 (Mugnai-Pasini, 1, pp. 272-274 = GP, 4, pp. 438-439).

²⁴⁷ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae*, 1685-1686? (A, 6, 4 B, p. 1516).

²⁴⁸ Questa citazione è tratta dall'importante abbozzo preparatorio della lettera del 14 luglio 1686 ad Arnauld (GP, 2, p. 38; trad.mia).

A questo punto, però, la domanda è a quale livello avvenga la congiunzione tra questi due antecedenti originariamente diversi. Se non vi fosse la possibilità di distinguerli almeno teoricamente, non sarebbe possibile sostenere la strategia di difesa della contingenza proposta nelle risposte ad Arnauld e negli opuscoli coevi. Infatti, differenziandosi da un'ipotetico «filosofo sottile» che gli fa da controfigura e sostiene una variante troppo «essenzialistica» della dottrina dei concetti completi, Leibniz insiste sul fatto che le verità di fatto restano contingenti ogni volta che implicano dei decreti divini incorporati nel concetto completo:

Mi sembra di vedere un filosofo sottile che mi ponga subito questa domanda: Dio <che non decide nulla senza una conoscenza esatta> conosce perfettissimamente, anche prima di aver deciso, cosa sarà di Pietro se esisterà, ovvero ha nel suo intelletto una nozione o un'idea perfettissima del Pietro possibile contenente tutte le verità su Pietro, la cui realtà obiettiva costituisce tutta la natura o l'essenza di Pietro e perciò è essenziale a Pietro il fatto di rinnegare <e Dio lo sa in anticipo>. Ma occorre rispondere che in questa nozione del Pietro possibile che concedo che Dio intuisce siano contenute non soltanto gli attributi essenziali o necessari <vale a dire quelli che derivano dalle nozioni incomplete o specifiche e perciò si dimostrano *ex terminis* e il loro contrario implica contraddizione>, ma anche gli attributi contingenti fino al minimo di essi, altrimenti non sarebbe una nozione ultimata, né si distinguerebbe da qualsiasi altra. Infatti dai concetti che si distinguono anche per un minimo dettaglio si formerebbero individui diversi, e perciò una nozione che sia indeterminata anche per la più piccola circostanza non sarebbe ultimata perché potrebbe essere comune a due individui diversi. Questi elementi individuali non sono però necessari né dipendono dal solo intelletto di Dio, ma anche dai decreti della volontà divina, in quanto questi stessi decreti sono considerati come possibili dall'intelletto divino. Infatti, diversi individui possibili appartengono a diversi ordini o serie di cose possibili e qualsivoglia serie di individui possibili non dipende soltanto dalle nozioni specifiche che in essa sono implicate, ma anche da decreti liberi, attraverso viene costituita l'armonia della serie o l'ordine fondamentale e, per dir così dire, le sue leggi²⁴⁹.

Con nettezza ancora più forte, in altri passi, Leibniz definisce il concetto completo come una sorta di *artefatto* «fabbricato espressamente» da Dio per mettere insieme le disparate precondizioni necessarie per fondare la verità sugli eventi contingenti:

...Io non pongo altra connessione tra soggetto e predicato se non quella che vi è nelle verità più contingenti, vale a dire che c'è sempre qualche cosa di concepire nel soggetto che serve a rendere ragione del perché questo predicato o evento gli appartiene o perché è successo invece di non succedere. Ma queste ragioni delle verità contingenti inclinano senza necessitare. È dunque vero che potrei non fare questo viaggio, ma è certo che lo farò. Questo predicato o evento non è certamente legato con i miei altri predicati concepiti incompletamente o *sub ratione generalitatis*, ma è legato certamente alla mia nozione individuale completa, perché suppongo che questa nozione sia fabbricata espressamente in modo tale che se ne possa dedurre tutto ciò che mi accade...²⁵⁰

²⁴⁹ *De libertate, fato, gratia Dei*, 1686-1687 (A, 6, 4 B, p. 1600 = Grua, p. 311; trad.mia).

²⁵⁰ Abbozzo preparatorio della lettera a Arnauld del 14 luglio 1686 (GP, 2, p. 46; tr. mia). L'espressione leibniziana è che la nozione completa è «fabriquée exprés».

Tuttavia, queste tesi pongono una difficoltà. Dovremo allora pensare che gli accidenti della sostanza individuale siano spiegati una volta da predicati essenziali e un'altra dai decreti contingenti di Dio? Dove è allora l'unità e la coesione *logica* del concetto completo? Questa difficoltà può essere risolta ipotizzando i livelli del discorso di Leibniz. Gli elementi disparati di «fabbricazione» del concetto completo sono conoscibili come separati solo da Dio. Ma esiste un loro punto di amalgama ed è la cosiddetta «Forma sostanziale» o di «Entelechia primitiva» che è appunto l'agente causale effettivo delle modificazioni della sostanza e che dà vita a quella legge di serie che la *individua*: «...questa legge dell'ordine che fa l'individualità di ogni sostanza particolare ha un rapporto esatto con ciò che avviene in ogni altra sostanza e nell'universo intero»²⁵¹. Se la Forma sostanziale è intrinsecamente accordata con i «decreti divini» ed è la base della capacità di agire della sostanza individuale, è evidente che i decreti divini fanno parte delle *condizioni necessarie* per l'esistenza di una qualunque sostanza individuale. Il che è reso evidente dal fatto che, se sottraiamo i decreti divini, ciò che resta del concetto completo è semplicemente un concetto di individuo *sub ratione generalitatis* o «vago» cioè, se mi è consentito un ossimoro, una *singolarità generica* che Leibniz considera qualcosa di molto diverso da un individuo²⁵².

Ma allora se i decreti divini sono effettivamente «incorporati» o «impacchettati» in modo indissolubile nel concetto completo, perché non fanno parte dell'*essenza* dell'individuo? Eppure Leibniz pretende proprio questo, quando si contrappone alla sua controfigura troppo «essenzialistica». Per capirlo, occorre guardare al passo più famoso al riguardo, che è quello della lettera del 14 luglio 1686 a Arnauld, nella quale Leibniz scrive:

Credo dunque che il dilemma della doppia spiegazione, da voi proposto, ammetta una soluzione intermedia: il legame che concepisco tra Adamo e gli eventi umani è intrinseco, ma non è necessario indipendentemente dai decreti liberi di Dio, perché i decreti liberi di Dio, presi come possibili, entrano nella nozione dell'Adamo possibile, essendo questi stessi decreti, una volta divenuti attuali, la causa dell'Adamo attuale. Sono d'accordo con voi, contro i cartesiani, che i possibili sono possibili prima dei decreti attuali di Dio, ma non senza che a volte presuppongano i medesimi decreti, presi come possibili. Le possibilità di ciò che è individuale, o delle verità contingenti, contengono infatti nella

²⁵¹ «Et cette loy de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particuliere, a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance, et dans l'univers tout entier» (GP, 4, p. 538). Sulla Forma Sostanziale come «coalescence of conceptual and causal connections» cfr R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, cit., p. 78 e sgg. Ma, sulla connessione tra leggi di natura e concetti completi, cfr anche F. Mondadori, *Leibniz and the Doctrine of the Inter-World Identity*, in *SL*, 7/1 (1975), in particolare pp. 33-35.

²⁵² Questo è un altro punto molto discusso dalla letteratura critica, ma la massa delle citazioni leibniziane depone effettivamente a favore della tesi che il concetto generico di Adamo non sia che un insieme di determinazioni abbastanza potenti da identificare un analogo posizionale di Adamo o Pietro in altri mondi possibili ma non sufficienti da farlo *agire* se non sono dati altri decreti divini che lo individuino completamente. Cfr per esempio Grua, p. 358.

propria nozione la possibilità delle loro cause, ossia dei decreti liberi di Dio, nel che sono differenti dalle verità eterne, o possibilità delle specie, le quali dipendono dal solo intelletto di Dio senza presupporne la volontà...²⁵³

Ora, vi sono due elementi nodali in questo passo. Il primo sta nel fatto che Leibniz *ammette* la necessità della connessione tra il concetto di Adamo e tutti gli accidenti di Adamo (anzi, tutti gli avvenimenti del mondo, secondo la nozione più larga possibile del concetto completo) ma *sub conditione* del decreto divino. Di per se, invece, il rapporto tra i due elementi resta soltanto «intrinseco». Ma, poiché questo concetto non è un concetto usuale in Leibniz ed è semplicemente ripreso dal linguaggio di Arnauld (che appunto aveva parlato di un nesso «intrinseco e necessario»), l'elemento fondamentale per comprendere il passo sta nel fatto che, secondo Leibniz, il concetto di Adamo «contiene» i decreti divini stessi come gli effetti contengono la possibilità delle loro cause. Mi sembra dunque che l'«essere intrinseco a» sia qualcosa di molto prossimo all'«essere involuto in» e quest'ultimo possa essere inteso come un rapporto del tipo: «necessariamente, se Dio vuole il nesso x/y , allora nel concetto di Adamo è contenuto y se è contenuto x » dove x è un qualunque stato di Adamo e y un qualunque altro evento del mondo²⁵⁴.

Questa interpretazione permette di spiegare perché Leibniz affermi: (i) che, nelle verità contingenti, il nesso del predicato con il soggetto non è necessario e che dunque dal concetto di Adamo non si deduce con necessità ciò che gli accade; (ii) se, però, qualunque evento della serie delle cose venisse meno, verrebbe meno anche quel concetto completo e dunque il *nostro* Adamo non esisterebbe più²⁵⁵. Il nesso tra il concetto di Adamo e le sue modificazioni non è logicamente necessario perché è sempre *sub conditione* del *placet* da parte di Dio. È chiaro però che, se Dio sottraesse il suo *placet*, non si darebbe più Adamo

²⁵³ Mugnai-Pasini, 1, p. 322 (= GP, 2, p. 51). Cfr anche l'abbozzo della risposta in GP, 2, p. 46.

²⁵⁴ Questa interpretazione è in parte diversa da quella che dà l'importante contributo di R. C. Sleigh Jr, *Leibniz and Arnauld. A Commentary on their Correspondence*, cit., pp. 67-89. Sleigh interpreta la tesi sostenuta in questo passo come «superintrinsecalistica», cioè che considera tutti intrinseci ma non tutti essenziali i predicati della sostanza. Per Sleigh, Leibniz *rispetta* la distinzione tradizionale tra essenziale e accidentale e la consistenza tra questo rispetto e la tesi dell'inclusione di tutti i predicati nel concetto della sostanza è data dalla dottrina dell'analiticità infinita (pp. 87-89). La lettura che propongo è invece legata al modello dei «liberi decreti» di Dio e questa potrebbe apparire una differenza minore, dato che vi è una possibilità di fare convergere questo modello con quello dell'analisi infinita. Il punto è che io sottolineo è però che, in date condizioni, cioè quando Dio esegue i suoi decreti, il legame tra Adamo e i suoi predicati è *necessario*.

²⁵⁵ La tesi è espressa nella stessa lettera a Arnauld: il mutamento di qualsiasi accidente «distruggerebbe la mia nozione individuale o completa» e l'identità individuale (Mugnai-Pasini, 1, p. 323 = GP, 2, p. 52). Cfr inoltre Grua, p. 327, 358. È su questi passaggi che si fondano le interpretazioni che considerano Leibniz un «superessenzialista» o almeno un «essenzialista forte». Cfr. le considerazioni (critiche verso l'interpretazione di Sleigh) di Cover-Hawtorne in *LR*, 10 (2000), pp. 87-101.

né alcuno degli enti che sono in questo universo. Si formerebbe una serie di cose del tutto diversa. Non va dimenticato infatti che, per Leibniz, le leggi divine costituiscono un sistema unitario, un «Ordine». È per questa ragione che le monadi restano sempre espressive dell'intero universo, dal momento che è difficile pensare che le leggi di Dio si scindano in due tronconi incomunicanti, quello che regola le connessioni causali tra gli stati della monade e quello che regola le relazioni intermonadiche. Dunque, non sono semplicemente i suoi assunti sulla natura delle sostanze, ma la combinazione tra questi assunti e la concezione olistica del cosmo che è tipica di Leibniz – o, per dirla nei termini dell'ultimo paragrafo, dall'esigenza di assorbire senza residui il contenuto del *PRS(1)* nel *PRS(2)* – a far sì che il concetto completo leibniziano sia inteso nel senso più ampio possibile e che, corrispondentemente, si affermi un rapporto di co-implicazione tra ogni evento dell'universo ed ogni altro.

Se le cose stanno come abbiamo detto, sono abbastanza ovvi i rapporti di continuità tra la dottrina dei concetti completi e la dottrina della causalità «espressiva» o, per essere più precisi, con tutta la tradizione dei dibattiti sulla *causa sufficiens* e la *causa totalis*. Come si ricorderà, lo schema classico della dottrina della *causa totalis* presuppone un'asimmetria strutturale, perché combina una causalità *contingente* con una *necessaria* implicazione della causa nel concetto dell'effetto. Il rapporto tra decreti divini e concetti completi postulato da Leibniz resta fedele a questo schema. Il concetto completo è la descrizione dell'operare di quella che tradizionalmente si potrebbe chiamare una «causa seconda» il cui agire presuppone che la «Causa prima» abbia già liberamente agito. Ma, d'altro lato, Leibniz presuppone che Dio crei il mondo avendo già considerato i concetti completi e dunque che la «causa seconda» influenzi *idealmente* la «Causa prima» stessa²⁵⁶. Si potrebbe dire che il concetto completo di una sostanza esistente costituisca una sorta di eterno promemoria delle decisioni che Dio ha preso e alle quali resta volontariamente obbligato.

Come si vede, è una soluzione che, pur portandola a un punto estremo di razionalizzazione, resta nella logica della tradizione volontaristico-moderata e della sua visione della necessità naturale. Leibniz riesce a porsi in continuità con questa tradizione in modo *migliore* attraverso il *PRS(2)* che attraverso il *PRS(1)* perché il *PRS(2)* presuppone la dissoluzione dell'equivoca sovrapposizione tra derivazione logica e determinazione causale che condizionava tutta la discussione sulla «causa sufficiente». Per Leibniz, *solo* il concetto completo contiene le condizioni necessarie e sufficienti per *dedurre* un dato stato di cose. Ma la sua necessità logica non è appunto una *necessitatio* in senso causale, perché il concetto completo non «causa» nulla, ma definisce solo condizioni di verità (di un asserto) o di conoscibilità (di un evento), tra le quali ve ne sono

²⁵⁶ Cfr su questo rapporto causa seconda/causa prima: A, 6, 4 B, pp. 1458-1460.

molte che restano «nessi contingenti». Al livello degli eventi e delle relazioni tra gli eventi, invece, la necessità non c'è mai, perché gli eventi sono connessi tra loro solo mediante *leggi* e le leggi non sono eventi a loro volta. È una soluzione che potrebbe apparirci ovvia, ma la cui elaborazione è possibile solo a partire da una lettura almeno parzialmente discontinuistica del tempo. A rigore, ogni nuovo momento del tempo implica una nuova creazione dell'universo intero e dunque *ripete* l'intero processo di scelta tra i mondi possibili. È per questa ragione che, anche negli scritti più maturi, compare talora il concetto di *transcreatio* elaborato nel 1676 o la creazione continua del mondo viene intesa come una serie di *éclats*²⁵⁷.

Quanto abbiamo detto sembra implicare che la tesi delle «leggi contingenti» sia mirato a salvaguardare la libertà di Dio, ma senza avere effetti sostanzialmente diversi dal determinismo schietto del *PRS(I)* rispetto alla libertà dell'uomo. Personalmente, ritengo che ciò sia vero e del tutto intenzionale. È vero infatti che Leibniz usa la tesi che le leggi di natura «inclinino senza necessitare» per affermare la contingenza delle azioni umane e l'impossibilità di dedurre dalla sola «natura» di Adamo quel che egli farà. Ma, per scoprire il trucco (se mi si consente l'espressione), basta guardare al fatto che, per Leibniz, le leggi che inclinano senza necessitare sono *leggi fisiche* (per esempio la conservazione della Forza Viva) o *leggi psicologiche di struttura analoga a quelle fisiche* (per esempio, la «legge» che ogni individuo vuole ciò che gli appare meglio). Ora, certamente, nessun ente di questo mondo può sottrarsi alle leggi della *fisica* anche se queste lo «inclinano senza necessitare»²⁵⁸. La stessa cosa vale evidentemente anche per le leggi psicologiche. Come molti suoi contemporanei – in primo luogo lo stesso Arnauld –, Leibniz era molto preoccupato della libertà di Dio ma molto meno (per essere eufemistici) della libertà dell'uomo. Il *programma stesso* di Leibniz consisteva nel ricostruire un quadro di analisi della «necessità naturale» che risultasse abbastanza duttile da includere anche una esauriente giustificazione del concetto di «azione spontanea», ma proprio perché la spontaneità veniva da lui *contrapposta* al

²⁵⁷ La tesi della transcreazione dei corpi nel corso del moto si trova nel *Pacidius Philalethi* del 1676 (A, 6, 3, p. 360). Ma essa ha sintomatici ritorni anche in seguito. Leibniz la menziona due volte nelle lettere a De Volder (GP, 2, p. 191; GP, 2, p. 279) e, in qualche modo la riprende anche all'interno della sua concezione della creazione continua come «une infinité d'éclats de la Divinité, dont chacun à chaque instant est une création our reproduction de toutes choses...» (lettera a Sofia, 1705: GP, 7, p. 564). Su questi aspetti della concezione leibniziana del tempo, cfr A. Robinet, *Architectonique disjonctive automates systémiques et idéalité transcendentale dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, Paris, Vrin 1986, pp. 430-436.

²⁵⁸ In un passo che abbiamo già citato (GP, 2, p. 42), Leibniz fonda come un decreto divino la norma che gli «spiriti» vogliano ciò che appare loro come bene. È una tesi abbastanza usuale ed è ovviamente un modo di riconfermare la tesi intellettualistica che gli è consueta (la volontà è mossa dal giudizio pratico) in termini nomici e non più di semplice riduzione analitica della volontà alla scelta del meglio. Ma, ovviamente, la forza della tesi non cambia.

*liberum arbitrium indifferentiae*²⁵⁹. È in questo senso che abbiamo detto che il suo intento era di risalire aldilà della contrapposizione tra necessità fisica e libero arbitrio così come si era definita a partire dal XIV. secolo e a tutto lo «sradicamento» dell'uomo dal cosmo che essa comportava. Certamente, è proprio questo programma a costringere il filosofo ad abbandonare il modello meccanicistico e a costruire un universo popolato di «Forme Sostanziali», di «Entelechie» e perdi più tutto «animato». Dovremo dedicare i prossimi capitoli a spiegare perché queste mosse contengano intuizioni importanti – un abbozzo di teoria degli automi – e non vadano ridotte a una ripresa tardiva del pansichismo rinascimentale o a una anticipazione della *Naturphilosophie* romantica.

5. *Contingentismo e limiti del Principio di Ragione*

Ma, ci si può chiedere infine, è veramente sincero il maggior rispetto che Leibniz esibisce per la libertà divina negli scritti in cui insiste sui «liberi decreti» divini? Non abbiamo detto che una tesi *essenziale* negli scritti leibniziani del decennio precedente era che la scelta del meglio è connaturata all'essenza divina e che l'intera teoria della scelta del migliore dei mondi possibili la presuppone? È coerente con la metafisica di Leibniz parlare di un Dio che «decreta» (*decernit*) e non soltanto di un Dio che «sceglie» (*eligit*)?

Una prima risposta è necessariamente biografica e l'abbiamo già data nella conclusione del precedente paragrafo. I manoscritti pubblicati dalla Akademie-Ausgabe testimoniano che tra il 1680 e il 1686 vi è una crisi nella teologia speculativa leibniziana, con frequenti comparse di tesi assolutamente antitetiche sugli stessi temi²⁶⁰. L'*output* di questa crisi saranno *due* idee che ritroviamo negli scritti leibniziani della maturità: (i) la teologia del «primo decreto libero» di Dio, che postula che Dio abbia deciso volontariamente di agire nel più saggio dei modi e che tutti gli altri decreti divini discendano da questo primo decreto; (ii) la tesi che le verità di fatto sono «analiticamente infinite» e paragonabili a una proporzione comprendente numeri irrazionali. Si tratta di una stessa soluzione o di due soluzioni diverse? Il fatto che talora Leibniz consideri la seconda

²⁵⁹ Come dovremo vedere meglio, nella teologia morale dell'epoca, spontaneità e libero arbitrio erano tutt'altro che sinonimi. Erano concetti contrapposti o, per meglio dire, la spontaneità era il grado di «libero arbitrio» concesso da coloro che ammettevano solo la *libertas a coactione externa* ma non la *libertas a necessitate*; giustificando su questa base il «servo arbitrio» di Lutero. Fino al 1680 questa è, senza riserva alcuna, la posizione di Leibniz. Dopo il 1680, si assiste a un'evoluzione linguistica parallela a quella che si verifica nella teologia speculativa, ma, credo, meno sincera e non priva di trappole come appunto quella delle leggi che «inclinano senza necessitare».

²⁶⁰ Per esempio, sulla possibilità che il volere di Dio sia autocausale (Dio «voglia volere»), opuscoli coevi hanno soluzioni letteralmente opposte: la esclude il *De libertate et necessitate* (A, 6, 4 B, p. 1447) che resta fedele alla tesi agostiniana che in Dio si dia una *necessitas beata*; la ammette il *De libertate a necessitate in eligendo* (A, 6, 4 B, p. 1454).

soluzione come indipendente dalla prima lascerebbe supporre di sì, ma le si trova anche esposte insieme²⁶¹. Potremmo perciò ipotizzare che Leibniz resti indeciso tra due schemi di giustificazione della contingenza, una che postula che sia contingente *de re* per Dio scegliere il migliore dei mondi possibili e una teologia che considera necessario *de re* per Dio creare il migliore dei mondi possibili ma contingente *de dicto* (cioè indimostrabile) che il nostro è il migliore dei mondi possibili. Si potrebbe infine assumere che gli scritti pubblici di Leibniz occultino questo conflitto sotto il largo tappeto costituito dal termine di «necessità morale»²⁶².

Senza voler risolvere in poche righe questioni interpretative di grande complessità, vi è però un punto da sottolineare. Gli scritti nei quali Leibniz sostiene una posizione «volontaristica» sono in genere quelli in cui egli sta discutendo delle condizioni necessarie per determinare la verità dei «futuri contingenti». Ora, in simili contesti, concetti come «libero decreto» o «volontà di Dio» possono essere anche intesi come abbreviazioni economiche per indicare quegli asserti che non sono *decidibili* in termini di verità e falsità a partire dalla logica del *PRS(2)* ma che sono tuttavia *indispensabili* per rendere decidibili gli altri asserti. In breve, i «decreti liberi» di Dio equivalgono a un livello metafisico a ciò che gli assiomi e i postulati sono sul terreno dell'epistemologia. Per Leibniz, infatti, gli asserti contingenti *restano* asserti le cui condizioni di verità sono indeterminate, ma ciò che egli sostiene è che ogni sistema coerente (ogni mondo possibile) *costruisce* il procedimento per determinarle. Dio non trova nel suo intelletto una soluzione univoca al problema dei futuri contingenti, vi trova un insieme di *possibili procedure costruttive* che permettono di adeguare le verità contingenti allo *standard* di verità del *PRS(2)*, cioè di renderle pienamente decidibili in termini di verità o falsità:

...È essenziale rispetto a Dio il prevedere qualunque verità, ovvero che Egli possa risolvere qualunque questione; ma non gli è essenziale il rispondere affermando o negando. Gli è essenziale risolverla veracemente, ma dal momento che in simili casi la verità stessa non è essenziale, allora non

²⁶¹ La più chiara esposizione della teologia del «primo decreto libero di Dio» è nel *Discours de métaphysique*, § 13 (A, 6, 4 B, p. 1548 = Mugnai-Pasini, 1, p. 274). Ma essa si ritrova in molti scritti anche più maturi, perfino nella lettera a Des Bosses del 1715 già citata: «decrevit omnia sapientissime agere» (GP, 2, p. 496). Il celebre *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* del 1689 alterna affermazioni legate alla teologia del Primo Decreto Libero con il modello dell'analisi infinita (A, 6, 4 B, pp. 1653-1659 = Mugnai-Pasini, 1, pp. 422-427). Altri frammenti suggeriscono invece che il modello dell'analisi infinita possa giustificare la contingenza del mondo anche senza presupporre la contingenza della volontà di Dio (A, 6, 4B, p. 1652). Vedi il capitolo 2 della parte 2.

²⁶² Adams, constatando l'assenza della dottrina dell'analiticità infinita nella *Teodicea*, suggerisce che il filosofo la tenga nascosta (R. M. Adams, *Leibniz. Determinist Theist Idealist*, cit., pp. 21-22). È però più probabile che Leibniz, che vi fa veloci cenni anche in scritti pubblici, la ritenga soprattutto troppo difficile come suggerisce M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., pp. 198-199. Più difficile è stabilire perché la *Teodicea* decida di fare un uso intenso della nozione di «necessità morale» che è ancora poco frequente negli scritti degli anni '80/primi anni '90.

sarà essenziale a Dio la soluzione. Ma ecco che mi domandi: da dove nasce allora la soluzione della questione, se non deriva dall'essenza divina, dal momento che quella verità obiettiva a cui la soluzione si conforma non può avere altra sede se non Dio stesso, dal momento che non esiste altra sostanza eterna se non Dio? E qui a molti uomini dotti e pii sembra necessario rifugiarsi in quell'unica cosa che a Dio non è essenziale ma libera, cioè il decreto della sua volontà, il solo che possa fondare il principio di contingenza nelle cose²⁶³.

Ora, che la scelta di Dio *tra* queste possibili procedure di costruzione del sistema del mondo sia «razionale», Leibniz non lo nega mai. Ma appunto si tratta di un livello di razionalità teleologica più affine alla logica della probabilità che della inferenza analitica. In altri termini, può darsi bene che Leibniz sia *volontarista* quando discute situandosi dal punto di vista dell'*intelletto* – cioè delle condizioni di verità –, e sia *intellettualista* quando discute della *volontà* di Dio. Il che può non essere semplicemente un mediocre compromesso o una conciliazione tra istanze teologiche in conflitto, ma esprimere invece una importante distinzione di ambiti e di destini verificatasi tra gli eredi del *PRS(1)*. Tra il *PRS(2)* strutturato sul modello della deduzione di concetti o asserti da altri concetti e asserti e il Principio di Perfezione strutturato sul modello della scelta razionale e del calcolo delle probabilità resta una differenza. Può darsi che il modello dell'«analisi infinita» delle verità di fatto vada inteso essenzialmente come un ponte o una sorta di interfaccia tra i due modelli, dal momento che esso postula che l'insieme delle ragioni di natura teleologica che porta ad assegnare il predicato *A* (piuttosto che il predicato *B*) al soggetto *C equivale* a una relazione di contenuto o di inerenza pur senza esserlo. Ma, appunto, siamo al livello di un'equivalenza e non di un'identità.

Indubbiamente, vi è però una zona di incertezza tra questi due «Principi di Ragione». Vi sono infatti alcune proprietà delle sostanze leibniziane delle quali non è chiaro se esse siano *logicamente necessarie* – ovvero implicate dalla verità dell'asserto *praedicatum inest subjecto* – o se invece siano oggetto di «decreti divini» e dunque necessarie solo teleologicamente o «moralmente». Il caso notoriamente più preoccupante è quello del «principio degli indiscernibili». Nelle lettere a Clarke, Leibniz ne discute come di una conseguenza ovvia del principio di ragione. Ma, improvvisamente, nell'ultima lettera, egli sembra tornare indietro sui suoi passi e sostituire il Principio di Ragione con quello di Perfezione: «Quando nego che vi siano due gocce d'acqua interamente simili, o altri due corpi indiscernibili, non dico che porre corpi siffatti sia assolutamente impossibile, ma che è cosa contraria alla saggezza divina e che, di conseguenza, non esiste»²⁶⁴. Ma è ovvio che il caso implicherebbe una scienza divina

²⁶³ *De libertate, fato, gratia Dei*, 1686/1687 (A, 6, 4 B, pp. 1598-1599 = Grua, pp. 309-310; trad.mia). L'Akademie-Ausgabe spiega che questo passo fu inserito in un secondo momento nell'opuscolo in questione.

²⁶⁴ Quinto scritto di Leibniz, agosto 1716 (Mugnai-Pasini, 3, p. 531 = GP, 7, p. 393). Di questa retromarcia leibniziana, vi sono diverse interpretazioni. G. Brown sostiene che qui Leibniz si stia

dell'esistente strutturata in modo diverso (non basata su concetti completi analoghe a *species infimae*) o incompleta quanto alle condizioni atte a decidere gli asserti in termini di verità e falsità. Anche il caso della monade solitaria, che Leibniz ammette, pone problemi non dissimili, perché implica una sorta di abbassamento delle condizioni di verità: la percezione della monade resterebbe «verace» in quanto pragmaticamente utile, ma non sarebbe più «espressiva»²⁶⁵.

Si potrebbe forse risolvere il caso facendo intervenire una distinzione implicita tra condizioni di verità per i «possibili» e per i *mondi* possibili. Il paragrafo 225 della *Teodicea* postula infatti esplicitamente che Dio *prima* intuisca i possibili e *poi* li aggrega in «sistemi»²⁶⁶. Nulla vieta di ipotizzare una galleria di situazioni intermedie tra i due casi, nei quali varrebbero condizioni di coerenza e di razionalità meno forti rispetto ai veri e propri «sistemi». Ma, senza costruire ipotesi *ad hoc* per i casi che Leibniz ha lasciato aperti, basti notare in conclusione che simili questioni ci lasciano cogliere i tratti di fondo del problema costituito dal Principio di Ragione. Se vi è un elemento invariante nella storia di questo principio è che esso esprime l'idea che ogni asserto sensato deve poter essere *decidibile* in termini di *verità o falsità* (il che vale anche per i giudizi pratici, in quanto giudizi di ottimità) sulla base di precise condizioni. Leibniz ha costruito la sua metafisica sulla base di questa premessa, ma ha dovuto anche ammettere che queste condizioni non sono sempre omogenee, che in alcuni casi dipendono da procedimenti costruttivi, che perfino l'idea di verità non ha sempre lo stesso significato (si veda ancora il caso della monade solitaria). Da questo punto di vista, i punti di incoerenza e le aporie presenti nelle sue argomentazioni sono ancora più istruttivi dei suoi risultati.

riferendo a corpi, che potrebbero anche essere indiscernibili, mentre le monadi non possono esserlo per definizione: G. Brown, *Leibniz and Strawson. A New Essay in Descriptive Metaphysics*, München, Philosophia Verlag 1990, pp. 86. Ma questa ipotesi mi sembra fuori contesto, dal momento che Leibniz introdurrebbe silenziosamente una distinzione che il suo avversario non sarebbe disposto a concedergli. Il problema di fondo è che cosa Dio possa realizzare *de potentia absoluta* e qui Leibniz fa una visibile retromarcia. Sulla questione degli indiscernibili e la discussione su questo punto dopo Strawson, cfr M. Carrara, *Alcune osservazioni sull'identità degli indiscernibili*, in «Rivista di storia della filosofia» 1/2002, pp. 27-45.

²⁶⁵ GP, 2, p. 496. Nella lettera, infatti, Leibniz spiega che Dio non ingannerebbe la monade solitaria perché i giudizi della monade resterebbero pragmaticamente utili, tornando così a una concezione della verità (potremmo dire una sorta di «realismo interno» alla Putnam *ante litteram*) che era stato tipico del suo periodo «fenomenistico».

²⁶⁶ *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, 6, p. 252 = Mugnai-Pasini, 3, p. 276). Il problema delle *Vorformen* del Principio di Ragione era un interessante tema dell'importante studio di H. Poser, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*, Wiesbaden, Steiner 1969, pp. 74-75.

Riepilogo

Proverò a questo punto a riepilogare le tesi salienti sostenute in questa prima parte del lavoro.

(1) Nonostante che Leibniz abbia sempre parlato di un solo Principio di Ragione, vi sono diverse interpretazioni del principio. Abbiamo definito come PRS(1) la prima formulazione del principio riassumibile così: per ogni evento o stato di cose, vi è un insieme di condizioni necessarie («richieste») per produrlo e quest'insieme è sufficiente per stabilirne l'esistenza; abbiamo definito come PRS(2) la formulazione del principio che stabilisce che, per ogni modificazione di una sostanza, vi è un insieme di predicati necessari per giustificarne l'attribuzione a tale sostanza e che quest'insieme è sufficiente per dedurlo dal concetto di quella sostanza. Abbiamo infine chiamato, come è d'uso, «Principio di Perfezione» la variante deliberativa del principio che afferma che, per ogni atto di volontà, si danno un insieme di condizioni necessarie perché la volontà si costituisca e che queste sono sufficienti per motivare l'azione compiuta. Queste tre formulazioni hanno evidentemente un aspetto comune: esse presuppongono che di un evento, di un asserto o di una scelta si possa dare un resoconto *completo*.

(2) La versione causale del Principio – il nostro *PRS(1)* – ha evidentemente una lunga storia dietro di sé. L'assunto che ogni cosa vada pensata a partire dalle sue «cause» è uno dei più antichi della filosofia occidentale. Ma esiste un punto di svolta nella vicenda di queste discussioni sulla causalità ed è costituito dalle questioni che il pensiero medievale si pone a proposito del rapporto tra *causalità* e *necessità*. La questione centrale non è più se un dato evento abbia cause, ma se la causa (ipoteticamente data) sia «sufficiente» per porre l'evento stesso, cioè se il darsi di quest'ultimo possa essere inferito dal darsi della prima nello stesso modo con il quale un corollario può essere inferito da un teorema. In altri termini, la questione riguarda già la completezza («sufficienza») della causa rispetto al suo effetto. Sorta sul terreno di una metafisica di ispirazione emanazionistica, quella avicenniana, la tesi della *necessitatio* acquisì progressivamente un significato molto diverso, generando – come ha mostrato già Anneliese Maier – lo schema teorico di un mondo deterministico in cui ogni effetto è spiegabile completamente per mezzo di una combinazione di fattori che lo rendono idealmente riproducibile (lo «pongono» se «posti», lo «tolgono» se «tolti»). Questo schema di concezione della natura prevedeva in genere un'esplicita eccezione per il libero arbitrio umano.

(3) Il giovane Leibniz è erede di questo schema teorico e la sua prima

filosofia ne costituisce un tentativo di universalizzazione ispirato allo schema di una natura costruita secondo precise regole matematiche e nel quale ogni evento è un tassello della *series rerum*, completamente deducibile dai precedenti stati della serie. Ciò spiega i rapporti molto intensi tra la filosofia del giovane Leibniz e quella di Hobbes. Ma esiste un ovvio punto di discriminazione tra i due filosofi. Il naturalismo di Hobbes restaura il «principio di pienezza» e postula che le condizioni per stabilire la possibilità degli eventi siano identiche a quelle per definirne la produzione causale. Leibniz assume all'inverso che la necessità degli eventi postulata dal *PRS(1)* sia condizionale e presupponga un divino architetto che opera finalisticamente. Sono perciò possibili altri stati di cose e le modalità logiche non sono riducibili alle modalità causali.

(4) Questa strategia di difesa della contingenza degli eventi sembra contraddetta dal fatto che, per Leibniz, il Principio di Ragione ha una validità tanto universale da applicarsi anche alla volontà di Dio. Ma, in assenza di questa tesi, Leibniz non potrebbe rendere obbligatoria per Dio la scelta del «migliore dei mondi possibili» e perciò costituire una filosofia naturale che scelga l'ipotesi più «probabile» rispetto all'assunto che la natura costituisca un ordine «sistematico» o «architettonico». In questo senso, si può dire che il *PRS(1)* di natura causale è precocemente subordinato da Leibniz a quello che abbiamo chiamato il Principio di Perfezione. La coerenza tra Principio di Perfezione e *PRS(1)* è stabilita però da una tesi concernente la natura delle scelte: ogni scelta costituisce la conclusione di un calcolo, il quale dà tutti i requisiti per la scelta effettuata ovvero per la volontà attuale. Perciò, per Leibniz, i possibili non attuati sono tutti contenuti nell'intelletto di Dio – altrimenti Dio non sceglierebbe – ma anche nettamente separati dal nostro mondo, dal momento che la volontà attuale di Dio presuppone un calcolo già concluso. Come si vede, il concetto di «causa» appare ormai nettamente subordinato a quello di «ragione». Le ragioni sono intese come condizioni che fondano la *decidibilità* tra i possibili in ordine alla loro bontà o perfezione. Il problema di fondo è se la *decidibilità* equivalga alla *completezza* nel senso matematico e logico-deduttivo del termine e, su questo punto, la teoria della scelta divina di Leibniz presenta ondeggiamenti notevoli.

(5) Se è il modello del calcolo dell'ottimo è il modo in cui Leibniz reinterpretava l'antico concetto di «causa finale», il rapporto di inclusione intensionale tra concetti («contenuto») permette di reinterpretare il concetto di «causa formale» e, più generalmente, di rifondare una teoria della sostanza. Per Leibniz, se un asserto concernente un dato individuo può essere coerentemente dedotto dal concetto completo dell'individuo stesso, allora quell'asserto si riferisce a *modificazioni* di quel dato individuo che ne è l'attore spontaneo, la

sostanza da cui fluiscono. Ma come fa Leibniz a sapere che Dio ha un concetto completo di ogni individuo? La risposta è data da un'ulteriore metamorfosi del Principio di Ragione – quello che abbiamo chiamato il *PRS(2)* – che stabilisce ora che di ogni asserto vero si danno condizioni necessarie e sufficienti per «provarlo a priori», cioè (potremmo dire) per renderlo *decidibile* in termini di verità o falsità. Dal momento che è vero che l'individuo A è soggetto di infiniti accidenti causalmente eterogenei, dobbiamo supporre che Dio «veda la ragione» del loro accadere a quello *stesso* individuo e che dunque quest'ultimo posseda un'intrinseca connessione interna che lo mette in grado di essere lo *stesso* soggetto di quei *diversi* accidenti. Leibniz continua a postulare che le modificazioni delle diverse sostanze si connettano tra loro in un'unica *series rerum* o anzi *connexio rerum universalis*, ma ritiene anche che questa connessione, oltre a essere permessa dalla capacità delle sostanze di percepirsi l'una con l'altra, venga anche rispecchiata dalle percezioni di ogni sostanza e sia (in una qualche misura) accessibile a partire dal concetto completo. Questa appare l'unica soluzione coerente se si vuole assorbire l'olismo cosmologico tipico del *PRS(1)* nella metafisica delle sostanze individuali.

(6) Come già il *PRS(1)*, anche il *PRS(2)* ha l'essenziale funzione di giustificare *a parte rei* la prescienza divina dei futuri contingenti. Fin dai primi scritti, infatti, Leibniz rifiuta la soluzione che fonda la prescienza di Dio *unicamente* sul potere di Dio di vedere il futuro come già presente – come vorrebbe la linea dottrinale che culmina nella teoria della «scienza media» –, perché una conoscenza di questo tipo sarebbe alogica. Egli non sposa nemmeno la linea dottrinale alternativa, di origine scotista, che afferma che Dio conosce i futuri contingenti in quanto oggetti della propria *volontà* decretoria. Per Leibniz, Dio conosce i futuri contingenti in quanto *logicamente* derivabili da determinate premesse e sono queste ultime ad essere volute da Dio. Ciò che il *PRS(2)* enuncia è che tali premesse debbono essere tutte «contenute» nel concetto completo dell'individuo che è soggetto logico dell'enunciato. Dal punto di vista dell'evoluzione del *PRS*, però, il punto saliente non sta tanto nell'affermazione che sono possibili dei concetti *completi* di individuo, ma nella correlativa assunzione che il concetto di un individuo può essere completo *soltanto* a patto di includere determinate regolarità strutturali («leggi di serie») esse stesse contingenti. Per il Leibniz maturo, in breve, l'enigma della prescienza dei futuri contingenti è risolvibile solo se si postula che, in ogni mondo possibile, si diano strutture che stabilizzano e rendono prevedibili delle connessioni non necessarie. Le «sostanze individuali» sono al tempo stesso i *portatori* di queste strutture e le entità *costituite* e organizzate per loro tramite. Questa soluzione sofisticata del problema della contingenza implica che la deducibilità delle verità di fatto risulterebbe impossibile senza l'introduzione di asserti più generali, a loro volta

indeducibili, che consentono la chiusura del calcolo. È questa consapevolezza a spiegare la reimmissione di concezioni “volontaristiche” all’interno della teologia leibniziana della maturità. L’ampiezza di tali reimmissioni e le loro eventuali conseguenze sulla dottrina della libertà dell’uomo resta però difficile da stabilire, data la molteplicità delle prospettive che attraversano gli scritti leibniziani. Sarà perciò opportuno tornarvi sopra in un contesto più appropriato, vale a dire quello della filosofia leibniziana dell’azione e della razionalità pratica.

PARTE SECONDA

Attività e azione

Capitolo Primo

L'invenzione della spontaneità

1. Spontaneità contro libertà di indifferenza

Il concetto di spontaneità è uno dei concetti-chiave della filosofia leibniziana. È però anche uno dei concetti più stratificati e ambivalenti. Sembrerebbe trattarsi essenzialmente di un concetto della filosofia e della teologia morale, dal momento che la sua funzione fondamentale è di concorrere a definire il concetto di libertà. Tuttavia, quando spiega che tutte le monadi agiscono con «meravigliosa spontaneità», Leibniz non sta certamente pensando solo a problemi di etica e di teologia e il suo uso del termine appare (seppure indirettamente) precursore di quello che ne farà Kant all'interno della *Critica della ragione pura*, all'interno cioè di una metafisica della conoscenza. Quale è allora il filo comune?

Bisogna partire indubbiamente dal primo e più frequente degli usi, quello che connette spontaneità e *libertà*. Va specificato che quest'ultimo termine, di notoria molteplicità di significati, verrà qui inteso principalmente nel senso di «libero arbitrio», cioè come condizione dell'imputabilità degli atti e della responsabilità personale. Un atto compiuto liberamente è un atto del quale si deve rispondere²⁶⁷. Per Leibniz, la spontaneità è uno dei due (o tre, come vedremo) requisiti costitutivi dell'atto libero. L'altro requisito essenziale è l'intelligenza, che vi contribuisce per mezzo della deliberazione. Un atto spontaneo che non abbia almeno le caratteristiche *minimali* della scelta deliberata non è un atto libero. Il terzo elemento che Leibniz aggiunge talora è la *contingenza*. Un'azione libera non può mai essere «necessitata» dai suoi moventi ma solo «inclinata»²⁶⁸. Questa aggiunta si trova soprattutto negli scritti maturi – che a volte definiscono direttamente la spontaneità come *contingentia sine coactione* – e occorre cercare di comprendere perché, facendo una breve analisi dei dibattiti che erano alle spalle delle scelte leibniziane.

Leibniz ritiene che la fonte più diretta del suo concetto di libertà sia Aristotele. Gli omaggi all'autore di *Ethica Nicomachea* sono sentiti e frequenti:

²⁶⁷ È bene sottolineare che è in questo senso che viene prevalentemente intesa la parola «libertà» nel discorso leibniziano e nelle polemiche teologico-filosofiche di quest'epoca in genere, generalmente finalizzate a risolvere la questione della responsabilità dell'uomo per il peccato. Ma spesso il discorso scivola in direzione di un *altro* concetto di libertà, cioè quello di autonomia morale o di dominio su se stessi (*enkrateia*) tematizzato dall'etica antica: la «libertà positiva» nel senso di Isaiah Berlin. Per evitare troppe confusioni, parleremo, in questo secondo caso, di «autonomia morale».

²⁶⁸ Cfr gli *Essais de Théodicée*, II, § 302: «Gli Scolastici ne richiedono anche una terza, che chiamano indifferenza. In effetti bisogna ammetterla se «indifferenza» significa altrettanto di *contingenza*» (Mugnai-Pasini, 3, p. 325 = GP, 6, p. 296).

«Aristotele ha definito *spontaneo* ciò il cui principio è nell'agente e *libero* ciò che è spontaneo e dovuto a scelta»; «Presso gli Antichi, lo spontaneo e il libero si differenziano come genere e specie, la libertà è spontaneità razionale»; «La spontaneità delle nostre azioni non può dunque esser più revocata in dubbio, se ci si attiene alla definizione di Aristotele, secondo la quale un'azione è spontanea, quando il suo principio è in colui che agisce. *Spontaneum est, cuius principium est in agente...* le due condizioni della libertà, delle quali ha parlato Aristotele, vale a dire la spontaneità e l'intelligenza, che si trovano unite in noi nella deliberazione»²⁶⁹.

Purtroppo, se queste citazioni provano il rispetto di Leibniz per Aristotele, provano anche che egli non aveva letto direttamente il testo aristotelico o che lo aveva letto usando come filtro i commenti dedicatigli all'epoca. Se si prende in mano il terzo libro di *Ethica Nicomachea*, ci si accorge facilmente che il quadro concettuale che Leibniz imputa ad Aristotele è piuttosto quello che i commentatori successivi hanno costruito per dare coerenza al testo. Tutto il discorso aristotelico verte infatti sul concetto di *hekoúision*, che noi traduciamo abitualmente con «volontario» e che è l'*unico* termine di cui discute Aristotele. Il problema di Aristotele è di chiarire a quali condizioni un atto può essere considerato *hekoúision* ed essere imputabile all'agente. Una prima condizione è che l'atto non sia *bíaion*, cioè costretto o forzato, come avviene quando si è in potere di altri uomini o delle forze naturali. Un problema importante, da questo punto di vista, è se i casi nei quali l'azione procede da noi, ma sotto la pressione di circostanze avverse, siano *hekoúsioi* o meno. L'esempio celebre è quello del navigatore che getta a mare le merci per alleggerire il carico della nave durante una tempesta: lo ritroveremo sia in Hobbes che in Leibniz. Con una certa incertezza, Aristotele inserisce queste *miktai praxeis* (*actiones mixtae*) tra gli atti volontari. Aristotele individua poi una seconda causa di involontarietà che è l'ignoranza (non volontaria) di circostanze importanti per l'azione stessa, la quale può condurre a conseguenze totalmente indesiderate da parte dell'agente. Infine, Aristotele ci informa che le azioni volontarie procedono normalmente da scelta deliberata (*proairesis*) ma – si noti – non nel caso dei bambini e degli animali, gli atti dei quali restano però *hekoúsioi*²⁷⁰. Il che pone un delicato problema di classificazione. Aristotele afferma espressamente che i movimenti fisici, anche quando partono da un corpo non mosso da altri corpi (per esempio un corpo in caduta libera), non sono *hekoúsioi*²⁷¹. Tuttavia, gli atti dei viventi

²⁶⁹ La prima citazione è nella *Confessio Philosophi* del 1672-1673 (A, 6, 3, p. 133 = Piro, p. 35); la seconda nella conversazione con Stensen del 1677 (A, 6, 4 B, p. 1377; trad. mia); la terza dai paragrafi 299-300 della *Teodicea* (Mugnai-Pasini, 3, p. 325 = GP, 6, p. 295). Ma vedi anche altri elogi di Aristotele e della sua definizione di spontaneità ai § 290-291 della stessa parte.

²⁷⁰ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1109b 30 - 1110b 18 (definizione del volontario e problema dell'*actio mixta*), 1110 b 19 - 1111b 5 (l'ignoranza come causa di involontarietà), 1111b 5 - 10 (distinzione tra volontario e *proairesis*). Ma vedi anche la tesi «l'uomo è principio delle azioni» (*arkhé ton práxeon*) in III, 5, 1112 b 31-32.

²⁷¹ Aristotele, *Ethica Eudemia*, II, 8, 1124a, 4-6.

non-razionali restano *hekoúsiōi*. Probabilmente, ciò è dovuto alla convinzione aristotelica che qualunque essere che sia in grado di cogliere il bene e di muoversi teleologicamente (e gli animali, per Aristotele, hanno questa capacità) compie atti che sono espressivi di una maggiore o minore virtuosità naturale e che dunque sono apprezzabili o biasimevoli di per se stessi. Da questo punto di vista, diviene comprensibile perché bambini e animali possano compiere atti *hékousiōi*.

Ma, ovviamente, questo statuto dell'*hekoúsiōn* aristotelico era invece contraddittorio dal punto di vista della tradizione teologico-filosofica cristiana, tendente a separare radicalmente gli uomini dotati di libero arbitrio dagli animali. Possiamo supporre che ciò abbia generato progressivamente la differenziazione lessicale tra *spontaneum* e *voluntarium* e la tendenza a usare il primo termine per definire gli atti irriflessi, il secondo termine per le sole azioni consapevoli. Senza andare troppo indietro nel tempo, agli inizi del Seicento la situazione era ancora fluida. Il celebre lessico di Rudolph Goclenius differenzia infatti *spontaneum* e *voluntarium* perché il primo include il moto animale e il secondo no, ma lo fa in esplicita polemica nei confronti di Giulio Cesare Scaligero. Questi, volutamente fedele nei confronti di Aristotele, aveva infatti sostenuto che i due termini sono sinonimi²⁷². Anche l'altro grande lessicografo, Johannes Micraelius, sostiene che la spontaneità consta solo del fatto che «principium est in agente et circumstantias actionis in sentiente, et considerante» ed è dunque comune ad uomini e animali. Tuttavia, per Micraelius, l'atto volontario (cioè deliberato) è *libero* in quanto lo si effettua *spontaneamente*. In altri termini, le condizioni *modali* della libertà sono sostanzialmente già date dalla semplice spontaneità²⁷³. Questo è presumibilmente già un intervento nella grande disputa teologico-filosofica all'interno della quale il termine «spontaneità» aveva assunto infatti uno specifico significato modale che è ora il caso di ricostruire.

Il punto di partenza è ovviamente il conflitto tra «libero arbitrio» e «servo arbitrio». Molto precocemente, la teologia protestante chiarì che la dottrina luterana della predestinazione e della Grazia non implicava affatto l'irresponsabilità dell'agente per i suoi atti. Rispetto a tutte le questioni etiche e giuridiche – nonché rispetto alla grande questione della responsabilità dei peccatori di fronte a un Dio che non aveva voluto inviare loro la Grazia –, la

²⁷² R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Francofurti 1613, pp. 1080-1081: «Latius igitur patet spontaneum quam voluntarium. Spontaneum scilicet etiam rebus animo carentibus convenit, non autem voluntarium». La polemica è rivolta contro la tesi contraria dell'identità tra i due concetti sostenuta da I. C. Scaligerus, *Exotericarum Exercitationum liber de subtilitate*, Lutetiae 1557, exerc. 77, § 1. Il maestro di Leibniz, Thomasius, usa invece sia *spontaneum* sia *voluntarium* per tradurre lo *ékousiōn*; J. Thomasius, *Philosophia practica continuis tabellis in usum privatum comprehensa*, Lipsiae 1661, tabula XI.

²⁷³ Johannes Micraelius, *Lexicon Philosophicum*, Stetini 1661 (editio secunda), p. 1187. Micraelius afferma inoltre: «Propter spontaneum, voluntas dicitur libera et *proairetiké*», nonché p. 1394: «Voluntarium, quod fit sponte a volente...».

teoria aristotelica del *voluntarium* avrebbe fornito tutte le coordinate per una risposta soddisfacente. Se un atto è svolto in assenza di coazione ed è deliberato, esso è espressione di libero arbitrio. Ecco dunque spiegato perché Leibniz credeva che Aristotele avesse una teoria della libertà. Ma l'interpretazione del libero arbitrio in termini di *hekoúision* aristotelico aveva un importante sottinteso. Se l'atto volontario viene generato per mezzo della deliberazione e la deliberazione dipende dalle disposizioni interne all'agente, è evidente che l'uomo agirà in modo migliore o peggiore a seconda delle sue disposizioni interne. La causalità dell'agente è dunque compatibile con la *necessità*, se con questo termine si intende il decreto infallibile di Dio. Lo scopo era dunque di usare la teoria aristotelica dell'*hekoúision* come base di un «compatibilismo» (si direbbe oggi) di natura teologica: l'atto volontario umano è libero *a coactione*, ma, avendo premesse psichiche precise e conformi al decreto di Dio, non è libero *a necessitate*²⁷⁴.

A metà del Seicento, questo è effettivamente lo schema sul quale lavorano ancora gli esponenti della teologia «rigida», in particolare i calvinisti fedeli alle decisioni del sinodo di Dordrecht. Vi è un testo di Adrian Heereboord, sul quale ha già attirato l'attenzione M. Scribano, che esprime con la massima chiarezza possibile questa linea di compatibilismo "aristotelico". Heereboord parte dalla definizione tipicamente intellettualistica della volontà come «ultimo giudizio preso nel deliberare», ovvero come punto di arrivo del processo deliberativo. Dal punto di vista di Heereboord, il nesso deliberazione-volontà è un nesso causale ed è un nesso causale *necessitante*, del tutto analogo a quello che si dà tra l'istinto o la fantasia e l'impulso ad agire negli animali²⁷⁵. Dunque l'*azione* può essere senz'altro *libera*, in quanto *volontaria*. Ma, per contro, non può esistere una *volontà libera*, perché la volontà umana segue con necessità l'intelletto e anzi (secondo Heereboord) le due cose non sono realmente distinte. Un intelletto conforme alla natura umana (cioè corrotto) genera una volontà corrotta, un intelletto illuminato da Dio genera una volontà buona²⁷⁶.

Come si vede, ciò che principalmente distingue questo compatibilismo calvinista da quello hobbesiano è la persistenza di una teoria aristotelico-

²⁷⁴ Secondo Bellarmino, il primo a tentare una «pacificazione» su queste basi fu Martin Butzer (1491-1551): «Martinus Bucerus in lib. de Concordia doctrinae scribit liberum arbitrium solum coactione repugnat (...) Quod enim Catholici dicunt, homines esse liberi arbitrii intelligi jubet de libero arbitrio a coactione, non a necessitate; quod vero dicunt Lutherani, homines non esse liberi arbitrii accipiendum docet de arbitrio libero a necessitate, non a coactione». Cito dal *De Gratia et Libero Arbitrio*, III, 4 (R. Bellarminus, *Opera Omnia*, Napoli presso Giuliano 1839, IV, pp. 332-333).

²⁷⁵ Adrianus Heereboord, *Meletemata Philosophica*, Neomagi 1664, vol. 2, *Exercitationes Ethicae*, ex. 14 (pp. 57-61). La posizione di Heereboord è un caso di particolare nettezza anche all'interno del calvinismo, come rileva M. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli 1988, pp. 18-19.

²⁷⁶ *Ivi*, ex. 15, pp. 63-64 (sull'indistinzione reale intelletto/volontà e la Grazia che opera sull'intelletto); Ex. 16, pp. 65-70 (a favore della tradizione aristotelica in etica); Ex. 17, pp. 70-74 (solo Dio ha un'indifferenza effettiva nei confronti dell'intelletto, quella umana è tutta «privativa»).

scolastica dell'intelletto pratico. Traducendo l'usuale formula «ultimo giudizio conseguito nella deliberazione» con la sua formula «ultimo *appetito* conseguito dalla deliberazione», Hobbes si sbarazza di questa persistenza scolastica e trasforma la deliberazione in una funzione corporea che è presente in tutte quelle entità che ritengono le tracce della sensazione passata e che quindi assemblano molteplici *conatus* reattivi per costruire il loro moto verso l'esterno. Dal punto di vista di Hobbes, dunque, gli animali *deliberano* nel senso vero e proprio del termine e compiono azioni *volontarie*. Per risolvere l'enigma del concetto aristotelico di *hekoúision*, Hobbes non ha dunque bisogno della distinzione tra spontaneità e volontarietà. Egli fa alcuni tentativi per darle un senso, ma soltanto per rispondere all'uso intenso fatto di questa parola dal vescovo Bramhall, e con visibile fastidio²⁷⁷. Alla sua filosofia dell'azione, bastano le due nozioni di *volontarietà*, ridotta come si è visto alla composizione degli appetiti, nonché di *libertà*, parola quest'ultima che indica un qualsiasi movimento non ostacolato: anche l'acqua di un fiume scorre liberamente.

Veniamo alla risposta dall'altra parte della barricata, cioè delle teologie che ammettono la libertà di indifferenza. È qui che la parola «spontaneità» assume un gran valore, ma esattamente per indicare ciò che *non va* nelle soluzioni dei teologi rigidi a proposito di quello che essi prevalentemente chiamano *voluntarium* o *liberum*. L'argomento principe è che, interpretando la volontà come necessariamente determinata da parte dell'intelletto, i luterani e i calvinisti riducono l'azione volontaria a mera *spontaneità*, una capacità che – come abbiamo visto – il lessico scolastico attribuiva già agli animali e dunque una proprietà puramente *fisica* (o fisico-biologica), priva di qualsiasi valore morale. Richiamandosi alla tradizionale distinzione stabilita da Bernardo da Chiaravalle, Molina ricorda che la parola «libertà» ha due ben diversi significati. In un senso, essa significa libertà dalla coazione ovvero «quod sponte fit, sive fiat naturali necessitate sive non». Ma, qualunque cosa ne dicano i luterani («quicquid dicant Lutherani»), questa libertà non basta a fondare il libero arbitrio dell'uomo e riduce questi alla condizione di mero strumento passivo di Dio. La condizione specifica del libero arbitrio è la *libertas a necessitate* e questa si dà, come già sappiamo, solo se la volontà è indifferente e può agire o non agire, acconsentendo liberamente a lasciarsi determinare dall'intelletto²⁷⁸.

Si potrebbe vedere in ciò un primo tentativo di creare una teoria dell'azione che disgiunga le «ragioni» dalle «cause» come hanno fatto le

²⁷⁷ La definizione della volontà di Hobbes è «ultimo appetito nel deliberare» (*Leviathan*, I, 6). Le occorrenze di «spontaneità» in Hobbes sono quasi tutte legate alla polemica con Bramhall (Molesworth EW, 5). Hobbes ondeggia tra diverse soluzioni; in alcuni casi definisce l'azione spontanea come un tipo di azione volontaria, fatta senza né coazione né «terror by compulsion» (risposta n. XXV), in altri casi come azione inconsulta (risposta n. XXXII), ma evidente in tutti i casi è la sua scarsa simpatia per questa parola di matrici scolastiche e il suo desiderio di farne a meno.

²⁷⁸ L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Olyssiponae apud Riberium 1588, disp. 2 (pp. 11-12).

dottrine anti-naturalistiche (o anti-compatibilistiche) dell'azione del XX. secolo, ma il punto è che l'intera dottrina si reggeva sul perno non solo dell'ipostatizzazione della «volontà» come oggetto reale e a se stante ma alla sua trasformazione in entità impermeabile a qualunque determinazione, ivi compresa quella delle ragioni²⁷⁹. Si comprende bene dunque perché Leibniz sentì il bisogno di costruire contro questa dottrina l'argine del Principio di Ragion Sufficiente. Ma si comprende bene anche perché sia poi difficile per noi stabilire se il Principio di Ragion Sufficiente serva a stabilire l'impossibilità *fisica* della volontà autocausale o l'erroneità di tale presupposto dal punto di vista di una filosofia dell'azione. A dire il vero, se ci fermassimo ai primi testi in cui Leibniz affronta la questione – la *Confessio Philosophi*, la polemica con Stensen e opuscoli coevi come il breve *Du Franc Arbitre*²⁸⁰ –, la questione sarebbe di facile soluzione. È evidente che in questi testi, ispirati a quello che abbiamo chiamato il PRS(1), Leibniz considera la volontà come un evento fisico (un *conatus agendi*) causato da un precedente stato psichico che si chiama *deliberazione*. Relativamente a questi scritti, la carta di identità teologico-morale di Leibniz è molto chiara. Egli appare qui come un tipico esponente della «teologia rigida», anzi come un esponente particolarmente oltranzista che resta sì fedele all'intellettualismo etico di Aristotele, ma non senza visibili contaminazioni con temi e concetti tipicamente hobbesiani come la definizione di tutti gli stati psichici (sensazione, deliberazione, volontà) in termini di composizioni di *conatus*.

Ma, come ormai sappiamo, i primi anni '80 sembrano segnalare un ammorbidimento notevole di questa posizione. A partire da questa data, si inizia a recepire la distinzione tra *libertas a coactione* e *libertas a necessitate metaphysica*, che non si incontra nei testi degli anni precedenti. Ma perché viene effettuata questa inversione di rotta? E implica veramente una novità di approccio in termini di filosofia dell'azione?

Il punto nodale sta nel fatto che le argomentazioni dei molinisti non erano restate senza successo anche in un campo al quale Leibniz guardava con il massimo interesse, cioè quello dei cattolici anti-molinisti favorevoli sia all'intellettualismo tomistico sia al primato dell'iniziativa di Dio nella salvezza (*praedeterminatio physica*). Nel corso del Seicento, anche i teologi domenicani finiscono con l'ammettere che la volontà deve essere indifferente, almeno che non deve essere necessitata in modo essenziale dai *requisita* o *praerequisita* del

²⁷⁹ Da questo punto di vista, Molina – come, in una certa misura, Cartesio – appartiene a una linea di anti-compatibilismo rifiutata oggi anche dagli anti-compatibilisti odierni, che puntano invece a differenziare strutturalmente analisi causale e analisi in termini di motivi o cause. Cfr, per esempio, le critiche a Descartes e Sartre in R. De Monticelli, *La causalità dell'agente. Per una fenomenologia della libertà*, in «Discipline filosofiche», VIII/2 (1999), pp. 89-102.

²⁸⁰ Cfr *Confessio Philosophi* (A, 6, 3, pp. 132-135); *Elementa verae pietatis*, 1677-1678 (A, 6, 4 B, pp. 1357-1364); *Scientia Media* (pp. 1372-1373); *Conversatio cum D. Episcopo Stenonio* (1375-1383); *Du Franc Arbitre* (1405-1409).

suo accadere, vale a dire dai giudizi dell'intelletto pratico. Per esempio, l'influente trattato di controversistica dei fratelli Peter e Adrian Walenburg – il primo dei quali era stato conosciuto direttamente da Leibniz nel corso del periodo di Magonza – stabilisce chiaramente che, una volta ammessa l'indifferenza della volontà rispetto ai suoi naturali *praerequisita* (cioè ai giudizi dell'intelletto pratico), cattolici e protestanti potrebbero sicuramente accordarsi sul fatto che la volontà non può autodeterminarsi al bene senza il concorso di Dio. I Walenburg pensano alla dottrina domenicana della *praedeterminatio physica*, ma il loro punto di riferimento è soprattutto Roberto Bellarmino²⁸¹.

Probabilmente è proprio la lettura diretta di Bellarmino – e, altrettanto probabilmente, un bilancio a mente fredda del pesante scontro avuto con il cattolico Niels Stensen nel 1677 sul tema della libertà²⁸² – a costituire un fattore importante nel cambiamento di strategia leibniziano. Non perché la posizione che Leibniz costruisce sia derivabile dal *De gratia et libero arbitrio* bellarminiano. Il punto è semplicemente che questo testo autorevole chiarisce, con la nettezza che è tipica del suo autore, che nessuna conciliazione basata sulla sola *libertas a coactione* è pensabile e che la questione di fondo è la *libertas a necessitate*²⁸³. Altrimenti, noi saremmo liberi come lo sono le pecore quando vanno spontaneamente (*sponte*) al pascolo. Affermazioni queste che sono tanto più significative in quanto provengono da un teologo sicuramente fedele all'intellettualismo tomista. Nel corso del testo, Bellarmino torna infatti pacificamente a stabilire che la volontà attuale si determina per mezzo del giudizio dell'intelletto pratico. Ma la tesi è che è la volontà stessa ad assumere l'intelletto come sua guida per superare la propria indeterminatezza originaria. Scegliendo di seguire la ragione, l'uomo esercita già la volontà nel momento stesso in cui la sottopone a una direzione esterna.

Ora, che a simili schemi intermedi fossero sensibili anche molti teologi di

²⁸¹ A. et P. de Walenburch (sic), *Tractatus Generales de Controversiis Fidei*, Coloniae Agrippinae apud Friessem 1669-1670, vol. 2, pp. 42-44. Leibniz conobbe Peter Walenburg durante il periodo maguntino tra il 1668 e il 1672, cfr. P. Wiedeburg, *Der junge Leibniz. Das Reich und Europa*, I: Mainz, Wiesbaden, Steiner 1962, due voll., *passim*. Ma una lettura o rilettura dei testi dei Walenburg si ebbe nel 1677 (A, 6, 4C, pp. 2471-2472).

²⁸² I toni accesamente anti-molinistici dei manoscritti dei tardi anni '70 sono forse anche un segno dell'irritazione per l'episodio dell'abortito tentativo di discussione con Stensen, grande naturalista convertitosi al cattolicesimo e allora vicario apostolico nella Germania protestante. I toni della polemica sono durissimi, sia nelle note che costellano la *Confessio Philosophi*, sia nella conversazione trascritta da Leibniz alla quale si è già fatto cenno (A, 6, 4 B, pp. 1375-1383).

²⁸³ R. Bellarminus, *De gratia et libero arbitrio*, III, 5 (per la indispensabilità della *libertas a necessitate*) e III, 8, per il ritorno all'intellettualismo: «voluntas necessario eliget, quod ultimum iudicium practicum determinat esse eligendum» (R. Bellarminus, *op.cit.*, vol. IV, p. 339). Leibniz legge e annota le opere di Bellarmino nei primi anni '80 insieme a molti altri testi di teologia (A, 6, 4 C, pp. 2256-2277), ma la sua rilevanza può essere constatata, oltre che dall'ampiezza delle note dedicategli, anche dal fatto che uno degli opuscoli teologici più importanti, il *De libertate a necessitate in eligendo*, si apre rinviando a Bellarmino (A, 6, 4 B, pp. 1450-1455), tanto che, in Grua, era appunto intitolato come un commento a Bellarmino (Grua, pp. 298 e sgg.).

sponda protestante è ovvio²⁸⁴. Ma poteva aderirvi Leibniz? A parte il fatto che ciò lo avrebbe scoperto nei confronti dell'altra parte della barricata – cioè nei confronti dei calvinisti ortodossi che pure erano un'altra sponda del progetto conciliativo leibniziano²⁸⁵ –, il problema di fondo è posto dal Principio di Ragion Sufficiente. Perciò Leibniz, pur provando varie strade, è costretto a cercare *all'interno* della sua dottrina della spontaneità un antidoto alla *libertas a necessitate*. Tanto è vero che, nei suoi scritti maturi, la spontaneità è definita proprio con termini che fondono le due libertà, dalla coazione e dalla necessità: *contingentia sine coactione*. In breve, Leibniz mantiene la tesi che le condizioni modali della libertà siano tutte definite dalla *spontaneità* – come volevano i teologi «rigidi» o come li si accusava di fare –, ma pretende che la *sua* spontaneità sia «libera dalla necessità», il che dovrebbe accontentare i teologi rilassati. E, a questo punto, dobbiamo vedere quale concetto di «spontaneità» egli venga progressivamente inventando.

2. Le attività del pensiero: l'anima e l'automa

Ora, torniamo all'altro livello del discorso di Leibniz. La metafisica delle monadi, come sappiamo, afferma che *ogni* modificazione di una data sostanza individuale è spontanea. Ma, ovviamente, il termine «spontaneità» è in questo contesto in un senso più raffinato rispetto al piano, tutto fenomenico, dell'alternativa tra azione spontanea e azione coatta o forzata. Certamente, Leibniz non ha mai pensato di usare la dottrina delle monadi per sostenere che chi viene trascinato da un ciclone o preso in ostaggio agisca «spontaneamente».

Il che non vuol dire, però, che i due livelli siano del tutto separati. Vi è tra essi un *trait d'union* molto preciso. Se l'analisi condotta nella prima parte è valida, la metafisica delle monadi non serve soltanto a confutare il corporeismo di Hobbes, il dualismo di Cartesio, il monismo di Spinoza e così via, ma ha tra i suoi scopi *primari* la costruzione di una risposta alla domanda: «come fa Dio a

²⁸⁴ È il caso dell'avversario di Hobbes, il vescovo Bramhall, che fa sua la classica opposizione molinistica tra spontaneità (animale) e volontarietà, che implica non solo l'intelletto ma la volontà libera di aderire all'intelletto (in Molesworth EW, 5, passim). Leibniz darà un giudizio tardivo sulla disputa, severo soprattutto nei riguardi di Hobbes, ma contestando sostanzialmente anche tutti gli argomenti addotti da Bramhall (GP, 6, pp. 392-393). Segnalo su questo passo leibniziano e sulla polemica Leibniz-Bramhall, segnalo due interventi del recente convegno leibniziano di Berlino che ne confrontano gli argomenti anti-hobbesiani con quelli di Leibniz: D. M. Jessep, *Leibniz, Hobbes, and Bramhall on Free Will and Divine Justice*, e M. J. Murray, *Spontaneity and Freedom in Leibniz*, in VII. Internationaler Leibniz-Kongress, *Nihil sine ratione*, Berlin, Technische Universität 2001, vol. 2, pp. 565-572, pp. 861-868.

²⁸⁵ Si tenga conto che, per Leibniz, i calvinisti ortodossi (e non gli arminiani, dei quali giudica fragile la teologia di visibile ispirazione molinistica) restano una sponda costante per il dialogo inter-ecclesiale. Si vedano i giudizi molto critici verso l'opera postuma di Samuel Pufendorf, il *Jus Feziale Divinum* (1695), che aveva chiesto ai calvinisti di abbandonare il predestinazionismo rigido. Leibniz obietta che ciò non è affatto necessario (Grua, pp. 374-415).

prevedere i futuri contingenti?». Posta la questione in tali termini, il punto nodale diviene chiaro. La dottrina delle monadi confuta anche la dottrina della libertà di indifferenza perché nega sistematicamente quell'isolamento della *singola azione* che è presupposta nell'idea di una volontà che si autodetermina *hic et nunc*. Per Leibniz, al livello della realtà ultima, non si danno che modificazioni connesse ad altre modificazioni secondo una precisa legge di successione. Una monade si modifica spontaneamente perché segue in modo coerente la sua legge interna. Ciò che all'esterno appare come un'azione «libera», indeducibile dalle condizioni ambientali pre-esistenti, è invece, dal punto di vista «interno» (che è quello metafisicamente reale), un caso di dipendenza particolarmente accentuata e logicamente rigorosa di una data serie di modificazioni dalla natura del suo soggetto. Per dirla in modo volutamente paradossale, laddove il libero-arbitrismo aveva unilateralmente accentuato la novità introdotta dall'azione, mettendo quest'ultima in analogia con la creazione dal nulla, Leibniz finisce con il giungere ad una filosofia che assolutizza l'*attività* e sembra ridurre a nulla l'*azione*.

E ciò, si aggiunga, non avviene per il fatto che la filosofia delle monadi abolisce l'*azione transitiva* e cioè la possibilità che una monade agisca «su» un'altra e la modifichi direttamente. L'intera dottrina dell'onniscienza «confusa» di tutti i percipienti e dell'armonia prestabilita è costruita allo scopo di «rendere ragione» di questo fenomeno e, se si tratta di una spiegazione complicata, non è detto che sia una spiegazione incoerente²⁸⁶. Ciò che invece impossibile a fondarsi nel sistema delle monadi è la concezione sottesa alla nozione greca di *praxis*, che vede l'azione come qualcosa che, pur avendo il suo principio in un singolo uomo, prende poi consistenza e compiutezza in uno spazio comune. Per Leibniz, ogni «azione» di A è soltanto la percezione che le altre monadi hanno di un dato segmento della sua incessante attività immanente. A loro volta, esse percepiscono l'attività di A innanzitutto dal «loro» punto di vista e cioè in rapporto alle condizioni favorevoli o sfavorevoli che essa pone rispetto alla prosecuzione dell'altrettanto incessante attività immanente di ognuna di esse. Leibniz beninteso sa benissimo che le azioni di un uomo sono spesso sorprendenti, quasi dei «miracoli» dal punto di vista degli altri uomini. Ma, a rigore, se le monadi potessero essere *completamente* accordate, questa caratteristica scomparirebbe e gli atti altrui ci apparirebbero semplicemente come un insieme di regolarità prevedibili delle quali teniamo conto in anticipo,

²⁸⁶ Ho cercato altrove di dimostrare che il vero problema posto dall'analisi monadologica del caso dell'azione transitiva non consiste nella giustificazione dei casi di interazione (apparente) negativa, nei quali A è costretto ad accordarsi con B rendendo più «imperfetta» la serie delle sue modificazioni, ma dal caso contrario e cioè quello in cui A «patisce» qualcosa da B ma diviene più perfetto, il caso che normalmente si chiama «essere aiutato da qualcuno». Leibniz ne discute in più occasioni, in genere interpretandolo come una sottrazione di ostacoli o di impedimenti già dati e che inibiscono un'attività già iniziata del loro soggetto. Cfr il mio F. Piro, *Liberiorem facere - perfectiorem facere. Que signifie "aider" dans une perspective monadologique?*, VI Internationaler Leibniz-Kongress, *Leibniz und Europa*, Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz- Gesellschaft 1994, pp. 597-604.

così come avviene quando formuliamo previsioni sul comportamento altrui e ci regoliamo in anticipo nel programmare le nostre attività²⁸⁷.

Ciò non è causale ma si deve a un fatto visibile e cioè che, per quanto il tema della spontaneità sia, dal punto di vista di Leibniz, un tema essenzialmente filosofico-morale o teologico-morale, gli strumenti per la sua soluzione sono elaborati sotto l'egemonia di una concezione dell'attività che ha la conoscenza intellettuale come suo problema centrale. A sua volta, la teoria leibniziana delle attività intellettuali ha una struttura molto peculiare. Pur partendo da premesse ancora ispirate al modello del *Bios Theoretikós* – luogo di imperturbato sviluppo dell'attività (*energheia*) dell'anima in un percorso continuo virtualmente proseguibile all'infinito – essa deve riformularle a partire da idee sulle operazioni cognitive, sui loro strumenti e metodi, sulla loro dinamica, sono propri della ricerca scientifica così come essa si configura nel mondo moderno. Ecco come si forma il modello leibniziano delle monadi che sono innanzitutto, occorre ricordarlo, *automi immateriali* (o *spirituali*), cioè sistemi operativi finalizzati all'elaborazione di informazione.

Fin dai primi scritti, uno degli obiettivi fondamentali che il filosofo si ponga è stabilire l'incorporeità e l'immortalità dell'anima. Le argomentazioni addotte sono numerose, talora fin troppo. È facile notare infatti che esse ondeggiavano tra due poli. Da un lato, vi sono dimostrazioni che partono dal modo in cui noi avvertiamo l'atto del pensiero (come episodio intenzionale unitario e inscindibile) o anche dai contenuti dell'atto intenzionale stesso (possibilità, relazioni, universali e altre entità fisicamente inesistenti)²⁸⁸. La base di questa concezione degli episodi della coscienza è la tradizionale dottrina degli stati intenzionali (in genere divisi in *cognitio* e *appetitus*, cioè quanto in termini leibniziani si chiama: «percezione» e «appetizione») come *actiones immanentes* che restano presso il loro soggetto²⁸⁹.

Tra le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima, ve ne sono poi altre che non fanno riferimento alle peculiarità qualitative dell'episodio coscienziale ma alla continuità dell'esperienza del pensiero e si richiamano all'autorevole definizione platonica dell'anima come soggetto di una *autokinesis*, di un automovimento²⁹⁰. Precocemente, questo secondo livello di discorso genera una

²⁸⁷ In altri termini, lo schema logico del comportamento delle monadi ricorda molto quello delle «convenzioni» che si stabiliscono senza comunicazione ma solo sulla base delle aspettative sulle altrui aspettative. Cfr D. K. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1969, ch. 1.

²⁸⁸ Su questa linea, vi è il «sorite continuo» che chiude la *Confessio Naturae contra Atheistas* (Mugnai-Pasini, 1, pp. 130-131 = A, 6, 1, pp. 492-493). Già più complesse sono le ben sei dimostrazioni ipotizzate nel *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (A, 6, 1, pp. 494-495), sulle quali torneremo.

²⁸⁹ R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, ed. cit.: «Actio immanens (immanenter operantem) maxime propria, habet unum idemque principium proximum et activum et preceptivum. Manet in eodem supposito et in eadem potentia a qua elicitur, ut cognitio et appetitus...» (p. 40).

²⁹⁰ Nel *Demonstrationum Catholicarum Conspectus*, la *autokinesis* di Platone è la quinta dimostrazione dell'immortalità dell'anima (A, 6, 1, p. 495). Vi compaiono inoltre quella basata «ex sensu immediato Cogitationis» già trattata nella *Confessio Naturae contra Atheistas*, una «ex infinita replicabilitas Reflexionum»

concezione del movimento dell'anima che potremmo chiamare (in termini non leibniziani) come modello dell'auto-affezione. Attraverso l'attività inconsapevole del pensiero, la mente costruisce i propri stati interni (rappresentazionali) e dunque le condizioni per ulteriori e successivi atti di pensiero. *Cogitare* significa *agere in seipsum* o *mutare se ipsum*.²⁹¹ Il che ovviamente pone l'enigma di come faccia la mente a essere simultaneamente attiva e passiva rispetto ai propri stati. Forse, questo è l'enigma che spiega la propensione di Leibniz a mantenere una lunga fedeltà alla distinzione scolastica tra Forme Sostanziali e Materia Prima, ridislocandola all'interno della monade.

La trasformazione dell'automovimento platonico in auto-affezione non è un passaggio ovvio. Essa sottende infatti l'ipotesi di un inavvertito retroterra di operazioni mentali che costruiscono in anticipo il contenuto rappresentativo del successivo pensiero consapevole. L'emergere di quest'ipotesi è visibile in scritti molto giovanili come le *Demonstrationes Catholicae* del 1668-1669 ed essa produce ondeggiamenti prospettici. Da un lato, Leibniz ipotizza che la possibilità di «riflettere» all'infinito sugli atti del pensiero stesso, di farne oggetto di altri pensieri, costituisca una prova a favore dell'immortalità dell'anima e provi anzi che la persistenza della sensazione (la hobbesiana *reactio durans*) non può essere giustificata su basi corporeistiche. D'altro lato, nello stesso testo, si spiega che questa capacità di riflettere sull'atto del pensiero mentre lo si compie non può essere generalizzata ed esistono passaggi irriflessi in tutte le operazioni della mente: «le menti non sono cosce di tutte le proprie azioni, infatti altrimenti rifletterebero su qualsiasi riflessione e non potrebbero andare avanti. È conscia delle sue azioni quando lo vuole»²⁹².

Il punto nodale non sta però nell'osservazione che *vi sono* operazioni inconsapevoli del pensiero, ma nell'ipotesi che esse siano *funzionali* al percorso del pensiero stesso. Anche questa è una delle acquisizioni più antiche della filosofia leibniziana. Fin dai suoi primi scritti, Leibniz sostiene infatti che la scienza umana sarebbe impossibile senza il *linguaggio* o, più esattamente, senza un qualsiasi insieme di segni che compia la duplice funzione di conservare i contenuti dell'esperienza, dandone una riformulazione schematizzata e codificata, e di permettere la combinazione di molteplici informazioni senza eccessiva fatica, quando è utile farlo. Ma perché il pensiero possa fare un uso produttivo di queste potenzialità, occorre appunto che esso si affidi alle

rivolta già contro Hobbes, una basata sulla coerenza dei sogni, una basata sulla conoscenza delle cose incorporee. La sesta dimostrazione è infine semplicemente quella di Kenelm Digby, autore di una certa importanza per il Leibniz del periodo maguntino.

²⁹¹ *Cogitare* est esse rationem mutationis, seu mutare seipsum. Idem esse rationem sui» (1671: A, 6, 2, p. 282). È da notare che la tradizione pre-leibniziana usa il termine *actio in seipsum* soprattutto per processi *fisici* come la riflessione della luce. Cfr ancora R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, cit., p. 38.

²⁹² Nota in margine alle *Demonstrationes Catholicae* del 1668-1669 (A, 6, 1, p. 495; tr. mia). Nella stessa pagina, si trova invece la già ricordata prova dell'immortalità dell'anima «ex infinita replicabilitate Reflexionis, quod omnis sensio reactio durans, v. Hobbes, sed haec in corporibus nulla...».

procedure stabilite per l'uso dei segni e effettui *automaticamente* i passaggi necessari per stabilire una determinata verità. Siffatte operazioni, guidate dalle sole regole d'uso dei segni, sono quelle che Leibniz chiama «pensieri ciechi» o, più tardi, «pensieri sordi»²⁹³. Come si vede, vi sono due diverse implicazioni in questa analisi. Essa *parte* dai limiti dell'intelletto umano, affermando con nettezza che noi non abbiamo un intelletto intuitivo e possiamo cogliere le relazioni concettuali (almeno le più complesse) solo per mezzo di artifici simbolici. Ma essa mostra anche che gli artifici simbolici ci aiutano a *superare* questi limiti. A questo punto, però, si poteva anche ipotizzare che si dessero meccanismi interni, anch'essi ciechi, che lavorano alla costruzione delle rappresentazioni percettuali.

Al livello delle dottrine del 1671-1672, la filosofia della mente leibniziana presuppone già alcuni postulati di un certo interesse, vale a dire: (i) la percezione sensibile (il *sensus*) è generata attraverso composizioni di *conatus* che valorizzano determinate proprietà non causali (non nomiche diremmo oggi) dei percepiti. Questa tesi viene dimostrata da Leibniz attraverso il fatto che le percezioni sensibili sono sempre piacevoli o spiacevoli e che noi le sentiamo tali sulla base di denominazioni estrinseche, per esempio il conformarsi alle nostre aspettative o meno. Occorre dunque supporre (ii) che l'operazione di effettuare i collegamenti tra gli elementi percettuali sia stata compiuta in funzione della ricerca di queste proprietà (dell'«armonia» che è appunto costituita da relazioni e, in particolare, da relazioni di «comparazione»); e inoltre (iii) funzionalmente a questo scopo la mente abbia immagazzinato un'elevatissima quantità di informazione a prima vista inutile: «tutti» i precedenti *conatus*, enfatizza Leibniz²⁹⁴.

È su queste basi che viene dedotta la sostanzialità (non ancora completa, come abbiamo visto) della mente, con un ragionamento sulla relazione costitutiva mente-memoria che ricorda molto quelle di Agostino. In realtà, ciò che Leibniz riesce ad argomentare coerentemente è che un'analisi di tipo compositiva (per non dire computazionale) delle rappresentazioni costituisce un livello teorico diverso rispetto all'analisi fisiologica dei processi sensoriali e questa è la sua obiezione di fondo nei confronti di Hobbes. Né va pensato d'altronde che Leibniz non ritenesse importante o significativa un'analisi *anche*

²⁹³ La prima comparsa della *cogitatio caeca* risale alla *Dissertatio de Arte Combinatoria* del 1666 (A, 6, 1, p. 166 = Barone, p. 87). Ma è nel 1671-1672 che Leibniz giunge a una piena consapevolezza del suo potere esplicativo nei riguardi dei «misteri della Scienza e delle idee e di quanto Platone chiamava reminiscenza» (A, 6, 2, p. 481; trad. mia). Sull'evoluzione di questa dottrina e le sue funzioni sia anti-hobbesiane sia anti-cartesiane, cfr M. Dascal, *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier-Montaigne 1978, in particolare pp. 145 e sgg.

²⁹⁴ A parte il passo della *Theoria Motus Abstracti* nel quale si differenziano menti-anime e menti durevoli del quale si è discusso nella prima parte (A, 6, 2, p. 266), il tema è ripreso e approfondito in molti frammenti sui concetti di *cogitare* e *sentire* del 1671-1672 (cfr. A, 6, 2, pp. 282-284). Ne ho discusso più organicamente in F. Piro, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli, Bibliopolis 1990, pp. 122-132.

fisiologica dei processi che sorreggono la percezione. I numerosi abbozzi di teoria del corpo organico che troviamo sparsi nella sua opera sembrerebbero dimostrare il contrario²⁹⁵.

Ma, per arrivare dal modello dell'auto-affezione agli "automi immateriali" del Leibniz maturo, occorrono ulteriori passaggi. Le prestazioni attribuite alle «menti» nel 1671 restano fondamentalmente un ipotetico retroscena dei processi cognitivi umani – una sorta di "schematismo" psicologico –, non sono una teoria generale degli «automi spirituali» (o «immateriali»). Per comprendere l'esigenza di quest'ulteriore passaggio, occorre che sorga la dottrina della conoscenza come «espressione», un termine del quale abbiamo già esaminato nella prima parte la funzione essenziale nei testi leibniziani. Questa dottrina presuppone l'emergere di una nuova questione. Occorre spiegare non soltanto perché sia utile o addirittura indispensabili servirsi di sistemi di segni per conservare le informazioni e ottimizzare le prestazioni del pensiero, ma perché tali sistemi possano avere una vera e propria funzione di mappe per prevedere e individuare relazioni interne ai loro oggetti (*situs, habitudines*) delle quali, altrimenti, non potremmo avere consapevolezza alcuna. Tra i sistemi di segni e i loro oggetti si dà appunto una relazione di «espressione», cioè – come già abbiamo visto altrove – un'identità di relazioni interne che permette di inferire dalle relazioni tra i segni le relazioni tra le cose²⁹⁶. Ma perché la nostra mente è in grado di costruire mappe di questo tipo? La risposta data da Leibniz è che, in noi, si danno «idee» le quali già contengono virtualmente quanto è necessario per la raffigurazione del reale e che tali «idee» innate non coincidono per nulla con stati di coscienza o con oggetti intenzionali, ma sono semplicemente condizioni di possibilità per la costruzione di raffigurazioni simboliche corrette²⁹⁷. In breve, le operazioni del pensiero seguono un programma che permette la raffigurazione codificata del reale e – si potrebbe aggiungere – di costruzione incessante di codici di livello superiore.

L'impatto di questa acquisizione sulla dottrina leibniziana dell'anima può

²⁹⁵ L'unico studio importante sul rapporto tra teoria del corpo organico e funzioni cognitive in Leibniz è E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano, Angeli 1996. Cfr in particolare pp. 95-145 nonché, tra i molti inediti riportati, lo straordinario testo del 1680-1682 nel quale Leibniz schematizza una teoria delle funzioni corporee, scritta ad uso dei medici, che parte dal problema di come il corpo faccia da supporto alla *functio hominis primaria* che è la *perceptio* (pp. 212-217).

²⁹⁶ Il problema del rapporto tra «caratteri» e «verità» è uno dei fili conduttori del pensiero leibniziano nel corso degli anni '70 e si collega fortemente alla polemica con Hobbes, accusato di «ultra-nominalismo» (*plusquam nominalis*) fin dal 1670 (A, 6, 2, pp. 428 e 432 = Barone, pp. 161 e 162). Il tema è ripreso negli scritti parigini (A, 6, 3, pp. 433-434 in particolare) e poi nel *Dialogus* del 1677, nel quale si chiarisce che «sebbene infatti i caratteri siano arbitrari, tuttavia il loro uso e la loro connessione hanno qualcosa che non è arbitrario, vale a dire una certa proporzione tra i caratteri e le cose» (Mugnai-Pasini, 1, p. 191 = A, 6, 4 B, p. 23).

²⁹⁷ La tesi che l'idea «non consiste per noi in un atto del pensiero, ma in una facoltà» è esposta nel *Quid sit Idea* del 1677-1678 (Mugnai-Pasini, 1, pp. 193-194 = A, 6, 4 B, pp. 1369-1371) e conclude molte tormentate elaborazioni sul concetto di idea presenti fin dal periodo parigino (A, 6, 3, pp. 315-316, 461, 463, 518, 521). I curatori dell'edizione Mugnai-Pasini suggeriscono, plausibilmente, che il *Quid sit Idea* sia una presa di posizione sulla polemica Malebranche-Foucher sulle idee (Mugnai-Pasini, 1, pp. 106-107).

essere constatato usando, come cartina di tornasole, l'evoluzione dell'atteggiamento nei confronti della dottrina della mente di Spinoza. Già agli inizi del 1676, a Leibniz è noto che Spinoza definisce la *mens* come «idea del corpo» e questa definizione viene condannata partendo dalle solite obiezioni derivanti dalle proprietà irriducibilmente attive degli atti di coscienza. Leibniz enumera la mirabile capacità della *reflexio*, che ci permette di prendere ad oggetto i nostri stessi pensieri precedenti, la *memoria* che ne è il presupposto, l'autocoscienza che accompagna tutti i processi cognitivi – in breve tutte le tradizionali argomentazioni per affermare la natura attiva del pensiero e la sostanzialità del suo soggetto²⁹⁸. Lo stesso approccio ricompare nell'estratto critico sull'*Ethica* di Spinoza (probabilmente del 1678), nel quale Leibniz lapidariamente afferma: «Ideae non agunt. Mens agit». Ma poi il passo prosegue così:

Tutto il mondo viene percepito in qualche modo da ogni mente. Il mondo è uno e tuttavia le menti sono diverse. La mente dunque non si costituisce (*fit*) attraverso l'idea del corpo ma perché Dio intuisce il mondo in vari modi, come io posso farlo con una città.²⁹⁹

Il che implica un deciso spostamento di ottica, perché Leibniz non sta più affermando che la mente è il soggetto attivo del pensiero, ma sta affermando che Dio intuisce l'universo da un dato punto di vista per mezzo della mente. Che la mente percepisca l'intero universo, come sappiamo, Leibniz l'aveva già stabilito fin dal 1676. Ma qui ci viene detto qualcosa di più e cioè che la percezione della singola mente costituisce una sorta di rappresentazione scenografica dell'universo stesso. È compatibile questa dottrina con il principio «Mens agit»?

Leibniz sembra cogliere la gravità del problema in un frammento di qualche anno dopo. Qui viene introdotta una distinzione tra l'*anima* – o *forma substantialis* – e la *mens*. L'*anima* è definita come una raffigurazione dell'universo rispetto a un dato corpo. La *mens* è definita negli usuali termini di soggetto attivo dei propri stati coscienziali, capace di prendere a oggetto i propri precedenti stati:

In quanto Dio riferisce l'universo a un certo qual corpo e lo coglie come un tutto come a partire da quel corpo o, ciò che è lo stesso, coglie tutte le apparenze ovvero le relazioni tra le cose a quel corpo considerato come immobile, perciò stesso ne risulta la forma sostanziale o l'anima di questo corpo, che è dotata di un certo grado di sensazione e di appetito. È presente in tutte le cose infatti un certo grado di sensazione e di appetito naturale, che non deroga in nulla dalle leggi del Meccanismo; né infatti quest'ultimo è causa quanto piuttosto occasione dell'azione di Dio.

²⁹⁸ Il primo attacco alla teoria della mente di Spinoza, risale addirittura a uno scritto del 15 aprile 1676, nel quale, dopo essere ritornato sulla misteriosa capacità di riflettere sui precedenti pensieri e sulla continuità dell'io implicata nel rapporto memoria-coscienza, Leibniz conclude: «Itaque Spinosae sententiam non probo, quod Mens singularis cum corpore extinguitur...» (A, 6, 3, pp. 509-510). Più organica, ma sullo stesso tenore, è la contestazione in A, 6, 3, pp. 515-518, che risale allo stesso anno.

²⁹⁹ A, 6, 4 B, p. 17... = GP, 1, pp. 159-160; trad.mia.

Le Menti invece nascono quando Dio contempla tutto l'universo non soltanto come un Sistema di cose, ma anche come uno Stato del quale è il Re. Le menti non soltanto differiscono in perfezione dalle altre Anime, ma anche dell'intero genere ovvero di natura. Dio infatti ha dato alle menti modo di pensare su se stesse e da ciò nasce la reminiscenza, la quale fa sì che la mente si ricordi sempre di essere la stessa di prima³⁰⁰.

Il passo non allude a Spinoza, ma vi è una buona ragione per collegarla al passo dell'estratto critico su Spinoza. Dagli scritti coevi, si constata infatti che i concetti di *anima* e *forma substantialis* (quest'ultimo riabilitato a partire dai tardi anni '70, dopo un certo oblio) sono impiegati per stabilire una tesi impegnativa, quella dell'animazione universale. Ogni macchina naturale ha un certo grado di percezione e di appetito. È assurdo voler attribuire la percezione solo agli uomini, scrive Leibniz, con un anti-antropocentrismo che fa pensare senz'altro a Spinoza³⁰¹. Leibniz sembra dunque essersi accorto di avere formulato in realtà due *diverse* obiezioni nell'estratto critico. Una prima obiezione ammette che, in qualche misura, quelle che Spinoza chiama *mentes* (e Leibniz *animae*) siano stati del pensiero di Dio e, conseguentemente, che se ne dia una per ogni corpo dell'universo. In questo contesto, l'errore di Spinoza è semplicemente quello di concepire il corpo come l'*oggetto* espresso dall'idea divina. Il corpo è soltanto il punto di vista dal quale avviene la raffigurazione, ma l'oggetto per eccellenza è il *mondo*, dal momento che ogni percezione deve contenere informazione sugli stati di cose effettivi espressa in un codice confacente al corpo a cui corrisponde. Questa obiezione separa già ovviamente l'*anima* dal corpo (ridotto a mero «punto di vista»), ma ammette d'altro canto che l'attività fondamentale dell'*anima* – il percepire – non deve essere concepita come un atto intenzionale dotato di un contenuto rappresentativo ma semplicemente come il costituirsi impersonale di una raffigurazione del mondo, descrivibile in termini puramente semiotici³⁰². Ovviamente, proprio quest'ammissione rende necessario dare *anche* una seconda risposta a Spinoza che è quella tradizionale, basata sull'immediata evidenza dell'attività del

³⁰⁰ *Origo Animarum et Mentium*, 1681 (A, 6, 4 B, p. 1460; trad. mia). Tesi analoghe si trovano nella *Distinctio mentis et corporis* del 1677-1678 (A, 6, 4 B, p. 1368).

³⁰¹ Il testo più impegnato nel criticare la pretesa antropocentrica che solo gli uomini percepiscono è il *Conspectus libelli elementorum physicae* del 1678-1679 (A, 6, 4 C, pp. 1986-1992). Altri testi affrontano il problema su un tono rassicurante: gli uomini hanno comunque dei privilegi che le altre anime non hanno. Così, per esempio il *Definitiones cogitationesque metaphysicae* dello stesso periodo (A, 6, 4 B, pp. 1393-1404). In entrambi gli scritti, ricorre la formula «omnia animata sunt» che ricorda molto quella usata da Spinoza in *Ethica*, II, sch. prop. 13. Sul tema dell'animazione universale in Spinoza e Leibniz, è utile, anche se decisamente poco aggiornato nella parte su Leibniz, R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin 1992.

³⁰² Il fatto che Leibniz, per stabilire questo principio, abbia dovuto porsi il problema del rapporto con Spinoza, diviene più spiegabile se interpretiamo la teoria spinoziana della mente come un tentativo di costruire una teoria del mentale tutta basata sul modello dei segni naturali e che abolisce completamente l'idea di atto intenzionale della coscienza, come suggerisce l'importante studio di M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore 1990.

pensiero e sulla sua dote più straordinaria che è la capacità di prendere ad oggetto se stesso. Nei primi anni '80, le due linee procedono affiancate, senza che sia molto chiaro come possano mai connettersi tra loro.

Come si è visto, il fattore che spiega questi complicati passaggi non è tanto l'eventuale fascino dei testi spinoziani, ma il maturare della teoria della conoscenza come espressione. È questa dottrina che impone un'analisi degli stati cognitivi come rappresentazioni più o meno capaci di catturare aspetti salienti della realtà, non come atti intenzionali della coscienza. La difficoltà è appunto come conciliare i due livelli, dato che Leibniz continua a pretendere che della mente autocosciente si possa dare un'analisi solo in termini di atti intenzionali. La visibile tensione presente su questo punto nei testi dei primi anni '80 non sarà risolta facilmente e si può, ovviamente, dubitare che sia mai superata del tutto. Negli scritti della maturità, Leibniz continua a distinguere dalle semplici «sostanze individuali» o «monadi», che si limitano a esprimere l'universo, le sostanze individuali che sono anche *mentes* (o, negli scritti in francese, *Esprits*), le quali, essendo in grado di tematizzare se stesse, esprimono più Dio che il mondo. Ma una minore distanza tra i due livelli è imposta dal fatto che tutte le monadi sono concepite come programmi completi e che l'embriologia leibniziana prevede che le monadi autocoscienti siano già presenti nell'universo fin dal suo sorgere e però in uno stato di sonno che somiglia a quello delle monadi non-autocoscienti. L'appercezione deve caratterizzarsi dunque solo come un'*intensificazione* di caratteri che sono già presenti nella percezione.

È alla luce di quest'approssimazione che si può spiegare l'emergere di un altro termine del linguaggio spinoziano in quello di Leibniz, quello di *automa spirituale* (o, in Leibniz, *immateriale o formale*). Il fatto che il termine compaia a partire dal *Système Nouveau* del 1695 lascia pensare che non vi sia – come si può suggerire che vi sia nel caso dell'animazione universale – un rapporto significativo con il precedente spinoziano. Semplicemente, il termine si rivela funzionale per definire, in modo generale, *sia* le monadi non consapevoli *sia* quelle consapevoli di se, in base al dato comune che ognuna di esse ha un codice espressivo proprio e un programma che accorda le singole variazioni espressive con gli stati dell'universo:

Perché infatti Dio non potrebbe fornire sin da principio alla sostanza una natura o forza interna che la possa produrre ordinatamente (come in natura un *automa spirituale o formale, però libero* in quella che partecipa della ragione) tutto ciò che le avverrà, vale a dire tutte le apparenze o espressioni che essa avrà, e tutto ciò senza il soccorso di alcuna creatura? (...) Ed essendo questa natura dell'anima, rappresentativa dell'universo in un modo esattissimo (benché più o meno distinto), la serie delle rappresentazioni che l'anima produce da sé corrisponderà naturalmente alla serie dei mutamenti dell'universo stesso...³⁰³

³⁰³ *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances* (Mugnai-Pasini, 1, p. 455 = GP, 4, p.

Beninteso ci viene sempre detto che tutto il complesso apparato che Dio mette all'opera creando gli automi immateriali e le loro leggi di automodificazione è sostanzialmente un supporto alla capacità di *alcune* menti di essere durevolmente autocoscienti. Ma, d'altro lato, invertendo l'ottica, queste più elevate prestazioni debbono essere derivabili dal codice-programma dell'automa immateriale ed esservi sostanzialmente omogenee. Dunque, resta su questo punto una doppiezza sostanziale di approcci.

Questa doppiezza non è tanto strana se, come si è supposto in queste pagine, tra le tante preoccupazioni che entrano nella costruzione della filosofia leibniziana della sostanza vi è anche quella di dare una qualche giustificazione del tipo di connessione che la nostra mente instaura con i suoi strumenti di rappresentazione e di calcolo. La scoperta che la continuità e il progresso della ricerca scientifica effettiva dipende notevolmente da questi strumenti e ne è condizionata implicava delle revisioni nel modo tradizionale di concepire l'anima e anche, come si è visto, la propensione a costruire ipotesi sulle sue regolarità interne e sui suoi automatismi.

Ci si potrebbe anzi chiedere se la difficoltà di fondo non sia nel fatto che Leibniz, pur partendo dal riconoscimento dell'indispensabilità del linguaggio e dei segni, e pur mostrandosi consapevole della dimensione storica del linguaggio, non sembri mai compiere l'ultimo passo di cercare di correlare in qualche modo nascita del linguaggio (con le sue specifiche caratteristiche comunicative e non solo rappresentative) e formazione della consapevolezza di sé. Evidentemente, un livello così ambizioso di antropogenesi era ancora impensabile, almeno da parte di un autore intenzionato a difendere l'immortalità dell'anima. I paradossi che ne derivano sono però visibili nella duplicazione che Leibniz è costretto ad effettuare della parola «mondo». Da un lato, egli insiste per affermare che anche l'ameba ha una confusa rappresentazione del «mondo» (mentre noi parleremmo semmai di «ambiente»). Per contro il rapporto della coscienza umana con il «mondo» viene interpretato in un senso principalmente morale (la mente *cittadina* del «mondo») in modo da identificare "apertura al mondo" da parte della mente e relazione con il Dio sovra-mondano. È una duplicità rivelativa e sulla quale dovremo ancora tornare.

3. Actio mixta passioni: *le virtù e gli affetti*

La coesistenza di una dottrina molto interessante e non tradizionale degli *strumenti* cognitivi (e dunque, in certa misura, dei *processi* cognitivi) con una

485). Nella polemica con Bayle alla fine degli anni '90, il termine *automate* diviene centrale perché Leibniz lo usa tanto per l'anima quanto per il corpo: GP, 4, pp. 522, 536-539, 547.

metafisica che continua a considerare la conoscenza come atto con cui l'anima si costituisce in soggetto di attività è un tratto essenziale del pensiero leibniziano ma non ne è una proprietà esclusiva. In effetti, credo che esso sia in realtà semplicemente il tratto più vistoso della filiazione della filosofia leibniziana da quell'insieme di correnti enciclopedistiche e pansofiche che sono presenti nel pensiero tedesco del Seicento e che cercano di combinare le diverse tradizioni di logica (lullismo, ramismo, aristotelismo) per formare una generale metodologia degli studi. Il tratto che accomuna queste dottrine è infatti la loro finalizzazione alla massimizzazione delle capacità naturali della mente umana: la memoria, l'invenzione, il giudizio. Ma è chiaro che i fini di questo addestramento alla *praxis logica* erano ben più alti rispetto al puro e semplice potenziamento delle capacità naturali. Si trattava di stabilire un connubio saldo tra la «mente» e l'«ente» e di effettuare una vera e propria *immediatio* dell'armonia del reale³⁰⁴.

Nel caso di Leibniz, ma forse già dei suoi autori di riferimento, questa convivenza di livelli è anche un modo per cercare di dare una soluzione meno drammatica ai dilemmi concernenti il rapporto tra iniziativa divina e iniziativa umana nell'economia della salvezza. Il perfezionamento degli *habitus* mentali attraverso appositi artifici è un terreno sul quale l'uomo agisce di propria iniziativa allo scopo di aumentare la propria potenza, ma che conduce anche – se il percorso è compiuto fino in fondo, se Dio vuole che sia compiuto fino in fondo – alla percezione d'insieme dell'armonia delle cose e dunque a una sorta di anticipata *visio beatifica*. Nella *Confessio Philosophi*, Leibniz afferma che se noi facessimo veramente *attenzione* alle implicazioni di ciò che già conosciamo, subiremmo una «istantanea metamorfosi» che ci renderebbe immensamente felici³⁰⁵. Negli scritti epistemologici, egli ci spiega invece come costruire linguaggi di calcolo che ci permettano di arrivare a conclusioni corrette senza farvi troppa attenzione. I due livelli del discorso convivono: l'attenzione deve essere economizzata, ma proprio per arrivare a quella capacità di connettere le conoscenze che può permettere lo scatto della percezione *unum simul* della perfezione del tutto.

Ora, è facile mostrare che la generalizzazione del modello di una mente che produce le condizioni della propria continuità *vincolandosi* a determinati automatismi e rendendo (funzionalmente) inconsapevoli certi schemi operativi

³⁰⁴ Mi sto riferendo in particolare al *Phosphorus Catholicus seu Artis Meditandi Epitome* contenuto in J. H. Bisterfeld, *Elementorum logicorum libri tres*, Lugduni Batavorum 1657 (ricordato da Leibniz in A, 6, 1, p. 199 = Barone, p. 126; A, 6, 1, p. 285), ma anche i testi «pansofici» di Erhard Weigel sono ricchi di annotazioni di analoga natura. Sul retroterra di speranze e utopie implicito nelle pansofie seicentesche rinvio ancora ai testi citati nella prima parte, alla nota 93.

³⁰⁵ I dettami della ragione sono presenti in ogni uomo, ma non tutti sono in grado di riflettere su di essi o di fare attenzione ad essi. Per Leibniz, la mancanza di attenzione è segno di «negata Grazia» mentre, per contro, chi fosse effettivamente capace di riflessione o attenzione «velut oculi quodam ictu, *momentanea metamorphosi*, fore infallibilem, et prudentem, et beatum...» (A, 6, 3, p. 135).

non è semplicemente un assunto della psicologia cognitiva leibniziana. Si potrebbe dire che quel che Leibniz ci ha lasciato sui temi tradizionali dell'etica (virtù, saggezza, felicità, oltre ovviamente ai concetti specifici della scienza del diritto naturale e della politica) ne risenta profondamente. A prima vista, è difficile trovare una connessione significativa tra i numerosi ma frammentari scritti che Leibniz dedica alla felicità individuale e alla tranquillità dell'animo e la sua metafisica. Perciò li si è visti spesso semplicemente alla luce della questione di quali fosse la tradizione morale nella quale Leibniz si iscrive: aristotelismo, stoicismo, agostinismo e così via³⁰⁶. Credo però che il loro tratto più interessante sia proprio nell'aspetto che sembra a prima vista più sconcertante, vale a dire nell'estrema semplificazione che avviene rispetto ai concetti-guida della teoria etica tradizionale. Nonostante le variazioni semantiche che si succedono nel tempo, la struttura del pensiero morale leibniziano è di spartana semplicità. Si dà una sola virtù etica, la giustizia, che è l'amore o benevolenza verso il prossimo, generata dall'unica virtù dianoetica, che è la saggezza (*sapientia*)³⁰⁷. Quanto alla *sapientia*, essa è in genere definita come *scientia felicitatis* o come *scientia optimi*. Dunque lo sviluppo della saggezza è simultaneamente funzionale alla felicità individuale e collettiva³⁰⁸. La vaghezza di queste nozioni è probabilmente costitutiva e dipende dal fatto che non si danno *standard* definitivi di perfezione, ma la perfezione viene intesa come un processo costante di perfezionamento, in primo luogo delle capacità intellettuali.

Dal punto di vista dell'etica individuale, l'elemento più significativo è che, agli *habitus* della tradizione aristotelica, si sostituiscono vere e proprie strategie di auto-condizionamento e di auto-vincolo. La risposta di Leibniz al

³⁰⁶ Come testi fondamentali sull'etica leibniziana, mi limito a ricordare G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, Puf 1953; A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn, Bouvier 1969. Analisi interessanti sulla filosofia dell'azione vi sono anche in J. Holster, *Leibniz's Moral Philosophy*, New York: Harper and Row 1968. Sulle tradizioni etiche di riferimento, vi sono differenti proposte di analisi. Alcuni studi insistono sulla continuità con l'aristotelismo, per es. G. Aceti, *Indagini sulla concezione leibniziana della felicità*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 49 (1957), pp. 99-145; ne discuto – ma rilevandone anche le non poche distanze – anche nel mio F. Piro, *Leibniz et l'Ethique à Nicomaque*, in R. Cristin (Hrsg.), *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Stuttgart, Steiner 1994, pp. 179-196. Un saggio bello e pieno di osservazioni interessanti, quello di Seidler, ipotizza una forte presenza del neostoicismo, il che non sembra confermato molto dai testi: M. J. Seidler, *Freedom and Moral Therapy in Leibniz* (1985), ora in Woolhouse, 4, pp. 334-360. La teoria degli affetti presuppone poi fonti ulteriori, sulle quali torneremo.

³⁰⁷ Questo schema si costituisce tra il 1670 e il 1671 e resta sostanzialmente invariato nella maturità. La giustizia è definita come *amor erga omnes* o come *caritas* (da A, 6, 1, pp. 459 in avanti), mentre la definizione come *caritas sapientis* si trova soprattutto a partire dal 1677 (A, 6, 4 C, pp. 2758 e sgg. = Grua, pp. 604-606 e *passim*). Rinvio al già citato G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée*, cit. ..., ma l'analisi più recente e sistematica su questa definizione della giustizia è P. Riley, *Leibniz's Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1996, che ne sottolinea soprattutto la matrice religiosa della concezione leibniziana della giustizia e del bene.

³⁰⁸ Sul rapporto felicità/saggezza vi sono numerosi testi del primo periodo hannoverano ora raccolti in A, 6, 4 C, pp. 2703 sgg., evidentemente scritti in parallelo con quelli sul rapporto giustizia/saggezza citati alla nota precedente.

problema dell'autonomia morale è appunto questa. Noi non possiamo cambiare oggi e immediatamente i nostri impulsi, ma possiamo farlo *in the long run* attraverso un autovincolo a determinate abitudini mentali (obblighi alla calma, alla presa di distanza, alla riflessione ulteriore) e comportamentali³⁰⁹. L'idea ovviamente non è nuova e il modello dell'auto-vincolo è uno dei modelli più durevoli della filosofia morale³¹⁰. In Leibniz, l'elemento originale è semplicemente nel fatto che si chiarisce che l'auto-vincolo funziona solo se si collega bene ai meccanismi psichici naturali. Dunque, anche in psicologia morale, vale il detto baconiano *natura jubetur, nisi parendo*. Il determinismo psichico, lungi dall'essere la negazione della possibilità della morale, è condizione della sua applicabilità:

Quando si lavora su di sé, bisogna fare come quando si lavora su altre cose: bisogna conoscere la costituzione e la qualità del proprio oggetto e adattarvi le proprie operazioni. Non è dunque in un momento e per un semplice atto della volontà che ci si corregge e si acquisisce una volontà migliore³¹¹.

Siamo agli antipodi del modello molinistico della volontà libera come protagonista di singoli episodi di volontà. Ovviamente, il punto di difficoltà nella dottrina leibniziana è come faccia a sorgere la decisione di modificare le proprie inclinazioni prevalenti, ma non è impossibile risponderci, come vedremo. Per contro, Leibniz sottolinea che la volontà di indifferenza costituisce una continua messa a repentaglio dei risultati già acquisiti dall'auto-perfezionamento. Come non vedere che la perfezione è tanto più grande quanto *meno* siamo indifferenti o indeterminati? Gli angeli confermati – sostiene Leibniz – non possono peccare eppure sono più liberi di noi³¹². Prevalde qui un ideale di costruzione progressiva di Sé che deriva direttamente dalla tradizione morale antica e dal suo ideale dell'autonomia morale come *status* di compiutezza o di perfezione. Poiché questo *status* è tanto più saldamente acquisito quando meno ci viene in mente di errare, il potere di scelta – che presuppone appunto la rappresentazione delle strade errate – è al più una libertà minore. Il libero-arbitrismo teologico moderno rompe con questa tradizione,

³⁰⁹ Un tentativo di definire le regole e le abitudini dell'individuo in cerca di perfezionamento morale si trova nella *Conversation du Marquis de Pianese et du Pere Emery Eremite* (A, 6, 4 C, in particolare pp. 2279 e sgg.), anch'essa del primo periodo hannoverano. Vi si ipotizzano diverse regole di auto-controllo morale e di verifica costante del proprio stato di perfezionamento.

³¹⁰ Se ne veda la ripresa in termini di teoria dell'azione sociale e di superamento dei limiti della razionalità imperfetta da parte di un sociologo che abbiamo già incontrato nella veste di studioso della filosofia leibniziana, J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press 1979 (tr.it., *Ulisse e le sirene*, a cura di P. Garbolino, Bologna, Il Mulino 1983).

³¹¹ *Essais de Théodicée*, III, § 328 (Mugnai-Pasini, 3, p. 340).

³¹² Questo argomento viene usato nel *De Franc Arbitre* del 1678-1680 (A, 6, 4 B, p. 1408). Leibniz sembra ignorare che i suoi avversari sostengono anche la libertà di peccare degli angeli confermati, come mostra J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne*, in «Les Études Philosophiques», 2/2002, pp. 169-198.

essenzialmente per esigenze di responsabilizzazione dell'uomo, ma facendo sorgere nei difensori della tradizione il dubbio che in esso si celi una voluttuosa esperienza di sovranità sui propri atti, un gusto di sottrarsi a ogni definizione stabile e durevole di ciò che si è – insomma un soggettivismo allo stato puro. Può darsi che l'etica moderna, persino nelle sue personalità maggiori come Rousseau o Kant, sia ancora un tentativo di venire a capo di questo conflitto tra esperienze antitetico della libertà.

È ovvio che, in realtà, entrambe le posizioni soffrono di una mancata pluralizzazione del mondo morale. Entrambe suppongono una sostanziale coincidenza di realtà, bene e ragione. Solo che la posizione perfezionistica ne deduce (con una certa ovvietà) che solo il comando della ragione realizza le potenzialità positive dell'uomo e che dunque in esso soltanto deve trovarsi la libertà. Mentre quella libero-arbitraristica, volendo conservare il potere di scelta della volontà, deve eliderne qualsiasi connessione con la ragione e farne una potenza cieca, altrimenti i giochi sarebbero sempre già fatti. Credo però in Leibniz si trovino anche idee che permettono di uscire da questo vicolo cieco o, per essere più esatti, consentono di ammorbidire il suo intellettualismo di partenza. E credo che queste idee abbiano una matrice comune con quelle che abbiamo esaminato discutendo della filosofia cognitiva leibniziana. In entrambi i casi, infatti, si tratta di giustificare i *limiti della razionalità umana* a partire da una teodicea funzionalistica che non può ammettere nell'universo nulla di assolutamente imperfetto.

Una delle molte definizioni che si potrebbero dare della filosofia leibniziana è la seguente: l'ultima grande filosofia moderna che non abbia come propria componente centrale un'antropologia. Non si vuole ovviamente dire che Leibniz non discuta del pensiero umano, della felicità umana, delle comunità politiche umane, come hanno fatto tutti i filosofi in genere. Ma queste diverse facce del suo lavoro non hanno l'uomo come filo rosso, ma piuttosto Dio, la verità, la giustizia (che è attributo principalmente divino), la struttura del cosmo, e così via. Sarebbe difficile immaginare un Leibniz che scrive un *De Homine* (come Hobbes) o anche qualcosa di simile alla terza e alla quarta parte dell'*Etica* di Spinoza. Sarebbe difficile anche immaginarlo a scrivere qualcosa di simile al *Traité des passions* di Cartesio. Sappiamo che egli lo ha preso come base per le sue riflessioni in una serie di appunti sulla quale torneremo di qui a poco, il *De Affectibus*. Ma il tratto più interessante di questa serie di note è proprio il loro inesorabile scivolare dall'analisi delle singole passioni alle questioni generali di logica dell'azione e poi a quelle di logica in quanto tali. Vi è un unico terreno del discorso leibniziano che mi sembra fare eccezione: quello del linguaggio o, più esattamente, del linguaggio analizzato in prospettiva *storica*. Solo qui ci accorgiamo che Leibniz è veramente un contemporaneo di Locke e che i suoi dilemmi teorici hanno qualcosa a che fare con quelli con cui

avranno a che fare Vico o Rousseau³¹³.

Sui grandi temi dell'antropologia morale seicentesca e della costituzione affettiva dell'uomo, Leibniz sembra essere poco presente. Né le sue eventuali posizioni in merito sembrano avere influenze importanti, dal momento che l'antropologia di Wolff mostra già altre matrici, cartesiane e spinoziane³¹⁴. Tuttavia, vi è un punto in cui il discorso di Leibniz si interseca effettivamente con i temi dell'antropologia seicentesca delle passioni e del desiderio. È la descrizione dei moventi dell'azione e della loro componente affettiva. Esaminiamo meglio questo punto.

Vale la pena di partire da un tema al quale abbiamo già accennato. Si tratta del caso dell'*actio mixta*, cioè dell'azione scelta deliberatamente, ma sotto la pressione delle circostanze:

...quando coloro che si trovano in mare in una tempesta, gettano le loro merci per rendere più leggero il vascello e salvarsi, è dubbio se essi agiscono liberamente o meno. Io rispondo di sì, perché non li si costringe a salvarsi se non vogliono³¹⁵.

La scelta di Leibniz a favore della soluzione di Aristotele (e di Hobbes) è assolutamente ovvia. Come tutti coloro che ammettono la validità dell'esempio dell'asino di Buridano, Leibniz ritiene che una *diseguale desiderabilità* delle alternative disponibili non solo non lede la volontarietà dell'atto, ma ne sia anzi una *precondizione necessaria*. Di fronte a due alternative effettivamente desiderabili in pari grado, non avremmo ragioni per decidere e ci troveremmo in un equilibrio statico. Per questa ragione, anche situazioni di partenza molto più desiderabili di quelle in cui versano i disgraziati marinai di Aristotele condividono con essa un tratto fondamentale: stabiliscono una *preferenza* tra alternative incompatibili partendo da una differenza di *desiderabilità* dell'una rispetto all'altra.

Ma questa soluzione fa di più che confermare la soluzione data da Aristotele al caso dell'azione mista. Essa trasforma questo caso nel modello *paradigmatico* dell'azione umana. Non perché le nostre opzioni siano sempre così poco desiderabili come quelle dei marinai aristotelici – per fortuna –, ma perché si dà *sempre* in ogni soggetto umano una molteplicità di desideri e di

³¹³ Sul tema di Leibniz e delle lingue naturali è inevitabile rinviare a A. Heinekamp, *Sprache und Wirklichkeit nach Leibniz*, in H. Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin-New York, de Gruyter 1976, pp. 518-572. Ma sulla connessione tra temi antropologici e linguistici nella teoria leibniziana delle lingue storico-naturali, le idee più interessanti mi sembrano venire dai recenti studi di Stefano Gensini, in particolare dall'introduzione a G. W. Leibniz, *L'armonia delle lingue*, Bari-Roma, Laterza 1995.

³¹⁴ Si veda su questo punto l'analisi molto acuta dei testi wolffiani e dei problemi della *philosophia practica* nella Germania settecentesca, condotta da V. Gessa-Kurotschka, *Il desiderio e il bene. Sulle origini della moderna filosofia pratica in Germania*, Milano, Guerini 1996.

³¹⁵ *Du Franc arbitre*, 1678? (A, 6, 4 B, p. 1406). A parte la tradizione aristotelica sull'*actio mixta*, che gli era sicuramente nota, è probabile che Leibniz tenga conto della soluzione analoga data al caso da Hobbes in *Leviathan*, II, 21 (cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 206).

impulsi, rispetto ai quali bisogna arrivare a una selezione per poter agire. In breve, la scelta è per definizione l'*adattamento* a una situazione data, la determinazione di un «possibile» che le sia «compossibile». Si spiega così una delle più interessanti metafore leibniziane. Distaccandosi per una volta dalla consueta immagine dell'intelletto deliberante come bilancia sulla quale vengono pesate le ragioni, la *Teodicea* del 1710 propone un'immagine nuova della scelta umana, comparando l'anima che sceglie a un gas compresso che tenta di rompere il recipiente in cui è rinchiuso:

...si potrebbe paragonare l'anima a una forza che tende, al tempo stesso, in più direzioni ma che agisce soltanto là dove trova la maggior facilità o la minor resistenza. L'aria, per esempio, se viene compressa troppo fortemente in un recipiente di vetro, lo romperà per uscirne: preme su ciascuna parte, ma si getterà infine sulla più debole. È così che le inclinazioni dell'anima si dirigono su tutti i beni che si presentano: sono delle volontà antecedenti; ma la volontà conseguente, che ne è il risultato, si determina verso ciò che la tocca di più³¹⁶.

Nulla più di questo passaggio di mano tra due metafore, una presa dalla Statica (la bilancia) e una dalla Dinamica (il fluido compresso), chiarisce il punto saliente della questione. Ciò che Leibniz condivide con gli autori classici dell'antropologia morale moderna – in particolare con Hobbes e con Locke – è la visione dell'individuo agente come un essere costantemente inquieto, ovvero dotato di un costante *surplus* di desideri rispetto alle possibili realizzazioni. Il che impone una concezione della vita come transizione ininterrotta da un fine a un altro fine³¹⁷. È a partire da questo sottinteso che Leibniz riformula le categorie della tradizione scolastica, trasformando l'*appetitus rationalis* della tradizione scolastica (cioè l'atto di volontà) in un *conatus agendi*, a sua volta derivato dalla continua attività appetitiva della monade.

Il che però ha anche un'ulteriore conseguenza. Diversamente da quel che ci aspetteremmo da un pensatore «intellettualista», Leibniz attribuisce un potere notevole agli affetti nel contesto della volontà concreta:

Inoltre, non seguiamo sempre l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico, quando ci determiniamo a volere: invece scegliamo sempre, volendo, il risultato di tutte le inclinazioni che vengono sia dal lato delle ragioni sia da quello delle passioni, il che accade sovente senza un giudizio esplicito dell'intelletto³¹⁸.

³¹⁶ *Essais de Théodicée*, II, 325 (Mugnai-Pasini, 3, pp. 328-329).

³¹⁷ Si pensi ancora a Hobbes: «finché viviamo qui non c'è una cosa come la perpetua tranquillità della mente, poiché la vita in sé non è che movimento...» (*Leviathan*, I, VI: tr.it. cit., p. 61). Hobbes ne ricava la conclusione che la felicità contemplativa attribuita ai beati in paradiso è un assurdo antropologico. Nella *Confessio Philosophi*, Leibniz si sforzerà di mostrare che ci sono progressi del conoscere anche nella felicità contemplativa del paradiso, dato che, senza lo stimolo della novità, non vi può essere piacere (A, 6, 3, pp. 139-140 = Piro 1992, pp. 54-55). Più in generale, si veda la discussione della tesi lockiana della naturale inquietudine (*uneasiness*) dell'uomo in *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II. cap. XXI (Mugnai-Pasini, 2, pp. 146-189).

³¹⁸ *Essais de Théodicée*, I, § 51 (Mugnai-Pasini, 3, p. 140).

Ma come fa a convivere una psicologia affettivistica con l'intellettualismo come filosofia morale? A meno che non si voglia parlare semplicemente di "eclettismo" o usare altre categorie che spiegano poco, occorre pur spiegare questa strana combinazione. Proverò a sostenere che vi è una strategia leibniziana di analisi degli affetti e che essa è molto prossima come logica a quella usata nel caso della dipendenza del pensiero dal linguaggio: vale a dire analizzare quello che apparentemente è un *limite* della razionalità umana come una possibile *risorsa* per il «perfezionamento» dell'uomo stesso.

La concezione degli affetti presente negli scritti del giovane Leibniz è senz'altro una concezione cognitivistica. Gli stati emotivi basilari sono il *piacere* e il *dolore* i quali ci informano dell'armonia o dissonanza sussistente tra i nostri contenuti percettuali. Dunque, si tratta di una funzione necessaria e utilissima del sistema-mente. Fin qui, sembra tutto chiaro, ma occorre anche notare che questa strategia ha un sottinteso impegnativo. *Qualunque* piacere è percezione di un'armonia, anche un piacere sensuale. Per chiarire il senso di questo paradosso, occorre fare intervenire la concezione leibniziana di "armonia". Rientrando nella definizione leibniziana di «armonia» una *qualsiasi* congruenza nelle relazioni tra gli oggetti, diviene lecito o almeno non inverosimile ipotizzare che perfino i piaceri più direttamente fisici siano delle rilevazioni di un grado di armonia. Ma, poiché l'armonia è *tanto più* piacevole quanto più gli oggetti correlati sono molteplici e disparati e gli oggetti molteplici e disparati possono essere connessi solo attraverso relazioni di secondo grado (relazioni di relazioni e così via), i piaceri più intensi sono quelli intellettuali³¹⁹. In breve, l'uomo può provare piaceri continui solo se "sale di grado" continuamente nelle connessioni che stabilisce e ciò è possibile soltanto attraverso l'uso dell'intelletto. Un'altra conseguenza di quest'approccio è infatti che la percezione di un'armonia è tanto più piacevole quanto più era «insperato» l'ordine che si rileva nell'oggetto. Anche questa tesi è innovativa, perché implica che un certo grado di dolore (la percezione di un insieme come confuso e disordinato) sia condizione per l'intensificazione del piacere. Se si ricorda la cura con la quale la tradizione antica – per esempio il Platone del *Filebo* – aveva distinto i piaceri "puri" non contaminati dal dolore dai piaceri impuri che sono appunto quelli indistricabilmente connessi al dolore e al bisogno, la strategia di Leibniz appare innovativa e peculiare. Un pensatore antico avrebbe osservato che, in tal modo, i

³¹⁹ La tesi dell'eguale derivazione di ogni piacere dall'armonia è esplicitamente affermata in A, 4, 1, p. 247, ed è implicita in tutti i frammenti sul piacere e l'armonia dei primi anni '70 (cfr per esempio, A, 6, 1, p. 483; A, 6, 2, p. 266). Leibniz sembra qui conciliare due diverse tradizioni, quella epicurea di Lorenzo Valla, sicuramente influente su di lui nella fase giovanile, e il platonismo rinascimentale di cui ricorda le opere sull'amore e sul bello - purtroppo senza menzionare singoli autori - in A, 4, 1, p. 34. Ho cercato di chiarire queste fonti e il loro uso in F. Piro, *Leibniz and Ethics: the years 1669-1672*, in S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy* (1646-1676), cit.

piaceri fisici venivano resi un po' intellettuali, ma i piaceri intellettuali assumevano la ritmicità e la cadenza di una successione vitale: equilibrio, disequilibrio, nuovo equilibrio e così via. Ma questo è appunto un segno del fatto che Leibniz immagina la costruzione del soggetto morale partendo dalla logica della “ricerca senza fine” tipica della scienza moderna. Come l'individuo di Hobbes e di Locke, quello di Leibniz è un soggetto morale insaziabile, ma lo è in senso innanzitutto cognitivo (o, potremmo forse dire, che non può trovare nessun equilibrio e regola nel suo sviluppo se non il progresso della conoscenza).

Ma se gli affetti sono stati cognitivi, come è che essi assumono spesso la forma di “impulsi” indominabili e passioni cieche? Il giovane Leibniz sembra inabile a darne una spiegazione. Il Leibniz maturo inizia a risolvere questo problema immaginando che ogni stato affettivo da noi percepito sia in realtà una sintesi (un risultato compositivo) di una infinità di percezioni minime dolorose o piacevoli. Per questa ragione, negli scritti hannoveriani, lo stato interno dominante in un dato momento non viene più definito «piacere» o «dolore», ma – prendendo a prestito due termini di Spinoza – *laetitia* o *tristitia*³²⁰. Nonostante la loro ineludibile “qualitatività” in quanto esperienze intime – delle quali non si potrebbe mai rintracciare una causa esterna appropriata –, questi stati emotivi sono interpretabili come equivalenti funzionali di un compendio informativo sul rapporto tra l'individuo e il mondo in un momento dato. Di qui deriva anche la loro capacità di neutralizzare e assorbire le delusioni momentanee, i mutamenti repentini. Un uomo fondamentalmente contento di se riuscirà a sormontare le delusioni del momento³²¹. In breve, gli stati emotivi durevoli sono costituiti sì dalle infinite percezioni momentanee ma sono anche in un certo senso dei “meccanismi di distanziamento” che impediscono un eccessivo effetto della percezione momentanea. In qualche misura, sono l'analogo di ciò che è la forza elastica per i corpi. Ma, proprio per questo motivo, dobbiamo supporre anche che abbiano una componente di inerzia e che l'abbiano in generale molti affetti.

Se gli stati emotivi interni (letizia, tristezza) sono resoconti compendiosi (ma composti di infiniti elementi) sui rapporti del singolo individuo con il mondo, gli stati emotivi di natura più evidentemente intenzionale – amare, desiderare, sperare e così via – sono intesi, in modo corrispondente, come compendi di veri e propri *giudizi pratici* che il soggetto agente prende intorno a

³²⁰ «*Laetitia* est excessus voluptatum praesentium supra dolores... Patet enim Laetitiam esse voluptatem totius hominis publicam sive universalem ex totius constitutione resultantem» (Grua, p. 603); «*Laetitia* est status voluptatum in quo sensus voluptatis tantum est, ut sensus doloris prae eo non sit notabilis» (GP 7, p. 73). Leibniz scrive a V. Placcius nel 1678 che Spinoza «de affectibus equidem dicit multa egregia» (A, 2, 1, p. 394).

³²¹ Questa distinzione tra impulsi momentanei e sentimenti durevoli è già implicita nella *Confessio Philosophi*: “...se colui che è frustrato nei propri desideri non può non addolorarsi momentaneamente, per contro, qualora sia contento del governo del mondo, non può perseverare nel suo dolore...” (A, 6, 3, p. 141 = Piro 1992, p. 57).

ciò che per lui è bene o male. Questa è la tesi che emerge appunto soprattutto nel *De Affectibus* del 1679. Ma a questo punto possiamo anche spiegare l'apparente forza coattiva di questi affetti. Proprio per svolgere la funzione di veicolare una «serie» di pensieri, dotata di una struttura e di una possibilità di prosecuzione ulteriore, gli affetti debbono presentarsi all'animo come equivalenti dell'*impetus* nei corpi, cioè come tendenze. In qualche modo, debbono essere – oggi diremmo – «incapsulati» in modo tale da proseguire senza essere rimessi costantemente in discussione. Interpreto così la definizione più interessante e completa tra le molte offerte dal *De Affectibus*. Gli affetti sono «determinazioni a proseguire una data serie di pensieri»³²². In buona misura, si tratta di una reinterpretazione dello *status* che gli affetti avevano già acquisito in Cartesio, del quale Leibniz ha sotto gli occhi il trattato sulle passioni dell'anima. L'implacabile polemica di Cartesio contro i sermoni moralistici sulle passioni nasceva infatti dalla convinzione che le passioni possono essere utili e che la loro potenza causale può essere utilizzata dall'anima per stabilire la propria continuità di azione³²³. Leibniz riprende quest'impostazione elidendone il sostrato di teoria delle relazioni mente-corpo datovi da Cartesio e traduce l'intero problema su un altro piano. Si tratta di spiegare perché le passioni possano apparirci come delle forze quasi estranee che «occupano» il nostro animo e che entrano in urto tra loro come se fossero corpi fisici. L'analisi degli affetti in termini di *determinationes ad proseguendum* risolve questo problema in termini di esigenze di stabilità della mente stessa. Il che permette di rivisitare il conflitto tra gli affetti e di interpretarlo come il risultato razionale di un conflitto di tipo deliberativo: «L'animo si determina a seguire quella serie di pensieri che, presa in se stessa, è più perfetta»³²⁴. Il che non significa affatto che l'inclinazione vincente sia la più razionale in se stessa o la più benefica per noi. Significa semplicemente che è la più adatta a coesistere con le condizioni date, interne ed esterne.

Sembra dunque che si debba concludere che, dal punto di vista di Leibniz, noi siamo automi emotivi oltre che automi cognitivi, e che raramente generiamo le nostre inclinazioni con una *actio pura*, ma piuttosto con una *actio mixta*

³²² *De Affectibus. Ubi de Potentia, Actione, Determinatione*, 1679: «*Affectus* est determinatio animi ad quandam seriem cogitationum proseguendam» (A, 6, 4 B, p. 1430, 1433; trad.mia). Questa serie di appunti contiene diverse definizioni degli affetti, partendo dalla troppo cognitivista: «*Affectus* videntur esse magnae opinionones» (p. 1414), poi sostituita da «*Affectus* est cogitatio animum occupans, vel si mavis occupatio animi a cogitatione» (p. 1424), «*Affectus* est determinatio animi ad quandam seriem cogitationum» (pp. 1426, 1428), «*Affectus* est determinatio animi ad cogitandum aliquid prae aliis» (p. 1427, ripresa anche a p. 1436) per poi approdare a quella citata per prima che si intreccia con la molto simile: «*Affectus* est determinatio animi a cogitatione boni et mali, ad quandam cogitandi progressionem» (p. 1431, 1433).

³²³ Buona parte del *De Affectibus* consiste in trascrizioni e commenti sulle definizioni cartesiane del *Trattato sulle passioni dell'anima*, nell'edizione latina (A, 6, 4 B, pp. 1414-1423). Già nel 1676, Leibniz aveva fatto una collazione di passi morali di Cartesio, annotando «l'antichambre de la morale veritable» (A, 6, 3, pp. 636-644).

³²⁴ «Determinatur animus ad eam seriem cogitationum quae in se spectata perfectior est» (A, 6, 4 B, p. 1433; trad. mia). La tesi è ripresa e giustificata a pp. 1434-1435.

*passioni*³²⁵. O, per essere più precisi, siamo automi che, trovandosi nella difficile condizione di prendere continuamente decisioni in condizioni di alta incertezza, accorciano il percorso attraverso l'invenzione delle emozioni. Sto evidentemente andando aldilà del testo, ma credo che questo schema aiuti a comprendere alcuni argomenti leibniziani che altrimenti resterebbero poco comprensibili.

Il primo caso significativo è appunto quello dell'interpretazione della *actio mixta* aristotelica negli scritti più maturi. Nella Teodicea, Leibniz ne discute in questi termini:

...quando due passioni si disputano il terreno, è sempre la più forte a rimaner padrona, a meno che l'altra non sia aiutata dalla ragione, o da qualche passione combinata. Quando si gettano fuori bordo le mercanzie per salvarsi, l'azione che le scuole chiamano «mista» è volontaria e libera, e purtuttavia l'amore per la vita ha indubbiamente il sopravvento sull'amore per i beni³²⁶.

Il caso viene dunque interpretato come un conflitto tra passioni. Ma allora Leibniz nega che i marinai aristotelici agiscano razionalmente, li immagina spinti da pulsioni incontrollate che si urtano nella loro testa? Alla luce dei risultati del *De Affectibus*, sembra più ovvio ipotizzare un confronto tra insiemi di valutazioni, rispettivamente compendiate nella formula «amore per la vita» e «amore per i beni». Per chiarire il punto, ipotizziamo che il capitano della nave di Aristotele, dopo aver detto ai suoi uomini «gettiamo le merci in mare, altrimenti periremo» (cioè dopo aver preso a oggetto diverse possibilità alternative e averne selezionato una, il che è la condizione *standard* per la scelta deliberata), aggiunga l'osservazione «e non vale certo la pena di morire per qualche soldo in più». Quest'osservazione è sensata o meno? Si sarebbe tentati di vederla come una sottile vanteria. Essendo l'amore per la vita la passione che in lui prevale, egli *fa finta* di essere in grado di deliberare su qualcosa che resta per lui *indeliberabile*. Supporrei che, dal punto di vista di Leibniz, l'osservazione del capitano non sarebbe insensata in se stessa, anche se del tutto pleonastica. Semplicemente, non vi è bisogno di deliberare ulteriormente perché il prevalere dell'amore per la vita sull'amore per i beni non pone alcun dubbio all'intelletto.

In breve, analizzando la scelta dei marinai di Aristotele come un conflitto tra «amori», Leibniz mira a chiarire che la deliberazione non va intesa come una semplice individuazione dei mezzi a partire da un fine già dato, ma implica anche confronti di valutazioni. Ovviamente, come tutti dopo Aristotele, Leibniz riconosce che la deliberazione parte da un fine ultimo sul quale non si delibera ulteriormente. Ma, restando il fine ultimo abbastanza indeterminato (l'armonia,

³²⁵ Sempre dal *De Affectibus*: «*Determinatio* est status ex quo quid sequitur nisi quid impediatur. Itaque determinatio potest esse actio pura, potest et actio esse mixta passioni» (A, 6, 4 B, p. 1429). Il termine *determinatio* o *determinatio ad prosequendum* gioca in questo testo del 1679 un ruolo molto simile a quello della futura «inclinazione».

³²⁶ *Essais de Théodicée*, III, § 324 (Mugnai-Pasini, 3, p. 338).

la felicità, il bene...), è ovvio che si dia anche una molteplicità di schemi di valutazione degli eventi “incapsulati” nelle nostre emozioni. È nel caso di un dissidio profondo tra questi schemi che il ruolo centrale viene assunto dall’intelletto. Si potrebbe dire che il dissidio tra gli affetti sia anzi una condizione di possibilità della deliberazione consapevole, dal momento che Leibniz la definisce come un *dubium cum inquisitione coniunctum*, un dubbio che fa scattare operazioni di ricerca che verificano la logicità e la congruenza dei piani di azione in conflitto³²⁷. Ma dell’estensione di questo potere di arbitrato dell’intelletto, dovremo meglio discutere nel prossimo paragrafo, analizzando la dottrina della *indifferentia respectiva*.

Il secondo caso da discutere è quello della debolezza del volere (la tradizionale *akrasia*), notoriamente un punto difficile per una teoria cognitivista degli affetti. Io voglio il bene, ma compio il male. La mia volontà sembra non essere collegata al mio pensiero. L’unica analisi seria che Leibniz tenti di questo fenomeno si trova nei *Nouveaux Essais*, dunque in una fase decisamente matura dell’opera leibniziana. Il caso è importante perché è uno dei pochi nei quali Leibniz – evidentemente perché sta discutendo con un «compatibilista» più acceso di lui quale è Locke – tenti di dare un senso al concetto di «volontà libera» tipicamente usato dagli esponenti del libero-arbitrarismo:

...quando si ragiona sulla libertà della volontà, o sul libero arbitrio, non si domanda se l’uomo può fare ciò che vuole, ma se ha sufficiente indipendenza nella sua volontà. Non si domanda se ha le gambe non impedito, ma se ha lo spirito libero e in che cosa ciò consista³²⁸.

Dunque, Leibniz ammette che si dà un problema di controllo su se stessi. Ma in quali termini lo interpreta? Significativamente, egli ne fa sostanzialmente l’occasione per un chiarimento sulla differente struttura *logica* delle operazioni intellettuali e dei processi affettivi. I primi utilizzano prevalentemente i «pensieri ciechi» o «sordi», cioè gli automatismi legati all’uso delle parole e dei simboli, dei quali abbiamo già discusso. I secondi sono pensieri che si collegano tra loro attraverso un codice diverso, del quale Leibniz ci dice molto poco ma che sembra legato maggiormente alla sensibilità e all’immaginazione. L’intelletto formula spesso pensieri «distinti» ma non »chiari» intuitivamente, mentre le passioni sono costituite da pensieri «chiari» ma non distinti. Quando l’intelletto non si mostra in grado di arrivare a una traduzione del «distinto» sul piano del «chiaro» – cioè di trasformare i pensieri razionali in rappresentazioni efficaci – l’impulso seguirà ineludibilmente ciò che appare più «chiaro»:

...nella lotta tra la carne e lo spirito, lo spirito soccombe tanto spesso, poiché non sa bene

³²⁷ *Elementa Verae Pietatis*, 1677-1678 (A, 6, 4 B, p. 1361 = tr. Piro 1992, p. 101).

³²⁸ *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain*, II, 21, § 21 (Mugnai-Pasini, 2, p. 157).

utilizzare le proprie risorse. Questa lotta non è altro che l'opposizione di differenti tendenze che nascono dai pensieri confusi e da quelli distinti. I pensieri confusi sovente si fanno sentire chiaramente, ma i nostri pensieri distinti non sono chiari di solito che in potenza. Questi ultimi potrebbero essere chiari se volessimo darci la pena di penetrare il senso delle parole o dei caratteri, ma non facendolo o per negligenza o a causa delle brevità del tempo, si oppongono parole nude, o almeno immagini troppo deboli, a sentimenti vivi³²⁹.

L'elemento di difficoltà presente in quest'analisi è che essa sembra invertire la prospettiva che sembra ovvia. Il caso della volontà debole è così interessante proprio perché sembra implicare un conflitto tra un *Ego* razionale e delle forze oscure che agiscono causalmente su di lui. È la percezione di *estraneità* nei confronti di queste forze interne uno dei punti nodali. Ora, Leibniz sembra invece considerare il soggetto dalla volontà debole come un soggetto che ripete meccanicamente formule che in se sono razionali, ma in cui egli non crede, mentre in realtà le ragioni migliori dal suo punto di vista sono quelle che lo portano a compiere spensieratamente il male. E, in effetti, il passo continua sulla stessa linea affermando che, se la nostra volontà è spesso debole, è perché la nostra educazione è affidata a istituzioni che stimolano l'adesione passiva a formule non comprese, invece di aiutarci a comprenderle e a renderle chiare.

Vi è però un passaggio ulteriore che rende meno contro-intuitivo il ragionamento leibniziano. Questo passaggio ulteriore riguarda la percezione del tempo. Mentre l'intelletto considera di eguale rilevanza il presente e il futuro, le passioni sono fatte in modo tale da dare minore importanza al futuro rispetto al presente:

È così che una piccola distanza di tempo ci sottrae del tutto l'avvenire, come se l'oggetto fosse scomparso. Nello spirito ne resta sovente solo il nome e quella specie di pensieri di cui ho già parlato, che sono sordi e incapaci di commuovere, se non vi si è provveduto con metodo e con l'abitudine³³⁰.

Dunque, le ragioni che non convincono la volontà «debole» sono ragioni fondate sulla considerazione del futuro come egualmente rilevante rispetto al presente proposte a un individuo che (in assoluto o temporaneamente, o magari solo in un dato settore della vita) non coglie il futuro come egualmente rilevante rispetto al presente. Da questo punto di vista, si può comprendere perché Leibniz sottolinea la non-ovvietà della prestazione di dare ascolto alle ragioni migliori (che appunto sovente sono «sorde»). Tale prestazione implica la capacità di vedere se stessi a partire dall'intelletto e cioè un uso intenso della capacità che Leibniz denomina *reflexio*³³¹. In altri termini, mentre la continuità della vita

³²⁹ *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, 21, § 35 (Mugnai-Pasini, 2, p. 163).

³³⁰ *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, 21, § 62 (Mugnai-Pasini, 2, p. 179).

³³¹ Per Leibniz, la *reflexio* è strettamente legata alla memoria (che presuppone come propria condizione di possibilità) ma sembra anche intervenire per costituire l'unità della autocoscienza. Si veda la definizione della *coscienza* data da una lettera del 1710: «*reflexio in actionem, seu memoria actionis nostrae, ita ut cogitemus nostram esse*» (GP, 7, p. 329). Su questo delicato rapporto coscienza/memoria/identità personale, si è scritto

percettuale e appetitiva è garantita, la continuità dell'autocoscienza razionale è fragile e richiede operazioni complesse. Di qui deriva la tendenza di Leibniz a ipotizzare forme di autocontrollo costante, se non proprio di autoostruzione, per darle un supporto.

Ma vi è infine un ultimo tassello da sottolineare, forse il più importante di tutti. Come abbiamo visto, gli affetti veicolano giudizi «chiari ma confusi», che spesso la ragione deve correggere – e il difficile è metterla in grado di farlo. Ma vi sono *anche* casi nei quali questi giudizi chiari e confusi funzionano bene ed è la coscienza riflessa a doverli assumere, senza poterne dare una giustificazione completa. Questo è il caso di quelle che Leibniz chiama le «*raisons inexplicables*». L'esempio più ovvio è quello dei *gusti* o dei giudizi estetici³³². Ma, dietro questo esempio, si nasconde il problema ben più nodale delle scelte di fede. Una delle discussioni più approfondite del tema si trova, non casualmente, nelle lettere sulla tolleranza religiosa con Pellisson:

Ma le ragioni delle nostre persuasioni sono di due tipi: alcune sono esplicabili, le altre inesplicabili. Quelle che si chiamano “esplicabili” possono essere proposte agli altri per mezzo di un ragionamento distinto; ma le ragioni inesplicabili consistono unicamente nella nostra coscienza o percezione, e in un'esperienza di sentimento interiore nella quale non si saprebbe fare entrare gli altri, se non si trova modo di fare sentir loro le stesse cose nello stesso modo. Per esempio, non si saprebbe sempre dire agli altri che cosa si trova di piacevole o disgustoso in una persona, in un tavolo, in un sonetto, in un ragù (...) È per la stessa ragione che non si saprebbe fare comprendere a un cieco che cosa è il colore (...) così che coloro che si basano su questa luce interiore non possono domandare altro esame a coloro che si fondano sulla luce contraria che quello della coscienza intima di ognuno e cioè se dice il vero e se sente effettivamente la luce di cui si vanta³³³.

È la rilevanza di questo caso a impedire a Leibniz di essere un intellettualista a tutto tondo. Egli definisce le «*raisons inexplicables*» come autentiche ragioni, il che sembrerebbe una mera petizione di principio, dal momento che queste ragioni sono «inesplicabili». Ma, in realtà, si presume che non lo siano del tutto e che sia virtualmente possibile «trovare il modo di fare sentire le stesse cose nello stesso modo» anche agli altri, solo non necessariamente con il ragionamento. Si può pensare che qui una certa dose di immaginazione e di capacità di «mettersi al posto dell'altro» possa aiutare a rendere meno profondo il fossato, dal momento che *irriflessivamente* noi percepiamo già gli altri.

Il caso delle «ragioni inesplicabili» è di grande rilevanza per stabilire il

poco. Rinvio all'invecchiato E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, Vrin 1961 e a qualche osservazione di Y. Belaval, *Etudes leibniziennes*, Paris, Gallimard 1976, pp. 126-145.

³³² Su questo punto, sul quale Leibniz pone le premesse per Baumgarten, si è scritto molto. Una recente messa a punto del problema, soprattutto in riferimento al rapporto tra percezione del bello e sensibilità, è G. Tomasi, *La bellezza e la fabbrica del mondo. Estetica e metafisica in Leibniz*, Pisa, Ets 2002.

³³³ Traduco da *De la tolerance des religions*, lettres de M. Leibniz et reponses de M. Pellisson, Paris, Anisson 1692, pp. 5-6.

senso di fondo del «compatibilismo» leibniziano. Come molti autori protestanti del suo tempo, a partire dallo stesso Hobbes, Leibniz stabilisce dei precisi limiti alla libertà del volere anche allo scopo di tutelare le scelte intime dalla responsabilizzazione giuridica o per respingere la richiesta di adesione volontaria a dogmi dei quali non si è convinti: non mi potete chiedere di *voler pensare* in modo diverso da come penso, perché ciò è logicamente impossibile³³⁴. Ma questa argomentazione non implica la valorizzazione della soggettività e nemmeno l'esaltazione delle bellezze del pluralismo (se non nel senso – veramente molto metafisico – presente nella cosmologia di Leibniz). L'argomentazione resta sempre giocata sul tema dei *limiti* di ciò che si può ragionevolmente chiedere a un individuo finito. Così Leibniz non vede l'adesione a determinate «ragioni inesplicabili» come un atto di auto-affermazione del soggetto morale, ma come una prestazione necessaria da parte di un individuo dotato di razionalità finita e obbligato a prendere comunque decisioni. È chiaro che questa prestazione è mirabile – un mirabile dispositivo funzionale del quale sono dotati gli automi immateriali –, ma affermare ciò non è ancora elaborare una dottrina della soggettività e delle sue capacità di «dare senso al mondo». Certamente, a partire di qui, diventerà anche possibile farlo ed è dunque comprensibile che le tradizioni idealistiche, personalistiche, storicistiche considerino Leibniz tra i propri precursori. Ma appunto si tratta di un passo che Leibniz non fa e non fa *pour cause*, perché questo passo implicherebbe una differenziazione sistematica tra un regno tutto umano del Significato e dei Valori e un regno tutto privo di significato delle Leggi naturali. Il che a Leibniz, presumibilmente, apparirebbe come un cedimento a quell'insuperabile sfondo di presunzione “pelagiana” che è nell'uomo.

4. *L'indifferenza relativa*

A questo punto, possiamo tornare alla pretesa del Leibniz maturo di avere risolto il problema della «libertà dalla necessità» senza uscire dalla formula (pseudo-aristotelica) della libertà come spontaneità guidata dall'intelligenza. Quanto credito dobbiamo dare a queste pretese?

Esiste innanzitutto un problema di fondo. In quali casi Leibniz sta parlando della libertà di Dio e in quali casi sta parlando della libertà dell'uomo? A guardare i manoscritti, sembra infatti che le due libertà non siano perfettamente analoghe. In alcuni casi, viene riconosciuta esplicitamente

³³⁴ Si veda, per esempio, il *De obligatione credendi* del 1677 è un testo chiaramente ispirato a Hobbes e alla sua tesi che non è possibile cambiare volontariamente le proprie opinioni (A, 6, 4 C, pp. 2149-2155). L'elemento originale di Leibniz è di porre questa tesi non come premessa per la richiesta di non-perseguibilità delle opinioni private, ma come premessa per un dialogo interconfessionale non basato su intimidazioni di conversione.

un'estensione maggiore alla libertà di Dio: «Dio infatti vuole volere scegliere ciò che è più perfetto e vuole la volontà di volerlo. E così all'infinito perché queste infinite riflessioni sono possibili a Dio, ma non alla creatura»³³⁵. In altri casi, Leibniz invece adotta il modello della *indifferentia privativa* e considera l'uomo più libero (da un certo punto di vista, tutto negativo) rispetto a Dio e agli angeli³³⁶. Dal momento che di questo difficile problema di rapporto tra le due libertà, dovremo discutere in seguito, isoliamo semplicemente alcuni concetti che *sicuramente* Leibniz usa per affermare la libertà umana e cioè:

- (a) gli atti liberi hanno delle ragioni che «inclinano» senza necessitare;
- (b) l'individuo «inclinato» mantiene la capacità di fare altrimenti, cioè è in uno stato di *indifferentia respectiva*, che è però cosa diversa dalla *indifferentia aequilibrata* dei molinisti;
- (c) la determinazione ottenuta dalla vittoria dell'inclinazione prevalente è «certa» dal punto di vista di Dio, ma solo *moralmente* necessaria rispetto al soggetto agente.

Ora, come si vede, queste tesi hanno una certa circolarità tra loro. L'indifferenza relativa viene definita appunto dal fatto che «la volontà è inclinata da una parte più che da un'altra, ma tuttavia può agire o non agire»³³⁷. A sua volta, l'inclinazione è definita dall'assenza di necessità e quindi dalla possibilità dell'effetto contrario, la quale però presuppone appunto l'indifferenza relativa. In realtà, per chiarire il senso di queste formule, occorre guardare ai due problemi essenziali sull'azione umana che caratterizzano gli scritti più maturi di Leibniz. Il primo di questi problemi è quello dell'indipendenza dell'intelletto dalle passioni. Il secondo è quello della relazione della volontà con l'intelletto stesso.

Per ciò che concerne l'intelletto, è indubbio che esso è il baluardo della *indifferentia respectiva*. È l'intelletto che considera le possibilità alternative rispetto a quelle a cui tendono le passioni dominanti e che ha, inoltre, il potere di sospendere l'azione stessa. Non stupisce dunque che in uno scritto centrale come il *Discours de métaphysique* del 1686, sia su questi poteri che Leibniz conta per sancire l'*indifferentia respectiva* dell'uomo:

Anzi, in virtù del suo decreto che la volontà tenda sempre al bene apparente, esprimendo o imitando la volontà di Dio sotto certi aspetti particolari, riguardo ai quali questo bene apparente ha sempre qualcosa di vero, egli determina la nostra alla scelta di ciò che appare il meglio, senza tuttavia

³³⁵ *De libertate a necessitate in eligendo*, 1680-1684 (A, 6, 4 B, p. 1454 = Grua, pp. 298-302; trad. mia).

³³⁶ Per esempio nel *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae* del 1685-1686 si ammette che Dio agisce con «*physica necessitas*» nel volere il meglio, gli angeli vogliono il bene con «*physica necessitas*» mentre gli uomini no (A, 6, 4 B, p. 1520). Questa concezione tutta positiva della *physica necessitas* ricorda la *necessitas beata* di altri scritti coevi.

³³⁷ *De libertate et gratia*, 1680-1684 (A, 6, 4 B, p. 1456; trad. mia).

necessitarla. Giacché, parlando assolutamente, essa è nell'indifferenza (in quanto si contrappone quest'ultima alla necessità) ed ha il potere di fare altrimenti o anche di sospendere del tutto la propria azione, essendo e restando possibili entrambi i partiti. Dipende dunque dall'anima cautelarsi contro le sorprese dell'apparenza, mediante la ferma volontà di compiere riflessioni e di non agire né giudicare in certe circostanze se non dopo aver ben maturato le proprie deliberazioni³³⁸.

Ma quanto può essere esteso questo potere dell'intelletto, questa *indifferentia intellectus*? Da un lato, è ovvio che, solo sulla base del presupposto che l'intelletto possa essere un arbitro imparziale delle passioni, si giustifica la pretesa di Leibniz che noi possiamo divenire moralmente autonomi, addestrandoci nel tempo (con opportuni artifici) a volere ciò che è razionale volere. Ma, per contro, l'immagine di un intelletto che agisce per conto proprio – o che costituisce una cittadella dell'anima che resiste alle passioni – è un'immagine stoicizzante del tutto estranea a Leibniz e che creerebbe rispetto al Principio di Ragion Sufficiente problemi non dissimili da quelli della *indifferentia voluntatis*. L'intelletto pratico leibniziano è un intelletto fondamentalmente aristotelico e il suo ruolo fondamentale sta nella deliberazione condotta secondo regole logiche, non nell'individuazione di una norma morale evidente in se stessa. Si spiega così perché, alla fin fine, il principale potere che Leibniz riconosca all'intelletto sia quello di *sospendere* il corso dell'azione e di avviare nuove deliberazioni indirizzando il pensiero verso aspetti non colti del tema in questione³³⁹. Talora, la deliberazione viene analizzata come un episodio di causalità intrecciata tra «intelletto» e «volontà»: quando si ha «diversione senza deliberazione» la causa è il solo intelletto, quando si ha «conclusione senza diversione» la causa è solo la volontà³⁴⁰. Nei casi (sperabilmente frequenti) in cui ci sono entrambe le cose, la causalità è comune. L'intelletto, insomma, raffredda e frena.

Ma anche questi limitati poteri di freno dell'intelletto generano difficoltà teoriche delle quali è difficile trovare una chiara soluzione, per esempio quelle concernenti il potere dell'intelletto sull'*attenzione*. Per postulare un simile potere, occorrerebbe infatti stabilire quanto l'attenzione possa essere resa indipendente dalle spinte affettive:

...la libertà della creatura consiste nella potenza di distogliere la mente verso altri pensieri. Ma perché la distoglie? Per qualche molestia nel pensare ciò che sta pensando e qualche piacere nel pensare ad altro. Dunque la mente determina dalla molestia e dal piacere? Non proprio. Anche se sempre inclinerà dalla parte dove appare attualmente il maggior bene, inclina tuttavia liberamente, così da poter scegliere altrimenti; perché agisce spontaneamente³⁴¹.

³³⁸ *Discours de métaphysique*, § 30 (Mugnai-Pasini, 1, p. 293 = GP, 4, p. 454).

³³⁹ *De Libertate et Gratia*, 1680-1684? (A, 6, 4 B, pp. 1455-1459 = Grua, pp. 384-388), *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, II, 21, § 22: «Sarei propenso a credere invece che si può sospendere la propria scelta e che lo si fa sovente...» (Mugnai-Pasini, 2, p. 158); *Essais de Théodicée*, III, § 326 (Mugnai-Pasini, 3, p. 339).

³⁴⁰ *De Libertate et Gratia*, 1680-1684? (A, 6, 4 B, p. 1457; trad. mia).

³⁴¹ *De libertate a necessitate in eligendo* A, 6, 4 B, pp. 1455 (= Grua, p. 302). Nel 1710, la contraddizione è attenuata ma non risolta e Leibniz ci dice che «abbiamo sempre un sufficiente potere sulla nostra volontà, ma

Vi sono in realtà due diverse possibili soluzioni all'enigma che Leibniz si pone, senza risolverlo, in questo passo. Si può teorizzare che l'intelletto acquisisca *con il tempo* la capacità di dirigere l'attenzione attraverso i soliti meccanismi auto-costrittivi che Leibniz ipotizza – cioè attraverso le abitudini auto-imposte – e che possa farlo perché l'esperienza passata ha creato «inclinazioni» che fanno da contro-spinta rispetto all'inclinazione all'immediata realizzazione del desiderio. Il che non sarebbe altro che un modo complicato per formulare la banale verità che in genere siamo in grado di apprendere dall'esperienza e che questa ci insegna a tenere conto di dati di fatto che le passioni del momento ci indurrebbero altrimenti a trascurare. Leibniz sembra talora intendere l'indifferenza rispettiva in questo modo quando allude a una «arte obliqua» con la quale «mutiamo l'oggetto del pensiero sia per consiglio deliberato, sia per consuetudine a sminuire ciò che ci dà piacere»³⁴². Ma lo stesso passo prosegue indicando un'altra possibile soluzione, vale a dire che l'intelletto sia capace di sospendere il giudizio in quanto è già prevalentemente attento a ciò che è *in se stesso* razionale. In questo caso, però, si tratta di un'«attenzione» che non costituisce una dote naturale né una conquista artificiale, ma semplicemente il modo di manifestarsi di ciò che la teologia cristiana chiama con il nome di «Grazia»: «La Grazia ci aiuta in due modi, il primo è di dare luce all'intelletto, il secondo è di donare l'attenzione e di fissare la Mente perché non muti oggetto»³⁴³. Dal punto di vista di Leibniz, occorre concludere, un intelletto pratico compiutamente padrone della volontà non è tanto un oggetto della teoria della libertà umana, quanto piuttosto della teologia della Grazia. L'intelletto pratico, così come Leibniz lo concepisce, resta fissato in un ruolo mediano: utile strumento rispetto ai fini di questa vita, nonché veicolo *possibile* dell'illuminazione circa l'armonia del tutto.

Analoghi problemi si pongono per il caso inverso, quello dell'autonomia che la volontà acquisisce rispetto all'intelletto negli scritti del Leibniz maturo. In quale senso va intesa questa tesi? Vi sono scritti nei quali l'autonomia della volontà viene proclamata con formule che ricordano la tradizione volontaristica e sono sicuramente anti-compatibilistiche, come questa del 1680-1684:

non sempre ci viene in mente di adoperarlo» (*Essais de Théodicée*, III, § 327). Le difficoltà implicite nella tesi del potere dell'intelletto di sospendere l'azione sono rilevate anche da M. Mugnai, *Introduzione a Leibniz*, cit., pp. 227-237.

³⁴² A, 6, 4 B, p. 1457 = Grua, p. 388 (trad. mia). Nella *Teodicea*, Leibniz paragona il dominio di noi stessi al dominio di un principe sul suo stato, che spesso ha bisogno di «opportuni rinvii e deviazioni» (*Essais de Théodicée*, III, § 328: Mugnai-Pasini, 3, p. 340). La formula del governo indiretto dell'intelletto sulle passioni non è una novità, ma è comune alla tradizione aristotelica. La si trova anche in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, I, 81, 3.

³⁴³ *Ibidem*. La *reflexio* e la *attentio* sono, fin dalla *Confessio Philosophi* del 1672-1673, l'inizio della saggezza morale e consistono nella capacità di “dare ragione” del proprio agire (*dic cur hic*), di “cogliere il fine” (*respice finem!*). Per contro, la loro mancanza è “inizio della negata grazia” (A, 6, 3, p. 135 = Piro 1992, p. 47).

«Definisco libero ciò di cui non si può rendere altra ragione se non la volontà; non è infatti che si dia qualcosa senza ragione; ma qui la ragione è intrinseca alla volontà. E in ciò consiste la vera natura dello spontaneo...»³⁴⁴. Tuttavia, l'interpretazione di quest'autonomia non è, in genere, in termini così volontaristici. Il pensiero maturo di Leibniz mantiene sì la tesi che la volontà non segua *necessariamente* l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico, ma ne interpreta così l'autonomia:

Inoltre, non seguiamo sempre l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico, quando ci determiniamo a volere; invece seguiamo sempre, volendo, il risultato di tutte le inclinazioni che vengono sia dal lato delle ragioni sia da quello delle passioni, il che accade sovente senza un giudizio esplicito dell'intelletto³⁴⁵.

Il che sembrerebbe dare all'*indifferentia respectiva* ammessa da Leibniz un significato molto simile alla *indifferentia privativa* ammessa dai teologi rigidi compatibilisti. L'uomo può non seguire l'intelletto pratico, ma perché è suscettibile anche di cadere in passioni irrazionali. Anche altrove, la tesi viene discussa in termini che lasciano pensare che il riferimento sia soprattutto alla volontà debole discussa nei *Nouveaux Essais*:

Quanto al parallelo tra il rapporto dell'intelletto al vero e quello della volontà con il bene, bisogna sapere che una percezione chiara e distinta di una verità contiene in sé attualmente l'affermazione di tale verità; ed è così che l'intelletto ne è necessitato. Ma qualunque percezione si abbia del bene, lo sforzo di agire secondo il giudizio, che costituisce a mio avviso l'*essenza della volontà*, ne rimane distinto. Così, poiché occorre del tempo per portare questo sforzo al culmine, esso può venir sospeso e anche cambiato in base a una nuova percezione o inclinazione che vi si frappone e distrae lo spirito, facendogli addirittura formulare, talvolta, un giudizio contrario. Ciò fa sì che la nostra anima abbia tanti mezzi per resistere alla verità da lei conosciuta e che vi sia un tanto grande tragitto tra la mente e il cuore, soprattutto quando l'intelletto procede, in buona parte, soltanto con pensieri sordi, poco capaci di toccarci, come ho spiegato altrove. Perciò, il legame tra il giudizio e la volontà non è così necessario come si potrebbe pensare³⁴⁶.

Ma, se teniamo conto dell'inverso caso delle «ragioni inesplicabili», è presumibile che ciò che Leibniz intende dire sia leggermente più complesso di quel che appare. La volontà ha una composizione che tiene conto di «tutte» le inclinazioni, sia consapevoli che inconsapevoli, e questo – per quanto sia dotato spesso di effetti controproducenti – può essere vista anche come una necessità vitale e come una risorsa informativa. Ovviamente, questa tesi, pur ammettendo una funzione decisionale non dipendente in modo esclusivo dall'intelletto pratico, resta decisamente distante dalla concezione libero-arbitraristica della volontà libera.

³⁴⁴ *De libertate a necessitate in eligendo*, (A, 6; 4 B, p. 1453 = Grua, p. 300; trad. mia).

³⁴⁵ *Essais de Théodicée*, I, § 52 (Mugnai-Pasini, 3, p. 140).

³⁴⁶ *Essais de Théodicée*, III, § 311 (Mugnai-Pasini, 3, p. 330).

Questa rapida rassegna delle tesi che dovrebbero sostanziare la teoria dell'*indifferentia respectiva* sembrerebbe portarci alla conclusione che Leibniz non abbia fatto nessun passo che lo allontani dal compatibilismo libertà/necessità affermato in gioventù. In ultima istanza, si potrebbe dire, il problema di fondo resta il Principio di Ragion Sufficiente. Sostenere che la volontà è solo «inclinata» dall'intelletto ha senso se si afferma che l'esecuzione del giudizio pratico è *impedibile* da parte della volontà. Sostenere che le passioni «inclinano» ma non necessitano il giudizio pratico ha senso se si afferma che la traduzione del desiderio in progetto d'azione è *impedibile* da parte dell'intelletto. Leibniz acconsente chiaramente a queste tesi se prese *in sensu diviso*, cioè come verità generali. Ma, rispetto al singolo atto concreto, deve invece continuare a valere la logica della causa sufficiente e totale che impone di pensare che un fattore dotato di potere causale deve trovarsi di fronte un impedimento *de facto* (e dunque un'altra inclinazione di segno contrario) per non agire, altrimenti agisce sempre. Leibniz stesso è consapevole del conflitto tra queste due logiche. Negli *Essais de Théodicée*, subito dopo aver introdotto il motto *Astra inclinans, non necessitans*, vi aggiunge subito una specie di autocorrezione proclamando la sua fedeltà al modello della causalità totale:

...sebbene il caso non sia del tutto simile, in quanto l'evento al quale conducono gli astri (parlando come la gente comune, come se ci fosse qualche fondamento nell'astrologia) non si verifica sempre, mentre il partito verso il quale la volontà è più inclinata non manca mai di essere preso (...) quando si parla della più grande inclinazione della volontà, si parla del risultato di tutte le inclinazioni...³⁴⁷.

Vi è pertanto un solo senso concreto che si può dare a tutto il discorso sulla *inclinatio* ed è semplicemente che gli elementi che confluiscono nella determinazione della volontà sono talmente compositi che la loro sintesi può essere prodotta soltanto attraverso specifiche regole e dispositivi, essi stessi contingenti. La «massima» che «l'inclinazione prevalente ha sempre la meglio» è condizione perché le inclinazioni divengano *cause* delle azioni dell'automa immateriale, ma essa non costituisce una necessità logica, ma piuttosto un tipo di configurazione strutturale intrinseca all'automa stesso:

E quanto al legame delle cause con gli effetti, esso inclina soltanto l'agente libero senza necessitarlo, come abbiamo appena spiegato: così, tale legame non costituisce neppure una necessità ipotetica, se non aggiungendovi qualcosa dal di fuori, vale a dire questa massima stessa: che l'inclinazione prevalente ha sempre la meglio³⁴⁸.

Di per se, questa riduzione della vittoria dell'inclinazione prevalente a semplice «massima» sembrerebbe semplicemente assicurarci che sono possibili

³⁴⁷ *Essais de Théodicée*, I, § 43 (Mugnai-Pasini, 3, p. 135).

³⁴⁸ *Essais de Théodicée*, I, § 53 (Mugnai-Pasini, 3, p. 141).

anche dei mondi composti da individui incapaci di prendere decisioni o che le prendono in modi per noi inimmaginabili. Ma ciò che Leibniz intende dire è che le normali prestazioni degli individui agenti implicano una molteplicità di meccanismi differenti e che, se il loro coordinamento genera risultati spesso imperfetti, è anche garanzia di ricchezza di possibilità. Che si tratti di meccanismi fissati fin dall'inizio dei tempi e che il loro intreccio sia programmato rigorosamente da Dio – senza cioè che vi entri quello che noi chiamiamo «evoluzione» in senso naturale e culturale – è ovviamente il limite di fondo di tutto il discorso.

Quest'uso del concetto di «inclinazione» non è quello presente nella tradizione. È probabile che il Leibniz della *Teodicea* interpreti il concetto soprattutto alla luce della sua dottrina dell'«analiticità infinita» degli enunciati contingenti, sulla quale dovremo tornare ancora nel prossimo capitolo. Tra le poche affermazioni perspicue su questo concetto, vi è infatti questo passaggio di una lettera dei primi del '700: «...vi è la stessa proporzione tra necessità e inclinazione di quella che si dà nell'Analisi dei Matematici tra l'equazione esatta e i limiti che danno un'approssimazione»³⁴⁹. Nell'opera del 1710, però, quest'analogia non compare e ciò rende meno perspicuo il suo uso del termine.

Chiarissima è invece la strategia presente nel testo leibniziano. Si tratta non solo di sottrarsi all'alternativa tra *necessitatio* e *arbitrium indifferentiae*, ma di fare cadere entrambi i poli dell'alternativa nel vuoto. Vediamo di riassumere in breve i punti salienti della sua risposta alla questione della *libertas a necessitate*.

Lo schema delle argomentazioni implicite nella dottrina dell'*indifferentia voluntatis* come unica garanzia contro la *libertas a necessitate* è abbastanza semplice. Il punto nodale è nell'assunzione che sia possibile (e nociva per la libertà) la *necessitatio* dell'effetto da parte della causa³⁵⁰. A partire di qui, l'argomentazione procede così:

- (1) esistono atti liberi, cioè non necessitati;
- (2) la contingenza logica (cioè la non-necessità della relazione soggetto-predicato) non è incompatibile con la necessitazione causale;

³⁴⁹ *Conversation sur la liberté et le destin*, 1699-1703 (Grua, p. 479).

³⁵⁰ Su questo punto, Molina è chiarissimo: Dopo aver correttamente definito la contingenza logica come non-necessità dell'inerenza soggetto-predicato, egli aggiunge: «Contingentia hoc modo sumpta non excludit fatalem necessitatem», spiegando: «Si namque agentia omnia agerent necessitate naturae, procul dubio singula, quae eveniunt, quamvis spectatis extremorum naturis, nihil pugnaret aliter evenire, comparatione tamen causarum, prout dispositae et constitutae sunt in hoc universo, fatales quadam atque infallibiles necessitate eo modo evenirent, quo re ipsa eveniunt (...)». Per Molina, dunque, un universo reso prevedibile attraverso la successione delle cause è governato da una «extrinseca necessitas» che è altrettanto pericolosa per la libertà quanto la «necessitas ex naturis extremorum». Indubbiamente, Molina avrebbe interpretato il modello leibniziano come un modello necessitarista. Cfr L. de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Olyssiponae 1588, disp. 45 (p. 282).

- (3) la libertà è incompatibile con la necessitazione causale;
- (4) dunque, deve esistere una forma di contingenza *diversa* dalla contingenza logica e questa è l'*indifferentia* che è propria degli atti di volontà.

Lo schema del ragionamento condotto da Leibniz nella *Teodicea* può essere ricostruito così:

- (1) esistono atti liberi, cioè non necessitati;
- (2) esiste *un solo senso* lecito delle parole «contingenza» o «indifferenza» ed è quello *logico*: la non-necessità della relazione soggetto-predicato (ovvero la possibilità ideale dello stato di cose alternativo a quello dato)³⁵¹;
- (3) se lo stato di cose alternativo resta *possibile*, un dato stato di cose o un atto non è *necessitato* ma semplicemente *inclinato* dalle sue cause e resta perciò contingente;
- (4) gli stati di cose alternativi a quelli che si verificano restano sempre *possibili* quando i nessi causali che determinano gli avvenimenti effettivi dipendono da *leggi* (o «massime») contingenti.

Date queste premesse, ne può derivare l'ulteriore approfondimento:

- (5) un atto spontaneo, cioè spiegato dalla «natura» stessa dell'ente che lo compie, è esente da coazione;
- (6) se la natura di quell'ente è fabbricata in modo tale da includere leggi contingenti, la (3) e la (4) implicano che gli atti che ne derivano siano contingenti o liberi dalla necessità;
- (7) le azioni spontanee di *tutti* gli automi naturali adempiono dunque già a *tutte* le condizioni modali della libertà: esenzione da coazione e da necessità;
- (8) dunque la differenza tra l'atto libero e l'atto non-libero sta semplicemente nel fatto che il primo è *deliberato* ed effetto dell'*intelligenza*.

Perché il discorso leibniziano sia pienamente intelligibile, dobbiamo supporre che qui per «leggi contingenti» vadano intese fundamentalmente quelle che regolano la vita degli automi immateriali, ma ciò è già stabilito da (6) ed è d'altronde conforme alla tesi leibniziana che le leggi contingenti di cui discute la

³⁵¹ Il passo decisivo di tutta l'argomentazione di Leibniz sull'indifferenza è in realtà questo: «Io non ammetto dunque l'indifferenza che in un senso, che le attribuisce il medesimo significato di contingenza o non-necessità» (*Essais de Théodicée*, III, 303: Mugnai-Pasini, 3, p. 326). Ammesso questo, tutta la posizione leibniziana ne discende con chiarezza.

fisica siano soltanto manifestazioni fenomeniche di quelle inscritte nelle «Forme Sostanziali» o «Entelechie».

Come si vede, Leibniz non si è allontanato di molto dai suoi predecessori «compatibilisti». Invece di modificare le caratteristiche modali dell'atto libero umano, allo scopo di differenziarlo dai fenomeni di spontaneità presenti anche nel mondo naturale (le solite pecore che vanno al pascolo spontaneamente, per capirci), egli sostiene che anche questi ultimi sono, in un qualche senso, liberi dalla «necessità». Egli rende sì molto più articolati e fluidi i rapporti tra le «facoltà» dell'uomo di quanto non prevedesse l'intellettualismo tradizionale, allo scopo di spiegare le molteplici possibilità di motivazione dell'azione umana. Ma egli continua anche a sostenere che, tolte l'autocoscienza e la ragione, che lo rendono immagine di Dio, l'uomo non ha caratteri emergenziali rispetto alla restante natura. Le sue variabilità e complessità sembrerebbero meglio derivabili in termini di storia naturale del genere umano – prospettiva alla quale Leibniz si avvicina almeno in un caso, quello delle lingue e della loro storia –, che in termini di una indeterminatezza situata all'interno del singolo uomo.

Ovviamente, un teologo «molinista» avrebbe una risposta molto semplice dalla sua parte. Egli osserverebbe che Leibniz ha cambiato le carte in tavola. È vero che nessun evento naturale è «necessario» come un teorema di matematica, ma si accorda in genere che le cause seconde, in quanto la loro efficacia è fondata sulla volontà stabile e certa di Dio, *necessitino* i causati. Per sostenere il contrario, Leibniz avrebbe bisogno di: (i) di un cosmo di tipo aristotelico, nel quale l'impedibilità del passaggio causa-effetto resta possibile³⁵²; o di (ii) un Dio imperscrutabile che agisce *de potentia absoluta* come quello di Duns Scoto. In breve, avrebbe bisogno di rendere l'effetto non completamente determinabile a partire dalla causa o, al contrario, di rendere la causa non completamente determinata a dare luogo *proprio* a quell'effetto. Ma l'universo leibniziano è (i) rigorosamente strutturato sull'esclusione dell'accidentale e del fortuito, come esige il Principio di Ragion Sufficiente; nonché (ii) creato da un Dio saggio che non si sottrarrà mai agli obblighi che ha preso. Sembra dunque che non si sia fatto altro che cambiare nome alla *necessitatio*, ribadendo in modi più subdoli il compatibilismo libertà/necessità.

In effetti, questa risposta colpisce un punto debole dello schema leibniziano. Quest'ultimo fa sempre riferimento a una definizione *logica* della contingenza in termini di non-analiticità o di dipendenza da premesse non

³⁵² Nella tradizione tomistica la tesi che le relazioni causali fossero necessarie solo *ex hypothesi* rinvia infatti alla categoria di impedibilità. Si veda per esempio questo passo di Gregorio di Valencia che Leibniz legge in Twisse: «Effectum autem contingens sequitur certo ex causa contingente proxime determinata, non quidem ex necessitate absoluta, sed necessitate quadam ex hypothesi, id est posito quod causa proxime jam ad illud determinetur, et per nullam aliam causam impediatur.» (Grua, p. 353). Dio sicuramente conosce già in anticipo se la causa sarà impedita o meno, ma questo resta un fatto in se stesso accidentale.

analitiche. Ma, proprio per questo motivo, esso appare sistematicamente ambiguo, quando come questione di fondo si ponga quella dell'applicabilità delle categorie modali al tempo. È *ancora* possibile uno stato alternativo rispetto a quello implicato in una data causa, quando questa è già posta? Se Dio stabilisse un mondo nel quale tutto è rigorosamente concatenato, sarebbero ancora contingenti gli eventi, *dopo* la sua decisione?

In realtà, Leibniz ha una risposta implicita a questa domanda ed è che è un errore usare la distinzione prima/dopo in riferimento alla deliberazione e alla scelta di Dio. Se l'universo è ricreato continuamente – con gli *éclats* o le *fulgurationes* del suo volere – l'universo dei possibili è sempre in atto e non scompare nel nulla *dopo* la creazione. Ma allora dobbiamo concluderne che il mondo è ancora indeterminato e suscettibile di modificazioni da parte di Dio, secondo uno schema volontaristico-radical? No, risponderebbe sicuramente Leibniz, perché anche la scelta divina del migliore dei mondi possibili è altrettanto eterna e un Dio che cambi parere è un assurdo. Ma la co-eternità di questi due momenti della vita divina ha un rilievo nell'analisi *logica* delle azioni e delle deliberazioni prese in questo mondo e trova anzi a questo livello una sua *espressione*. Il discorso non può dunque essere esaurito al livello della fisica dell'azione, bisogna tener conto della sua logica, per intendere il senso compiuto dell'alternativa che Leibniz cerca di costruire rispetto a Molina da un lato e a Hobbes d'altro lato.

Capitolo 2

Deliberazione umana e deliberazione divina

1. *Potentia refracta*

La questione del libero arbitrio e della necessità, che costituisce il filo conduttore di questo libro, non è una questione che concerne semplicemente la psicologia dell'azione. È anche – e per Leibniz forse soprattutto – una questione di ontologia dei rapporti virtuale/reale e di logica del mutamento.

Come abbiamo visto, la concezione tradizionale dell'azione – soprattutto di matrice aristotelica – assume che l'azione abbia il suo inizio (*arché*) nell'agente stesso e prende però compiutezza e definitività nel mondo comune. Il che implica un'asimmetria causale. Non appare lecito risalire causalmente aldilà dell'azione – le circostanze non debbono *spiegarla* completamente – perché altrimenti l'agente non ne sarebbe il punto di partenza. D'altro canto, l'azione è indubbiamente un processo causale e produce effetti nel mondo. Prendendo sul serio l'assunto che l'azione «inizi» qualcosa, si arriva a mettere l'azione in analogia con il miracolo, con un evento che irrompe dal di fuori nel mondo³⁵³. Se invece si enfatizza il fatto che l'azione costituisce un processo causale, si applica ad essa un modello di interpretazione che assume la possibilità di ricostruzione completa (se non di riproduzione tecnica) delle condizioni che hanno generato proprio *quella* azione.

È probabile che in questi paradossi siano contenuti soltanto confusioni tra livelli di analisi, tra «cause» e «ragioni». Ciò che ci interessa è però il fatto che, in questi paradossi, entra anche il rapporto con il «possibile». A una causa noi normalmente chiediamo di spiegare perché si è *realizzato* uno stato di cose. Nel caso delle azioni, il problema è diverso. Che si diano alternative è – da Aristotele in poi – la condizione per considerare il comportamento di un essere umano come un'azione ed è a partire dalla selezione effettuata che l'azione viene valutata. È ampiamente lecito supporre che questa differenziazione concettuale abbia un'origine eminentemente pratica. Si deve essere scoperto presto che era una strategia pagante punire determinati individui umani per ciò che *non* avevano fatto (per le deviazioni dalle norme accettate). Il che però ha lasciato come traccia una differenza concettuale. Valutare un'azione implica non soltanto partire dal fine intenzionato ma supporre che quel fine sia intenzionato *selettivamente*. Un'applicazione del modello dell'azione umana – anche nel

³⁵³ Come avviene per esempio nell'analisi fenomenologica dell'azione di Hannah Arendt. Cfr H. Arendt, *The Human Condition* (1958), tr. it. *Vita activa*, a c. di A. Dal Lago, Milano, Bompiani.

senso di semplice azione tecnica, come l'opera del vasaio – a eventi naturali implica l'ammissione che esistano in natura delle «potenze» (*dynameis* in senso aristotelico) rispetto alle quali il principio agente opera una selezione.

Per contro, partendo dal fatto che l'azione costituisce un evento reale, si può enfatizzare il fatto che solo precedenti eventi altrettanto reali possono intervenire nella sua spiegazione. Assolutizzando questa concezione eliminativa rispetto ai possibili, arriviamo al risultato contro-intuitivo che la nave di Aristotele non ha *mai* corso il rischio di affondare, dal momento che è sempre stato vero che non sarebbe affondata. Questo è ciò che Leibniz chiama giustamente il «sofisma della ragione pigra», richiamandosi ai dibattiti antichi sul tema, che gli erano noti soprattutto attraverso il *De Fato* di Cicerone³⁵⁴. Non perché non ammettesse che Dio vede la conclusione, ovvero il non-affondamento della nave e che quindi quest'ultimo è già vero oggi. Ma Leibniz vede correttamente che la conclusione ha come mezzi necessari (*conditiones sine qua non*) gli agenti e, a loro volta, questi sono mossi dal richio di annegare, cioè dai loro giudizi sul possibile.

Ma a che cosa si *riferiscono* questi giudizi? La possibilità di affondare non è un oggetto reale che causi qualcosa, è semplicemente un contenuto intenzionale. Eppure è a questo contenuto intenzionale che ci riferiamo per rendere intelligibile l'azione e magari per darne una valutazione tecnica (nulla esclude che abbiano calcolato male e abbiano gettato la merce senza motivo) o morale. È a partire da questo dilemma che Leibniz si pone il problema della natura delle azioni e del modo in cui esse siano intelligibili.

La peculiarità della metafisica di Leibniz è di essere al tempo stesso olisticamente deterministica e altrettanto olisticamente teleologica. È olisticamente deterministica in base al Principio di Ragion Sufficiente che afferma la possibilità di una ricostruibilità completa di ogni evento in termini di precedenti reali ed effettivi. Ma è anche olisticamente teleologica, perché per Leibniz la ricerca delle cause stesse presuppone il Principio di Perfezione il quale ci dice che tutte le leggi che regolano i nessi causali sono state stabilite da Dio *in funzione* della selezione tra i possibili. Come abbiamo visto nel secondo capitolo, questa intersezione tra epistemologia e teologia non è casuale né infeconda. Si tratta semplicemente del modo in cui Leibniz legittima in epistemologia l'uso di strumenti come il ragionamento basato su controfattuali o il confronto tra diverse possibilità in ordine alla loro «probabilità» – nonché di alcuni assunti teleologici generici come, ad esempio, «la natura sceglie le vie più semplici», che beninteso vanno usati solo come strumenti di ricerca e non come «cause» vere e proprie. Potremmo dire che Leibniz interpreta in questo senso teologico la sua scoperta che anche la ricerca scientifica presuppone scelte e

³⁵⁴ Leibniz ne discute fin dallo scritto del 1670 *Vom Allmacht und Allwissenheit Gottes* (A, 6, 1, p. 543) e nella *Confessio Philosophi* (A, 6, 3, pp. 129-130).

decisioni almeno sui criteri euristici usati.

All'equilibrio stabilito da Leibniz tra olismo deterministico e olismo teleologico, sembra essere essenziale il postulato che si diano sì *logicamente* possibilità alternative ma non *potenzialità* indeterminate presenti in questo mondo. Il che è quanto rende difficile comprendere come Leibniz abbia concepito la deliberazione *umana*, della quale discute molto meno di quanto non faccia per quella divina³⁵⁵. Che succede quando *io* delibero su *mie* possibilità alternative?

Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che la soluzione è semplice. Basta considerare la deliberazione come l'esatto analogo di un ragionamento controfattuale finalizzato a scoprire quali cause operino in natura. Quando mi rappresento una *mia* possibilità di azione e decido di non realizzarla, semplicemente sto esplorando un mondo possibile nel quale un *altro* individuo realizza quell'azione e ne sto traendo la conclusione che quello *non sono io*. In altri termini, possiamo pensare che la dottrina dei possibili contenuti nell'intelletto divino risolva anche il problema posto dall'apparente indeterminatezza del soggetto umano prima della decisione finale. Penso a un individuo che realizza un'azione che mi è possibile e piacevole e qualcosa in me mi avverte che *quello sono io*. Così come il filosofo naturale scopre le leggi del regno di Dio, così l'individuo che delibera scopre l'identità che Dio gli ha dato o le leggi alle quali la sua identità risponde. Per farlo, ha bisogno di riferirsi ad altri mondi possibili, ma questo – come abbiamo visto – avviene anche in altri processi cognitivi. Non c'è bisogno di postulare una *potentia ad alterutrum* posta nell'individuo stesso. Le possibilità alle quali egli si riferisce prima di arrivare all'azione non sono *sue*, sono di *altri* individui possibili (cioè sono semplicemente concetti, non realtà) e dunque sono al limite espressioni della sola *potentia* di Dio. L'individuo è cognitivamente indeterminato, ma non lo è realmente. Ha solo bisogno di scoprire quale sia la legge interna che lo determina.

Il prezzo da pagare ipotizzando che Leibniz abbia risolto così il dilemma «che cosa succede quando *io* delibero» è che la deliberazione sembra diventare una ricapitolazione di decisioni già prese, un accertamento di esse, cosa che sembra ovvia in fisica ma non ci sembra ovvia in filosofia morale³⁵⁶. Dovremmo ipotizzare cioè che l'universo teorico leibniziano sia un modello a scatole cinesi, nel quale Dio delibera e sceglie il migliore dei mondi possibili, il mondo è automaticamente predisposto a seguire il piano divino, ma nel piano divino è

³⁵⁵ Tra le eccezioni, L. Frankel, *Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency* (1984), ora in Woolhouse, 4, pp. 284-302; D. Blumenfeld, *Freedom, Contingency, and Things Possible in Themselves* (1988), in Woolhouse, 4, pp. 303-322.

³⁵⁶ Ogni deliberazione sarebbe un analogo parziale del viaggio che Teodoro nella *Teodicea* compie tra i mondi possibili, per poi scoprire che il nostro è il migliore. Cfr *Essais de Théodicée*, III, 414-417 (Mugnai-Pasini, 3, pp. 394-398).

anche compreso che si diano «menti» autocoscienti le quali ricapitolano in parte quello stesso processo deliberativo. Anzi, che lo ricapitolino accentuandone i lati conflittuali perché la mente che è in disaccordo con ciò che è ovvero che intenziona sistematicamente un mondo possibile diverso da quello che vi è di fatto è «nemica di Dio» e si oppone all'ordine ottimale delle cose, mentre quella che vi acconsente è «amica di Dio»³⁵⁷. Sembra una moltiplicazione gratuita.

In realtà, non è gratuita se partiamo dalla concezione leibniziana della creazione continua del mondo, che impone che la produzione di ogni evento sia interpretabile come una nuova decisione sullo stato del mondo. Potremmo dire che la deliberazione consapevole è semplicemente il modo più elevato di «espressione» della traccia che il processo deliberativo divino lascia in ogni cosa. Partendo di qui, occorre osservare che anche i rapporti leibniziani con il concetto di *potentia* sono più complicati di quanto non appaia a prima vista. È vero che vengono eliminate semplicemente le facoltà indeterminate e le «potenze nude». Ma, d'altro canto, viene a costituirsi invece la *dynamis* intesa come «Forza attiva» che è concepita come punto intermedio tra la mera possibilità e l'atto ovvero come «tendenza»:

La forza attiva, infatti, differisce dalla potenza nuda comunemente nota nelle scuole, perché la potenza attiva degli scolastici, o la facoltà, non è altro che la possibilità prossima di agire, che tuttavia abbisogna di un'eccitazione estranea e come di uno stimolo per essere trasferita in atto. Invece la forza attiva contiene un atto, o entelécheia, è intermedia tra la facoltà di agire e l'azione, e implica lo sforzo; e così è posta in operazione di per sé, né ha bisogno di ausili, ma solo dell'eliminazione dell'impedimento. Lo si può illustrare con l'esempio di un grave sospeso che tende la fune che lo tiene sollevato, oppure di un arco teso³⁵⁸.

Di per se, questa nozione di potenza sembrerebbe avere un interesse soltanto per la nuova scienza inventata da Leibniz, la Dinamica. Ma il fatto che Leibniz ne discuta anche in un saggio sulla «filosofia prima», quale è quello che abbiamo citato, implica che il tema ha per Leibniz un significato più esteso. Vediamo di stabilire quale.

Abbiamo incontrato nel capitolo precedente l'impressionante metafora dell'anima che sceglie come liquido sottoposto a forze di pressione e che sgorga dove può. Questo esempio deve essere stato molto significativo per Leibniz perché, ben trentatré anni prima della *Teodicea*, lo troviamo già all'opera in un tentativo di dimostrazione *a posteriori* della tesi che Dio forma i mondi attuali per selezione dei mondi possibili:

Si può dimostrare in questo modo egregio che Dio intende non solo tutto ciò che è e che sarà,

³⁵⁷ Questo discrimine tra menti «contente» del mondo e dunque amiche di Dio e menti infelici e dunque nemiche di Dio è introdotto nella *Confessio Philosophi* (A, 6, 3, pp. 140-141) e ripreso talora anche in seguito.

³⁵⁸ *De Philosophiae primae emendatione et notione substantiae*, 1694 (Mugnai-Pasini, 1, p. 430 = GP, 4, p. 471).

ma anche tutti i possibili.

Sia dato un qualche liquido compresso che cerca di uscire. È manifesto da qui che tenterà sempre tutte le vie possibili, ma che avrà successo soltanto attraverso la via più facile tra tutte le possibili. Che le tenti tutte risulta dal fatto che, se gliene viene offerta una più comoda ancora, la coglie subito al volo; né in verità potrebbe scegliere la più comoda, se non facesse tentativi in ogni direzione nello stesso momento e non si determina la più comoda se non attraverso la comparazione tra tutte. Consta però che la natura è opera di Dio e che, se la natura tenta qualcosa, ciò non nasce se non dalla volontà di Dio, infatti di per se stessi i corpi non sono causa delle loro azioni, non essendo gli stessi aldilà del singolo momento³⁵⁹.

Si potrebbe dire che questo esempio sia uno dei primi esperimenti di una nozione di *potentia* che non collida con il principio di ragion sufficiente. Data una situazione di partenza, il processo di produzione di un determinato evento implica che *tutte* le potenzialità tendano a realizzarsi e che però le condizioni esterne di compossibilità (gli «impedimenti») selezionino quella che si realizzerà di fatto. Ogni corpo non solo *farebbe* ma *sta facendo* tutto ciò che può logicamente fare, solo che l'azione viene frenata dall'azione di altre forze. L'evento effettivo nasce da questo gioco di forze. Per rendere intelligibile l'evento, occorre dunque anche descrivere le possibilità che erano date *per se* a partire dalla situazione del corpo dato e stabilire perché sono state progressivamente eliminate: un modello molto simile a quello della scelta divina tra i possibili, in una variante *temporale*.

Nel *De Affectibus* del 1679, del quale abbiamo già rilevato l'importanza per la teoria leibniziana dell'azione, questa variante temporalizzata del modello della deliberazione divina viene ulteriormente approfondito. Il presupposto è che si dia un «*admirabilis transitus ad actum*» e cioè che l'assenza di impedimento è la ragione sufficiente per l'attuazione di una possibilità e che dunque tutto tende a realizzare tutte le possibilità che sono date: «Di quelle cose che, prese in se stesse (*per se spectata*) possono seguire da qualche altra cosa, presa in se stessa, e non si impediscono tra loro, si dà determinazione, vale a dire seguiranno dall'altra cosa presa in se stessa»³⁶⁰. Il principio della tendenza a esistere di tutto il compossibile viene così introdotto nella logica dell'azione, per ricostruire idealmente la serie delle tappe della generazione dell'azione. Solo i reciproci impedimenti posti dal vincolo della compossibilità generano il risultato effettivo.

Tutto ciò aiuta in larga parte a comprendere la funzione che il *topos* della deliberazione divina ha in Leibniz. Non si tratta solo di sancire la razionalità di Dio o quella del mondo. Si tratta anche di inventare uno statuto nuovo per il concetto di *potentia*. Nel mondo non possono darsi potenze inesprese e vaghe, ma possono sì darsi processi compositivi ricostruibili *solo* in termini logici di selezioni successive di possibilità. Partendo dallo stato *a* da cui seguono *b* e *c*, ma *c* trova l'impedimento esterno *d*, e allora si realizza *bd*, così che *c*, senza

³⁵⁹ *Demonstratio quod Deus omnia possibilia intelligit*, 1677? (A, 6, 4 B, p. 1353; trad. mia).

³⁶⁰ *De Affectibus*, 1679 (A, 6, 4 B, p. 1433).

esistere come stato di cose, esiste come requisito indispensabile della giustificazione logica di *bd* a partire da *a* che «agiva» sia in direzione di *b* che di *c*. Vi è una visibile traccia hobbesiana in questo modo di concepire la genesi degli eventi. Leibniz, come sappiamo, aveva colto fin dai primi anni l'interesse del rapporto tra potenza e atto stabilito dal concetto hobbesiano di *conatus*, attuazione effettiva di una potenza di moto, ma era rimasto impigliato nel tentativo di darne una formulazione istantanea e puntuale – cioè funzionale a risolvere anche il problema dell'individuazione – il che conduceva all'assurdità di uno *status mutationis*. Nella maturità, i singoli stati di attuazione di una data tendenza vengono considerati come momenti di un processo. Solo *logicamente* essi sono espressione di «possibilità non realizzate» poi impedito. Ma concepirli nella forma di possibilità *per se spectatae* è la condizione per rendere intelligibile l'evento. Corrispondentemente, la natura creata non possiede più potenzialità vaghe e dai risultati accidentali, ma può essere sicuramente vista come un insieme di forze compresse e che incessantemente tendono a modificare la situazione di partenza.

Ciò aiuta innanzitutto a comprendere alcuni punti abbastanza strani e poco indagati dell'ontologia leibniziana. In primo luogo, la teoria della *potentia refracta* di ogni creatura. A partire dal 1679, in una importante lettera a Erhard Weigel, nella quale viene annunciata quella che – retrospettivamente – potremmo chiamare l'avvenuta “chiusura” della monade, Leibniz afferma che, in ogni sostanza individuale vi è una «potenza infinita» che è «rifratta» (*refracta*), cioè compressa su se stessa, come avviene nel deliberare quando una considerazione ne elide un'altra³⁶¹. Che cos'è questa «potenza infinita rifratta»? Verrebbe da collegarla al tema dell'onniscienza confusa della percezione della monade, ma l'onniscienza confusa è una risorsa informativa non una compressione di potenza. Suggestivo che Leibniz stia pensando alla logica dell'azione elaborata pochi mesi prima nel *De Affectibus* e al modello delle possibilità *per se spectatae* che si elidono tra loro. Per confermare quest'ipotesi, dobbiamo spostarci a molti anni dopo.

Negli scritti dei tardi anni '90, l'ontologia di Leibniz diviene più complicata. In precedenza, avevamo il concetto completo che, come abbiamo visto include l'*essenza* dell'individuo ma anche tutto ciò che è necessario per spiegarne gli accadimenti contingenti, cioè l'*esistenza*. Negli scritti di questo periodo, sembra invece insinuarsi un ulteriore elemento, cioè la «natura» o i predicati «naturali» che sono esplicitamente definiti come un livello intermedio tra *essenza* ed *esistenza*:

...i filosofi, distinguendo così spesso tra ciò che riguarda l'*essenza* e ciò che concerne l'*esistenza*, rapportano all'*esistenza* tutto ciò che è *accidentale* o *contingente*. Assai spesso non si sa neppure se le

³⁶¹ Lettera a Erhard Weigel, settembre 1679 (A, 2, 1, p. 487).

proposizioni universali che non conosciamo che per esperienza non siano forse anch'esse accidentali: poiché la nostra esperienza è limitata. Allo stesso modo che in un paese in cui non vi fosse acqua gelata, questa proposizione: l'acqua è sempre in uno stato fluido, non risulterebbe essenziale e ce ne accorgeremmo recandoci in paesi più freddi. Tuttavia, si può prendere ciò che è *accidentale* in una maniera più ristretta, in modo che vi sia come un punto intermedio tra di esso e l'*essenziale*; e un tale punto intermedio è il *naturale*, vale a dire ciò che non appartiene necessariamente alla cosa, ma che nondimeno le conviene di per se, se nulla lo impedisce. Pertanto qualcuno potrebbe sostenere che in verità per l'acqua non è essenziale ma che, se non altro, è naturale essere fluida. Lo si potrebbe sostenere, dico, ma non è cosa dimostrata e potrebbe darsi che gli abitanti della Luna, se ve ne fossero, avessero argomenti per credere non meno fondata l'affermazione secondo cui è naturale per l'acqua essere ghiacciata. Vi sono altri casi tuttavia in cui il naturale è meno dubbio; un raggio di sole, per esempio, procede sempre in linea retta nel medesimo mezzo, a meno che accidentalmente non si incontri qualche superficie che lo rifletta³⁶².

In breve, il naturale sembrerebbe essere semplicemente un insieme di proprietà disposizionali. Di solito e nella maggior parte dei casi, quella cosa si comporta così. Anche in altri testi, a partire dal 1698, si ritrova la stessa distinzione e lo stesso senso di «naturale», nel senso di proprietà per lo più attribuibile a un dato soggetto. Ci è naturale morire, non ci è naturale il morire per un colpo di cannone. Leibniz si adegua qui a un uso di senso comune e anzi si scusa per la violenza da lui fatta al linguaggio comune usando il termine «natura» per indicare il concetto completo di individuo. Il «naturale» sembrerebbe dunque essere un concetto che coglie proprietà molto vaghe dell'oggetto, del tutto inassimilabili alla specificazione totale del concetto completo³⁶³.

Vi è però perlomeno un caso in cui Leibniz non soltanto riprende questa distinzione tra naturale, essenziale e esistenziale, ma fa il tentativo di inserirla all'interno della dottrina dei concetti completi:

L'essenza è il principio di ciò che alla cosa compete per se stessa. L'esistenza è il principio di ciò che alla cosa compete per accidente. E in questo senso si è soliti distinguere tra l'essenza delle cose e l'esistenza; ovvero tra l'idea della cosa e lo stato nel quale la si trova. Anche tra ciò che compete per sé vi è un qualche discrimine, vi è infatti ciò che non compete affatto necessariamente, ma compete tuttavia se nulla lo impedisce. E ciò non è né essenziale né del tutto accidentale e pertanto i giureconsulti sono soliti chiamare queste cose «naturali»; così si possono distinguere l'Essenza, principio dei predicati necessari; la Natura, principio di quelli competenti per sé; l'Esistenza principio

³⁶² *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, IV, 9 (Mugnai-Pasini, 2, p. 419).

³⁶³ «Il ne faut point confondre aussi ce que nous appellons naturel dans un sens ordinaire avec ce qui peut estre appellé naturel dans un sens plus metaphysique. Par exemple dans le sens ordinaire, il nous est naturel de mourir, mais il ne nous est point naturel de mourir d'un coup de canon; on appelle cela accidentel et violent et on a raison; aussi ne pretends-je point changer ce langage. Ainsi quand je dis que tout ce qui arrive à une substance peut estre jugé dans un certain sens luy estre naturel, ou estre une suite de sa nature individuelle, j'entends la nature complete qui comprend tout ce qui appartient à cet individu. Je l'entends donc dans un certain sens transcendant, suivant lequel la nature complete de chaque individu enveloppe tout ce qui luy arrive et tous les autres individus à cause de leur rapport entre eux, ce qui est vray, cet enveloppement estant conforme à la rigueur des expressions metaphysiques, quoyqu'il ne soit point consideré dans l'usage populaire.» (GP, 4, p. 572. Si tratta della risposta alle obiezioni mossegli da François Lamy). La distinzione è discussa ancora in GP, 4, p. 592.

di quelli accidentali <a margine: il concetto completo è principio di tutti>³⁶⁴.

Ma a quale titolo un insieme di disposizioni di così visibile genericità come l'insieme dei predicati «naturali» potrebbe essere incardinato nel concetto completo di un dato individuo? Tenendo conto dei temi della discussione di Leibniz con Lamy, si potrebbe dire che Leibniz sta cercando di spiegare come possano essere dedotte dall'essenza della sostanza individuale le determinazioni accidentali e temporali. Se ipotizziamo che le proprietà naturali implicino una tendenza ad agire in un determinato modo, le realizzazioni contingenti delle disposizioni naturali potranno essere in qualche modo considerate «naturali».

Vi è però un'ambiguità in quest'analisi. Leibniz infatti considera le proprietà disposizionali come portatrici di tendenze all'azione. La luce, normalmente, va in linea retta e, se viene ostacolata, vi sono segni della sua tendenza a continuare ad andare in linea retta. In questo caso, la disposizione ad andare in linea retta esprime – per usare una terminologia tradizionale – la *potentia activa* del suo soggetto. Al contempo, però, le disposizioni naturali sono modificabili e costantemente modificate dalle circostanze e ciò lascerebbe piuttosto pensare a una sorta di indeterminata *potentia passiva*: l'acqua può essere fluida o solida a seconda dei casi. A quale dei due modelli sta in realtà pensando Leibniz? È possibile che, in realtà, Leibniz non possa più tracciare una distinzione chiara tra i due concetti e che il modello della *potentia refracta* sia proprio un segno di questa indistinzione: tutte le potenzialità sono attive, ma non tutte possono realizzarsi direttamente.

È però possibile che Leibniz preveda una distinzione teorica tra i due casi e che intenda servirsi del concetto di disposizione naturale per risolvere l'enigma di quali siano le condizioni di verità per le espressioni nelle quali affermiamo che un dato individuo avrebbe potuto fare cose migliori se avesse avuto minori impedimenti o se avesse avuto occasioni che ne diminuissero gli impedimenti³⁶⁵. Alla luce della teoria dei concetti completi e della sua tesi che ogni accidente di

³⁶⁴ Riporto questo breve appunto, che non è ancora presente in alcuna edizione leibniziana (Leibniz-Handschriften, IV, 7 C, cc. 82). La somiglianza con i passi citati in precedenza farebbe pensare a una datazione del 1698 circa: «*Essentia* (cancellato: involvit) est principium eorum quae rei competunt per se./ *Existencia* est principium eorum quae rei competunt per accidens./ Atque hoc sensu solet distingui inter *essentiam* rerum atque *existentiam*; sive inter rei ideam et statum in quo reperitur./ In ipsis tamen per se competentibus est discrimen quoddam, sunt enim quae non quidem necessario, sed ita tamen competunt, si nihil obstat. Atque haec neque sunt essentialia, neque omnino sunt accidentalia, itaque ab ICTis solent vocari naturalia, itaque distingui posset *Essentiam* esse principium praedicatorum necessariorum; *Naturam* per se competentium; *Existenciam* principium accidentalium. (A margine: Conceptus completum est principium omnium)».

³⁶⁵ Questa è infatti l'unica soluzione che Leibniz ammette per l'interazione (apparente) positiva. È ripetutamente affermata l'impossibilità della comunicazione delle forze: «...apparirà dalle nostre meditazioni che la sostanza creata non riceve da un'altra sostanza la forza stessa di agire, ma soltanto i limiti o la determinazione del suo preesistente impeto o virtù di agire» (*De philosophiae primae emendatione, et de notione substantiae*: Mugnai-Pasini, 1, p. 430; GP, 4, p. 471). Perciò, l'unica modalità in cui una sostanza si rivela utile a un'altra è quando (per qualsiasi ragione) il suo agire è condizione per la rimozione di un impedimento alla già data tendenza ad agire dell'altro.

un individuo deriva dai predicati che lo costituiscono, una simile espressione apparirebbe semplicemente falsa. Ma, d'altro canto, ciò sembrerebbe rendere vana la distinzione tra proprietà essenziali e contingenti, che Leibniz invece conserva³⁶⁶. Nel 1695, egli sembra raggiungere un punto di equilibrio affermando che è logicamente un errore affermare che Pietro avrebbe potuto non peccare, se Pietro è definito dal suo concetto completo, ma che si tratta di un errore «excusabile». Infatti con il nome di Pietro si intende in questo caso un insieme rilevante di predicati che non include quelli che determinano il peccato, e l'asserto indica che l'individuo corrispondente a quest'insieme di predicati avrebbe potuto non peccare nelle condizioni di un altro mondo possibile. Leibniz non è convinto che, su queste basi, si possa sempre arrivare a una *decisio per se*, cioè a una conclusione logicamente convincente, dal momento che l'insieme così ottenuto potrebbe essere troppo indeterminato e richiedere dunque decreti divini diversi – e dunque, decisamente un *altro* Pietro – ma non esclude che la decisione sia possibile³⁶⁷. È presumibile che la discussione sulle disposizioni «naturali» serva anche a stabilire il fondamento di validità dei casi nei quali la *decisio per se* è possibile. La *ratio scibilitatis* dell'asserto «Pietro potrebbe fare quest'altra cosa» non è il fatto che in un altro mondo vi è un individuo che somiglia a Pietro, ma che in un altro mondo vi è un individuo che ha le disposizioni «naturali» di Pietro e che, sulla base di queste disposizioni, il mutare delle condizioni esterne basta a dare un altro corso all'azione.

Tutto ciò sembra rendere meno irto di scogli il rapporto tra la “fisica” e la “logica” della deliberazione umana. Sembra ovvio ipotizzare che le possibilità che rappresento a me stesse come «mie» possibilità di decisione sono quelle che derivano dalle mie disposizioni naturali e che la decisione che prenderò come mia sarà la più coerente di tutte con le mie disposizioni naturali, oltre che con la situazione data. Vi è però un'ulteriore domanda. La decisione sarà conforme alle mie disposizioni naturali primitive o sarà conforme alle disposizioni naturali così come si sono modificate *nel corso del tempo*? E qui l'ambivalenza del «naturale» leibniziano riemerge: *potentia activa* pura e semplice o *potentia activa* modellabile dalle circostanze e dunque, in ultima analisi, più somigliante alla *potentia passiva*?

³⁶⁶ Nel 1683, Leibniz si contraddice chiaramente sul caso della conoscenza di Dio di quello che avrebbero potuto fare gli abitanti di Keilah. Nel testo afferma che i keiliti possibili *non* sono gli stessi di quelli reali e in nota si contraddice affermando che sarebbero proprio gli stessi, dal momento che la loro essenza resta eguale e cambiano solo i predicati contingenti (A, 6, 4 B, p. 1789). Lo sottolinea M. Mugnai, *Introduzione a Leibniz*, Torino, Einaudi 2001, p. 202. Ipotizzerei però che, a partire dalla corrispondenza con Arnauld, Leibniz scelga sostanzialmente la prima soluzione e cerchi solo di spiegare perché, nel linguaggio comune, affermiamo che si tratti degli *stessi* individui – cioè di individui con la stessa natura.

³⁶⁷ «Sed excusabile tamen ut tunc nomine Petri intelligantur quae illis insunt, ex quibus non sequitur negatio, simul itemque ex toto universo subtrahenda omnia ex quibus non sequitur, et tunc aliquando fieri potest ut ex reliquis positis in universo sequatur decisio per se (...) Si nullum sit vinculum naturale seu consequentia ex reliquis positis, non potest sciri quid sit futurum, nisi ex Dei decreto secundum id quod optimum.» (Grua, p. 358).

In ultima istanza, mi sembra che Leibniz scelga la seconda linea e cioè che consideri la continuità con i propri precedenti stati come il fattore centrale nelle decisioni che prendiamo *de facto* e, dunque, anche il fattore costitutivo dell'individuazione. In ultima istanza, perché vi sono in Leibniz anche passi che vanno in una direzione del tutto diversa e che fanno della conformità di ogni nostra azione con le «disposizioni primitive» la radice stessa della libertà³⁶⁸. Ma, se la *Teodicea* può essere vista come la parola finale di Leibniz sull'argomento, questo testo afferma che le controparti di un dato individuo – nel nostro caso, Sesto Tarquinio – hanno vite *profondamente* diverse, addirittura antitetiche rispetto alla questione fondamentale della salvezza o della perdizione:

Te ne mostrerò alcuni, nei quali si troverà non esattamente il medesimo Sesto che hai visto (ciò non è possibile, egli porta sempre con sé quello che sarà) ma dei Sesti che gli si avvicinano, che avranno tutto quello che conosci già del vero Sesto, ma non tutto ciò che è già in lui, senza che egli ne abbia appercezione, né, di conseguenza, tutto ciò che gli capiterà in futuro. Troverai, in un mondo, un Sesto assai felice ed educato, in un altro un Sesto contento di una condizione mediocre, dei Sesti di ogni specie e di un'infinità di maniere³⁶⁹.

Si può facilmente riscontrare che questa scelta viene effettuata su precise basi teologiche. Se pensassimo infatti che il comportamento morale degli individui sia deducibile dalla loro «disposizioni primitive», dovremmo trarne la conseguenza che Giuda peccherà in ogni mondo possibile e che invece vi saranno altri che saranno buoni in ogni mondo possibile. La Grazia divina non farebbe altro che sancire la già data nobiltà inerente alla natura del singolo individuo. Ora, Leibniz considera con attenzione questa tesi della Grazia per i *praevisa merita* che era, in larga parte condivisa – in una versione più attenuata – anche nel mondo luterano. Ma, alla fine, la respinge inequivocabilmente e resta fermo alla predestinazione pura, distribuita sì secondo un piano razionale dal punto di vista di Dio, ma assolutamente gratuita rispetto agli individui:

...il piano generale dell'universo che Dio ha scelto per ragioni superiori, fa sì che gli uomini si trovino in differenti circostanze, e perciò coloro che ne incontrano di più favorevoli alla loro natura diverranno più facilmente i meno malvagi, i più virtuosi, i più felici, sempre però con l'assistenza delle impressioni della grazia interna che Dio vi unisce. Capita anche, talvolta, nel corso della vita umana, che una natura più eccellente riesca meno, per mancanza di cultura e di occasioni. Si può dire che gli uomini siano scelti e classificati non tanto a seconda della loro eccellenza, quanto secondo l'accordo che hanno col piano di Dio...³⁷⁰.

³⁶⁸ Cfr il *De dispositionibus internis* dei tardi anni '80 (Grua, p. 327): «Itaque dicendum est Mentis ipsas per se ex natura sua primitiva dissimiles esse inter se, contra quod natura vulgo putatur. Cuius rei etiam aliunde certa argumenta habeo promptu. Ut mens alia perfectior sit fortiorque ad resistendum externis. Radix libertatis est in dispositionibus primitivis. Instabis: queri te posse cur Deus tibi non plus virium dederit. Respondeo: si hoc fecisset, tu non esses, nam non te sed aliam creaturam produxisset.».

³⁶⁹ *Essais de Théodicée*, III, 414 (Mugnai-Pasini, 3, p. 396).

³⁷⁰ *Essais de Théodicée*, I, 105 (Mugnai-Pasini, 3, p. 175).

Come si vede, si danno disposizioni primitive diverse da individuo a individuo ma non sono particolarmente rilevanti per la felicità e la salvezza. Le disposizioni in base alle quali agiamo effettivamente sono in larga parte modellate dalla nostra storia. Certamente, ciò avviene non perché l'individuo sia un fuscello trascinato dagli eventi, ma soprattutto perché è troppo complesso. Essendo un insieme di forze compresse e che tendono a espandersi in ogni direzione, ha bisogno di fare riferimento a fattori contingenti per stabilire la propria continuità interna. Nondimeno, anche date per scontate tutte queste premesse, la conclusione di fondo alla quale Leibniz arriva nella *Teodicea* è sostanzialmente identica a quella alla quale era pervenuto nella *Confessio Philosophi*, opera nella quale si partiva da una dottrina dell'individuazione totalmente opposta a quella del Leibniz maturo. Lì si presupponevano delle anime-forme totalmente indeterminate le quali assumono un'individualità soltanto grazie alla partecipazione alla serie delle cose, mediata dalla posizione spaziale e temporale in cui l'anima si istanzia nel mondo. Paradossalmente, le conclusioni sull'identità individuale conseguite alla luce di questa ontologia «haecceitista», che privilegia per l'individuazione i predicati esistenziali a scapito di quelli essenziali, vengono mantenute anche nel periodo della maturità. Sesto Tarquinio non sarebbe se stesso se non *volesse* essere malvagio – Dio potrebbe cambiarne il volere soltanto distruggendone l'*identità* – ma, nondimeno, non è malvagio per essenza e anzi le sue disposizioni naturali potrebbero dare forma a migliori individui altrove. Il che genera il sospetto che la tendenza di Leibniz a una soluzione «super-essenzialistica» del problema dell'identità individuale non sia una proiezione di istanze logico-semantiche, magari adottate a scapito delle esigenze della teologia morale, ma che sia vero il contrario e che la semantica leibniziana potrebbe *anche* consentire soluzioni meno rigide sul tema dell'identità individuale e l'identificazione intra-mondi, ma a vietarlo sia proprio la teologia morale o, se vogliamo, la psicologia della volontà che Leibniz aveva conseguito già all'epoca del suo *PRS(1)*.

2. L'enigma della scelta divina

Vi è un altro tema-chiave nel confronto di Leibniz con il molinismo. È la questione della possibilità che il volere sia autocausale, cioè che la volontà si rivolga su se stessa e voglia il proprio stesso atto. La posizione assunta dal filosofo è in genere di notevole rigidità su questo punto. La volontà può prendere a oggetto un'*altra* volontà – quella che avrò domani e che oggi non vi è ancora – ma non può prendere a oggetto se stessa. La *reflexio* che il pensiero effettua su se stesso non può essere trasferita alla volontà:

Io dico dunque che la libertà di volere tutto ciò che si vorrebbe volere è una cosa impossibile. Perché se essa fosse possibile, andrebbe all'infinito: se mi si chiedesse perché voglio, e rispondessi che voglio volere, si avrebbe lo stesso diritto a domandarmi la ragione di questa seconda volontà, e se io ricorressi sempre a una nuova volontà di volere, la cosa non avrebbe mai fine e sarebbero necessarie delle volontà di volere numericamente infinite prima della volontà di agire...³⁷¹.

Bisogna rilevare che la posizione di Leibniz è notevolmente puritana, dal momento che fin dal Medioevo Guglielmo d'Alvernia o Guglielmo di Parigi aveva iniziato a definire la logica dell'uso *modale* del verbo volere, che ammette la possibilità di usi reiterati («voglio volere x »)³⁷². Ma essa sembra comandata dall'immagine della volontà come *conatus agendi*, come fatto innanzitutto fisico (moto, appetito), che deriva dalla tradizione aristotelico-scolastica. Una volontà che vuole se stessa non sarebbe un caso di *reflexio* (di autoriferimento) ma di autocausalità, con chiara violazione dei limiti del Principio di Ragion Sufficiente.

Ma proprio questo caso così chiaramente ben definito dall'antitesi con il Principio di Ragion Sufficiente diviene centrale nei testi nei quali iniziano a emergere i dubbi leibniziani sull'estensione del Principio di Ragion Sufficiente in riferimento all'Evento per eccellenza, cioè alla decisione di Dio di creare. In pratica, quando Leibniz inizia a porsi sul serio il problema della libertà di Dio. Ne abbiamo già discusso nelle conclusioni dei capitoli 2 e 3 della prima parte, ma dobbiamo aggiungere qualcosa su questo caso molto rilevante per Leibniz.

Esiste in Leibniz un esempio di scelta volontaria che costituisce l'opposto simmetrico del caso dell'*actio mixta*. E' quello di un «saggio» chiamato a fissare tre punti *qualunque* su un piano o a tracciare una linea *qualunque*³⁷³. Quale sarebbe la sua scelta in una situazione così indefinita e aperta? La risposta, dal punto di Leibniz, è evidente. Il saggio sceglierebbe ciò che è «in se stesso» più perfetto e pertanto fisserebbe tre punti atti a costruire un triangolo equilatero o, nell'altro caso, una linea retta. L'armonia o la perfezione equivale al desiderabile in se stesso ed è perciò l'unico oggetto che un saggio possa scegliere. Le risposte di Leibniz su questo punto sono inequivoche. Domandiamoci ora, se date tali premesse, la scelta effettuata dal saggio sia *necessaria*. Il saggio vuole *necessariamente* il meglio? Questa è la questione che domina gli scritti di teologia speculativa leibniziana degli anni '80.

³⁷¹ *Du franc arbitre*, 1678? (A, 6, 4 B, p. 1408). Cfr gli *Essais de Théodicée*, I, 51, che ripetono questo divieto: «noi vogliamo agire e non vogliamo volere; altrimenti potremmo anche dire che vogliamo avere la volontà di volere, e così via all'infinito.» (Mugnai-Pasini, 3, p. 140).

³⁷² Si veda ad esempio l'analisi proposta dal *De Virtutibus* di Guglielmo di Alvernia o di Parigi (+ 1249) in Guillelmus Alverniae, *Opera omnia*, Parisiis 1674, vol. I, p. 120. Leibniz scopre l'esistenza di questo testo non prima degli anni '90 e commenta il tentativo con scarsa simpatia («conatur prolixè demonstrare.....»: Grua, p. 360).

³⁷³ Per l'esempio del triangolo, cfr. *De necessitate eligendi optimum*, tardi anni '70 (A, 6, 4 B, pp. 1351-1352), ma l'esempio viene ripreso anche in altri saggi (per esempio in uno del 1689-90: A, 6, 4 B, p. 1664). Per l'esempio della linea retta, cfr. *Essais de Théodicée*, II, § 234 (Mugnai-Pasini, 3, p. 280).

Qui, l'analisi si complica o, per essere più esatti, si scinde in due linee che è difficile immaginare ricomposte del tutto. Nell'età del *PRS(I)*, la risposta è ovvia. Leibniz afferma che la scelta del saggio è necessaria, senza tracciare alcuna distinzione tra necessità «metafisica» e «necessità morale»: «Se la necessità che è nel saggio di scegliere l'ottimo togliesse la libertà, ne seguirebbe che nemmeno Dio agisce liberamente, quando sceglie il meglio tra più cose»³⁷⁴.

Le cose si modificano bruscamente dopo il 1680. È il già più volte citato opuscolo *De libertate a necessitate in eligendo* a segnalare la svolta, con la presa d'atto che alla «libertà dalla necessità metafisica» non si può rinunciare;

Che Dio faccia ciò che è più perfetto, non se ne può dare alcuna ragione, se non il fatto che lo vuole, ovvero perché questa è la prima volontà divina, scegliere ciò che è più perfetto. E lo vuole liberamente perché non si può trovare altra ragione del perché lo voglia al di fuori della volontà stessa. Definisco libero ciò di cui non si può dare altra ragione se non la volontà. Non si dà infatti nulla senza ragione, ma qui la ragione è intrinseca alla volontà stessa³⁷⁵.

Il che non vuol dire che la svolta sia senza resistenze. Sull'autoriferimento della volontà, per esempio, si trovano negli stessi anni soluzioni vistosamente antitetiche. Basti confrontare questi due passi, uno dei quali è del *De libertate a necessitate in eligendo* e un altro da un opuscolo dello stesso periodo e di lunghezza analoga, che si chiama *De libertate et necessitate*:

Dio vuole ciò che è più perfetto. Questa è l'origine del trapasso dalla possibilità all'esistenza di creature. Mi si chiederà se il contrario implichi contraddizione, cioè se è contraddittorio che Dio crei l'imperfetto. Dico che non implica contraddizione a meno che non sia già supposta la volontà di Dio. Dio infatti vuole volere scegliere ciò che è più perfetto e vuole la volontà di volerlo. E così all'infinito perché queste riflessioni all'infinito sono possibili a Dio, anche se non sono possibili per la creatura. In ciò consiste tutto l'arcano, che Dio non ha soltanto scelto di fare ciò che è più perfetto, ma ha anche scelto di sceglierlo³⁷⁶.

Dio non può volere volontariamente, altrimenti si darebbe volontà di volere e così via all'infinito. Ma bisogna invece dire che Dio vuole il meglio in virtù della sua natura. Mi si dirà: dunque vuole necessariamente. Rispondo con Sant'Agostino che quella necessità è una necessità beata³⁷⁷.

La differenza tra le due opzioni è abbastanza chiara. Nel secondo caso, il modello di riferimento è una «saggezza» considerata come attributo *essenziale* di Dio, dalla quale perciò *fluisce* la scelta del migliore dei mondi possibili. Nel

³⁷⁴ A, 6, 4 B, p. 1352. Cfr. anche (ma senza l'esempio del triangolo) il coevo *Deus nihil vult sine ratione* (A, 6, 4 B, pp.1388-1389).

³⁷⁵ *De libertate a necessitate in eligendo*, primi anni '80 (A, 6, 4 B, p. 1453; trad. mia). Questo testo è anche in Grua, pp. 299-302.

³⁷⁶ *De libertate a necessitate in eligendo*, (A, 6, 4 B, p. 1454; trad. mia).

³⁷⁷ *De libertate et necessitate* (A, 6, 4 B, p. 1447; trad. mia). Anche questo opuscolo si trova già in Grua, pp. 287-291.

primo caso, l'identità di saggio viene *assunta* dal soggetto agente, contestualmente alla scelta di fare il meglio. È evidente che questa soluzione è più adeguata all'immagine di Dio come sovrano del regno morale. Non è un caso che il *De libertate a necessitate in eligendo* identifica come «primo decreto libero» di Dio quello di rendersi amabile alle creature: «Dio ha stabilito creando di procurare la propria Gloria, ovvero che la sua saggezza fosse riconosciuta anche da altri (...) Questo è il primo dei decreti di Dio, posto il quale gli altri derivano per necessaria conseguenza»³⁷⁸. In altri termini, qui la saggezza è intesa come un attributo *morale*.

Si potrebbe pensare che Leibniz abbia scoperto che era impossibile pensare a un essere che compie un'azione senza ipotizzare un atto di assunzione dell'identità di agente e un contesto (almeno ideale) in cui questa identità viene assunta. Ma, va notato, la preoccupazione di Leibniz non è semplicemente quella di stabilire la natura morale della personalità di Dio. Se egli fa tanti sforzi per modificare la sua precedente posizione è perché continua ad essere tormentoso l'enigma dei possibili non attuati, dei quali si torna a discutere in quest'opuscolo:

La cosa migliore è affermare che vi è nelle Menti non soltanto libertà dalla coazione ma anche dalla necessità e anche se è certo e inevitabile che Dio scelga sempre il più perfetto o il veramente ottimo, ovvero ciò che è più utile per la sua gloria, e che gli uomini scelgono sempre ciò che a loro appare essere meglio, non è tuttavia necessario che sia così, altrimenti seguirebbe che non vi è nulla di possibile se non quello che viene creato di fatto, mentre tuttavia i possibili sono infiniti vale a dire sono tali tutte quelle cose che non implicano contraddizione e che non sono scelte da Dio³⁷⁹.

Insisto su questo opuscolo, perché esso pone ovviamente un problema di coerenza all'interno del discorso leibniziano. La tesi di una volontà autoreferenziale che «decreta di decretare» e pone se stessa sembra un modello decisamente poco leibniziano e visibilmente in urto con il Principio di Ragion Sufficiente e con l'anti-volontarismo teologico affermato in genere da Leibniz. A parte Rescher, la maggior parte degli interpreti ritiene che quest'opuscolo sia eccezionale nel contesto della speculazione leibniziana, anche se talora con rammarico³⁸⁰.

Ora, se è vero che l'ammissione della «volontà di volere» resta un

³⁷⁸ *De libertate a necessitate in eligendo* (A, 6, 4 B, p. 1453).

³⁷⁹ *Ibidem* (A, 6, 4 B, p. 1452).

³⁸⁰ La teoria della contingenza del *De libertate a necessitate in eligendo* è considerata come la migliore tra quelle provate da Leibniz da E. M. Curley, *The Root of Contingency* (1972), ora in Woolhouse, 1, pp. 187-207. N. Rescher fa il tentativo di coordinarla sistematicamente con il modello dell'infinita analiticità, che però ha una struttura diversa, come vedremo: N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Eglewood Cliffs N.J., Prentice-Hall 1967, p. 45. Per contro, R. M. Adams la considera come una strategia incoerente e non compatibile con la soluzione migliore adottata da Leibniz nella maturità che è quella dell'analiticità «infinita» dell'asserto che proprio *questo* è il migliore dei mondi possibili: R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York - Oxford, Oxford University Press 1994, pp. 36-42.

episodio abbastanza eccezionale, bisogna invece dire che altre tesi di quest'opuscolo restano caratterizzanti per un periodo relativamente lungo della metafisica leibniziana. L'idea che Dio scelga questo mondo dopo aver scelto con un «primo decreto libero» di agire sempre saggiamente (cioè dopo aver stabilito la propria identità morale) è chiaramente ribadita in un testo non minore come il *Discours de métaphysique* e ripresa in altri testi successivi degli anni '80³⁸¹. Sebbene prevalentemente presente nei testi di questo «periodo di mezzo», la teologia del Primo Decreto Libero si ritrova inoltre anche in testi molto tardi. Per esempio, la lettera a Des Bosses sulla monade solitaria (o la percezione inespessiva) riutilizza proprio questo schema di teologia speculativa, evidentemente perché il più contingentista di tutti quelli usati da Leibniz³⁸². Non si vuole dire che sia quello che Leibniz ama di più ed è probabile che gli ponga numerosi problemi, primo tra tutti la confusione tra teologia speculativa e teologia rivelata, tra filosofia e fede, che esso implica. Ma va considerato come uno degli schemi sui quali Leibniz lavora.

La teologia del Primo Decreto Libero serve a Leibniz non solo ad evitare la *libertas a necessitate*, ma ad inserire nel suo sistema quel rapporto strettissimo sussistente tra il *concetto* dell'individuo e i *decreti* liberi divini che viene tanto sottolineato negli anni intorno al *Discours de métaphysique*. Un altro testo che conferma l'importanza della teologia del Primo Decreto Libero è un opuscolo del 1685-1686 che si intitola *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae*. In esso, Leibniz, dopo aver esposto come vengono fabbricati i concetti completi mediante l'immissione in essi dei decreti liberi divini, ne conclude che vi sono diversi tipi di decreti divini: decreti inerenti agli individui (e al mondo) e decreti in base ai quali Dio approva l'esistenza di tali individui. Il lettore viene invitato a non meravigliarsi di questa «*reflexio* Decreti unius super alterum», perché ciò è possibile alla volontà divina³⁸³. Se i «decreti» si moltiplicano tanto è perché Leibniz è ormai convinto che le verità di fatto, quelle che implicano il tempo, non abbiano condizioni di verità indipendenti dai decreti divini. È la crescente distanza tra verità di ragione e verità di fatto provocato dal modello della «contingenza delle leggi» a spiegare perché Leibniz accetti, apparentemente di buon grado temi della tradizione volontaristica che finora aveva rifiutato.

Il terzo modello è quello dell'«analiticità infinita». Di per sé, questo modello non sembra avere rapporti diretti con i temi di teologia speculativa che abbiamo finora affrontato. L'analiticità infinita è in primo luogo una

³⁸¹ *Discours de métaphysique* § 13 (A, 6, 4 B, p. 1548 = Mugnai-Pasini, 1, p. 274): «..il primo decreto libero di Dio, che comporta di fare sempre ciò che è più perfetto...».

³⁸² Nella lettera a Des Bosses si afferma infatti che Dio: «decrevit omnia sapientissime agere», altrimenti avrebbe potuto creare anche un mondo con una sola monade (GP, 2, p. 496). Vedi capitolo 3 della parte I.

³⁸³ *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae...* (A, 6, 4 B, p. 1523). Il testo era già riportato, ma senza data, in Couturat, pp. 426-438.

caratteristica delle verità contingenti in quanto la connessione del predicato con il soggetto non può essere dimostrata, ma possono essere accertate in base a determinate regole di convergenza tra l'analisi che si fa del soggetto e quella che si fa del predicato³⁸⁴. Il tema viene sviluppato nei saggi di logica e di metafisica simultaneamente, con un insieme di analogie matematiche che contribuiscono al fascino del modello leibniziano ma ne rendono anche complessa l'intelligibilità in sede puramente logica e metafisica. Se dunque ne discutiamo qui è perché, a un certo punto, Leibniz si rese conto di poter usare il modello dell'analiticità infinita per dimostrare la contingenza del mondo anche *in assenza* del modello volontaristico del Libero Decreto divino, basandosi esclusivamente cioè sul fatto che l'asserto «*questo è il migliore dei mondi possibili*» non può essere dimostrato ed è dunque contingente perché la dimostrazione comporterebbe un numero finito di passi:

Infatti, se la definizione di proposizione necessaria è che se ne può dimostrare la verità con geometrico rigore, si può allora verificare che si possa dimostrare questa proposizione: *ogni verità è soltanto la verità ha la più forte ragione*, oppure questa: *Dio agisce sempre nel più saggio dei modi*; ma così non si potrà dimostrare questa proposizione: *la proposizione contingente A ha la più forte ragione o: la proposizione contingente A è conforme alla saggezza divina*. E così già ne deriva che la proposizione A non è necessaria. E perciò, anche se se concedesse che è necessario che Dio scelga il meglio, o che il meglio sia necessario, non ne seguirebbe tuttavia che ciò che viene scelto è necessario, perché non si dà alcuna dimostrazione che sia il meglio³⁸⁵.

Al livello del 1689-1690, è certo che Leibniz sviluppa quest'argomento come una risorsa dialettica, non come un progetto di sostituzione. Il celebre *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* integra le due soluzioni. È nel corso degli scritti degli anni '90 che la soluzione dell'analiticità infinita sembra iniziare ad avere funzioni effettivamente sostitutive rispetto al modello del Primo Decreto Libero. Una nota dei primi anni '90 contrappone le due proposizioni «Dio fa il meglio» e «A è il meglio» e stabilisce che soltanto la seconda è sicuramente non dimostrabile³⁸⁶. In altri frammenti, le due strategie si alternano. Si usa il lessico della teologia del Primo Decreto Libero, ma si afferma poi che la proposizione che Dio vuole il meglio è «indubitata», mentre

³⁸⁴ Cfr in particolare le *Generales Inquisitiones de Analysis Conceptuum et Veritatum*, § 65 (A, 6, 4 A, p. 760), 135-136 (A, 6, 4 A, pp. 776-777). Si noti che questo saggio di logica assume già che le verità contingenti non siano in nessun modo conoscibili dall'uomo se non per esperienza e che il modello dell'analiticità infinita sia solo una metafora per indicare il modo in cui le conosce Dio. Il che sembra denotare un forte mutamento di direzione del razionalismo leibniziano. Cfr su analisi infinita e evoluzione del pensiero leibniziano R. C. Sleigh, Jr., *Leibniz on the Two Great Principles of all our Reasonings* (1983), ora in Woolhouse, 1, pp. 31-57.

³⁸⁵ *De Contingentia*, 1689? (A, 6, 4 B, p. 1652; trad. mia).

³⁸⁶ «An hoc sequitur; necessaria est haec propositio: Deus facit optimum. Ergo id quod Deus facit est necessarium? Non valet consequentia. Quia conclusio sequitur partem debiliorem. at ut aliquid sit optimum non est demonstrabile (...) An potius dicemus nec hanc propositionem esse necessariam: «Deus facit optimum», sed tantum esse certam? Videtur optima prior sententia (...)» (Grua, p. 336). Anche una nota su Bayle del 1706, della quale vedremo l'importanza, inizia con la stessa argomentazione a favore della contingenza (Grua, p. 493).

la proposizione che questo sia il migliore dei mondi possibili è solo «certa ex eventu»³⁸⁷.

Perché questa evoluzione? Indubbiamente affermare che l'asserto «Dio sceglie il meglio» è necessario, ovvero deducibile dalla definizione di Dio come Ente Perfettissimo, permette di mettere l'approccio teleologico al riparo da contestazioni. La teologia del Primo Decreto Libero poneva invece su un terreno sostanzialmente di fede l'asserto che questo mondo sia il migliore possibile. Inoltre, la strategia di analisi «epistemica» della contingenza sembra senz'altro più coerente con il modello del «meccanismo metafisico» del conflitto tra i possibili, che viene ripreso costantemente negli scritti metafisici degli anni '90, in particolare nel *De rerum originatione radicali* del 1697. L'analisi epistemica sembra permettere di interpretare la contingenza del mondo partendo dal fatto che lo schema ottimale viene generato per mezzo di una *deliberazione ultra-complexa*, senza fare entrare in scena una *decisione originaria* e fondata soltanto su se stessa.

Non sono convinto tuttavia che la soluzione dell'analiticità infinita sia la soluzione leibniziana rispetto alla quale tutte le altre sono solo delle coperture. Gli scritti leibniziani sembrano invece saggiare una molteplicità di vie. Probabilmente, la teologia del Primo Decreto Libero si eclissò (non del tutto) per la stessa ragione per la quale anche la soluzione in termini di analiticità infinita diviene meno frequente a incontrarsi negli scritti dell'ultimo periodo³⁸⁸. Semplicemente, Leibniz stava saggiando un'ulteriore via. In una lunga osservazione su Bayle del 1706, Leibniz parte da una delle premesse dei sillogismi bayliani «Dio vuole necessariamente l'opera più degna della sua saggezza» e la discute a lungo. Dapprima le contrappone l'argomento della libertà di Dio e si risponde da solo che è contraddittorio pensare che Dio non scelga il meglio («...il implique dire que Dieu ne choisisse pas le meilleur»). Ecco dunque abbandonata la strategia del Primo Decreto Libero. Resta aperta la via fondata sulla contingenza (logica) dell'asserto che questo è il migliore dei mondi possibili. Ma vi è un impasse. Come qualificare modalmente l'atto con cui Dio sceglie proprio questo mondo? Leibniz prova a risolvere la questione mediante la distinzione tra modalità *de dicto* e modalità *de re*:

È necessario che Dio voglia il meglio, ma con volontà non necessaria e libera. Ovvero è necessario che Dio voglia il meglio, ma non che lo voglia necessariamente. È necessario che un contingente sia dotato di una verità determinata, ma di una determinazione non necessaria. È necessario che l'anima scelga ciò a cui lo inclina la ragione della scelta, ma con una scelta tuttavia non

³⁸⁷ Note sugli arminiani, 1695 circa (Grua, pp. 342-343).

³⁸⁸ Cfr R. M. Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, cit., pp. 20-22 che ne rileva la mancanza nella Teodicea, sospettando un'autocensura. Ma Mugnai rileva correttamente che Leibniz usa anche in questo periodo e anche in scritti pubblici il modello basato sull'analiticità infinita (M. Mugnai, *Introduzione a Leibniz*, cit., p. 198).

necessaria³⁸⁹.

È presumibile che l'ultimo schema leibniziano, quello della «necessità morale» sia in qualche modo posto da queste premesse. La sua applicazione nella *Teodicea* lo lascerebbe pensare. La *Teodicea* postula infatti che Dio crei liberamente il mondo e lo faccia a scopi autocomunicativi – come nella teologia del Primo Decreto Libero – ma che la sua volontà sia intrinsecamente accordata al bene e dunque all'intelletto. Di fronte a tutte le argomentazioni bayliane basate sulla necessità per Dio di fare qualche cosa, Leibniz risponde usando il termine «necessità morale». Sembrerebbe dunque che questo termine un pò *passépartout* serva soprattutto a veicolare un doppio livello di discorso. Partendo dal fatto che *a posteriori* sappiamo che il mondo esiste, questo fatto può essere attribuito agli intenti morali di Dio ed è libero e oggetto di decisione. Ma *a priori* sappiamo anche che l'avere una volontà buona è un attributo divino e Dio non potrebbe essere concepito se non come colui che ha una volontà buona³⁹⁰.

Che cosa si può derivare da queste complicate e non coerenti evoluzioni? Evidentemente, il problema di fondo è la convivenza tra un Dio pensato come soggetto di razionalità assoluta e come attore di quell'evento assoluto e indeducibile che è la creazione. Il presupposto sulla base del quale il Principio di Ragion Sufficiente era stato applicato alle scelte era un postulato di ricostruibilità completa delle scelte in base alle loro ragioni. Nella misura in cui questo postulato di ricostruibilità portava a rendere dipendenti le scelte divine dalla Essenza eterna di Dio, diventava però inverosimile assumere la contingenza del mondo. È per questo che Leibniz deve indebolire i presupposti della completezza della deduzione della scelta di Dio. L'alternativa di fondo era se porre all'inizio una decisione assoluta e non ulteriormente deducibile – il che però era semplicemente contraddire l'universalità del Principio di Ragione – o contare sulla complessità del processo stesso di generazione del mondo per affermare che la contingenza del mondo è fondata su una differenza tra *condizioni di decidibilità e completezza*. Vi sono determinate condizioni che rendono decidibile il conflitto tra i possibili, ma queste condizioni non sono se non regole di progressione che non conducono a un esito definitivo. Che *questo* sia il migliore dei mondi possibili non può essere stabilito in modo completo. Dio stesso «vede» la conclusione del processo. Dal momento che le sue ragioni

³⁸⁹ Note su Bayle (Grua, pp. 493-494; trad. mia).

³⁹⁰ Nella *Teodicea*, la «necessità morale» è usata intensivamente, senza che ne sia molto chiaro il senso modale. Cfr in particolare: «è per necessità morale che il più saggio è obbligato a scegliere il migliore» (*Essais de Théodicée*, II, § 230; Mugnai-Pasini, 3, p. 279). Il termine "necessità morale" viene dalla Scolastica moderna, in particolare dalle correnti gesuitiche post-molinistiche su cui ha proposto un attento studio S. Knebel, *Necessitas moralis ad optimum, Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*, in "Studia Leibnitiana", XXIII/1 (1991) e XXIII/3.

ci sono incomunicabili, esse valgono *come* una decisione.

Al contrario del modello del Primo Decreto Libero, il modello dell'analiticità infinita non postula un «inizio». Potrebbe funzionare anche semplicemente a partire dalla «tendenza a esistere» dei possibili, direttamente derivante dalla potenza eterna di Dio. Questo è il suo motivo di fascino, ma è anche la ragione per cui Leibniz non lo concepì come il suo argomento definitivo, ma semplicemente come l'argomento più rigoroso per convincere i «fatalisti».

3. Cause e ragioni

La teoria leibniziana della deliberazione e dell'azione umana e quella della deliberazione divina partono da poli opposti. Nel primo caso, si tratta di una deliberazione condizionata, definita in partenza dal modello della *actio mixta*, che viene – per dir così – tradotto in termini metafisici dalla concezione della sostanza individuale in termini di *potentia refracta*. La deliberazione divina, per contro, è una deliberazione assoluta che costituisce il vero e unico inizio della serie delle cose, l'evento assoluto dell'esistenza del mondo. Il suo problema è appunto di quale possa esserne la razionalità se la razionalità implica precise condizioni di decidibilità e l'evento assoluto sembra sottrarsi per definizione. Stabilendo che queste condizioni di decidibilità siano già date (nelle «idee») o nell'essenza divina, Leibniz avrebbe annullato l'evento stesso, cioè la contingenza. Stabilendo che le condizioni di decidibilità non c'erano, avrebbe liberato Dio dalla necessità ma anche la sua scelta dalla razionalità. Di qui derivano i problemi della teologia speculativa leibniziana.

Ciò che ci interessa adesso è quali siano i terreni di convergenza tra questi due discorsi così remoti l'uno rispetto all'altro. Da un certo punto di vista, il terreno di convergenza è ovvio. Tutto il sistema di Leibniz è costruito per identificare l'intelligenza cosciente di se stessa non solo come una normale attività umana, ma come un modo di partecipazione alla libertà divina. In quanto il suo pensiero coglie l'armonia o la disarmonia delle cose e in quanto il suo pensiero intenziona possibilità non attuate, l'uomo «esprime» o riflette o ricapitola la logica che ha presieduto alla formazione del mondo. Nella misura in cui la sua volontà è anche un atto di pensiero – un giudizio pratico, consapevole o inconsapevole – egli approva le scelte di Dio o ne prende le distanze. Il modo in cui Leibniz «risolve» il problema della libertà umana è fondamentalmente dato nei termini di questa concezione partecipativa della libertà. Qualunque siano le cause del mio volere – e ce ne sono senz'altro – il *fatto stesso* di avere una data volontà mi qualifica come individuo responsabile. Questo è un punto sul quale Leibniz insiste fin dalla *Confessio Philosophi*. Ciò

che Leibniz intende dire è che un qualunque atto del giudizio pratico costituisce un tassello per la costruzione di un mondo possibile, determina o definisce una regola. La volontà di Giuda presuppone l'intenzione di un mondo nel quale il tradire sia una strategia pagante. È tale qualifica pragmatica di *world-maker* che rende la mente autocosciente capace di essere «amica» o «nemica» di Dio e di essere degna di premio o di punizione³⁹¹. Anche se, nel sistema teologico di Leibniz, il premio o la punizione non vengono dall'alto, ma proprio dalla consapevolezza intima del consenso o del dissenso che la mia proposta ha rispetto alla «armonia del tutto» che percepisco confusamente.

Vi è dunque un livello dell'opera di Leibniz sul quale, per dir così, «i conti tornano» e la sua complessa e tortuosa impresa metafisica diviene una proposta di esperienza della libertà, senz'altro opposta a quella dei teorici dell'*indifferentia voluntatis*, ma non meno degna di nota e di futuro. Potremmo prendere per buone le assicurazioni leibniziane che l'intero suo insieme di idee è finalizzato a chiarire questa più esatta dislocazione della libertà rispetto a quella che la pone nell'attimo della volizione arbitraria, situandolo su una linea dritta che porta a Kant e all'idealismo moderno – sebbene, certamente, con un eccesso di teologia scolastica e di devozione.

Come si sarà capito, la lettura che si è dato fin qui di Leibniz mira a valorizzare soprattutto ciò che *resiste* a una simile lettura, senz'altro tutt'altro che impossibile. Ma ciò non perché vi sia in chi scrive un gusto della contestualizzazione di ogni testo e dell'individuazione delle fonti specifiche e degli avversari del momento. Credo che vi sia una lettura più stimolante.

Questa lettura parte da quella che si potrebbe chiamare la «de-intellettualizzazione» della deliberazione e della scelta. Di fronte alla psicologia molinistica fondata sull'isolamento della volontà e sulla concentrazione in essa della *potentia* l'alternativa era di ricostruire i moventi della volontà con un nuovo linguaggio, tale da rendere i processi pre-volizionali omogenei con il loro *output*. Hobbes scelse di descrivere la deliberazione come un processo fisico. Leibniz, pur sentendo profondamente il fascino del modello della composizione dei moti usato da Hobbes, lavorò contemporaneamente con un modello di matrice giuridica e un modello che traduceva idee della fisica nella psicologia, che è quello che incontriamo in testi come il *De Affectibus*. Il punto nodale è che i due livelli finirono per assumere simmetrie notevoli. Se l'intellettualismo del giovane Leibniz lo aveva portato a credere che le decisioni potessero essere ricostruite completamente come calcoli perfetti, la teologia speculativa della maturità mostra un – certamente tortuoso – cammino verso la scoperta dell'incompletezza strutturale della decisione. Mentre, per contro, la fisica della

³⁹¹ Sul fatto che la cattiva volontà è sufficiente a renderci colpevoli, cfr. A, 6, 3, pp. 137-138. Cfr. l'analisi molto acuta di questi passi di G. H. R. Parkinson, *Sufficient Reason and human freedom in the Confessio Philosophi*, in S. Brown, *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht, Kluwer 1999, pp. 199-222.

deliberazione umana accrebbe le sue complessità in misura parallela, aprendo delicati problemi come quello della razionalità implicita degli affetti. In certo modo, potremmo dire che questo teorico della razionalità olimpica e perfetta del Dio onnisciente fu anche uno dei primi esploratori dei domini della «razionalità imperfetta».

La profondità della modificazione può essere colta guardando ai punti di partenza e agli esiti. All'inizio troviamo ancora le quattro cause aristoteliche e il tentativo di ripensarle alla luce della logica delle condizioni necessarie e sufficienti. Alla fine troviamo molteplici universi di «ragioni» ivi comprese quelle «inesplicabili». Certo, li troviamo distribuiti tra diverse sfere, tra dottrina della scelta divina e teoria degli automi immateriali. Nell'economia del discorso leibniziano resta tutta la tensione tra Dio e l'uomo. Leibniz ha senz'altro costruito per l'uomo uno *status* di sostanza e di ente completo, ma si tratta di una sostanzialità complicata, se non difficile, e che richiede condizioni altamente improbabili e fortemente vincolanti che dipendono solo da Dio. Si è cercato qui di spiegarne il perché, partendo dalla percezione che il filosofo ebbe delle caratteristiche epistemologiche della scienza moderna e dalle modalità della sua ricezione dei temi antropologici della sua epoca. Si potrebbe dire che Leibniz definì la sua metafisica della sostanza come un'analisi delle condizioni di ideale prosecuzione all'infinito delle attività e prestazioni umane di conoscenza e di auto-perfezionamento, ma includendovi perciò anche le condizioni e i condizionamenti inevitabili per queste attività e dunque senza costruire – nonostante le apparenze – una metafisica ottimistica.