

PREFORMARE E PRESTABILIRE L'ARMONIA DELLA CITTÀ FELICE TRAMITE IL MECCANISMO A SCATTO DELL'ESISTENZA. ORGANISMO, UNIONE DI ANIMA E CORPO, E UNIVERSO VIVENTE IN G.W. LEIBNIZ

Gaetano Licata

Abstract *Performing and pre-establishing the harmony of the happy city through the click-mechanism of existence. Organism, union of soul and body and living universe in G.W. Leibniz.* The living organism is, with the soul that supports it, the focal point of Leibniz's thought; as a place of conjunction between matter and substantial form it is the nexus between matter, form/substance and God. Inspired by the technological innovations of his time, the philosopher from Hanover studies the organism in the form of a mechanism: clocks, weaving machines or mechanisms of another kind, based on the deterministic movements of gears, appeared then in Europe. The snap movement that characterizes the functioning of the machines determines also the coming into existence of the universe, shapes the proof of the existence of God and gives shape to the natural becoming. The organism, as a machine produced by the divine artifice, testifies to the supreme knowledge of the creator: only God, as omniscient, is capable of creating it. Leibniz's goal is always the community: nature itself, like any organism, is a city-state whose true formal atoms are monads, that is, souls, placed in a rigid hierarchy according to their degree of perfection. God and the community express a specific extreme finalism, which is represented by the other great principle of Leibniz's philosophy: the principle of happiness

Keywords: Organism, Monad, Spirit, Happy city, Harmony, Machine.

Abstract L'organismo vivente è, insieme all'anima che lo sorregge, il punto focale del pensiero di Leibniz; come luogo di congiunzione fra materia e forma sostanziale esso è il *nexus* fra materia, forma/sostanza e Dio. Ispirato dalle innovazioni tecnologiche della sua epoca, il filosofo di Hannover studia l'organismo sotto forma di meccanismo: orologi, macchine per la tessitura o meccanismi di altro genere, fondati sui movimenti deterministici degli ingranaggi, facevano allora la loro comparsa in Europa. Il movimento a scatto che caratterizza il funzionamento delle macchine determina anche il venire all'esistenza dell'universo, plasma la prova dell'esistenza di Dio e dà forma al divenire naturale. L'organismo, come macchina prodotta dall'artificio divino, testimonia la somma conoscenza del creatore: solo Dio, in quanto onnisciente, è capace di crearla. L'obiettivo di Leibniz è sempre la comunità: la natura stessa, come ogni organismo, è una città-stato i cui veri atomi formali sono monadi, cioè anime, poste in una rigida gerarchia secondo il loro grado di perfezione. Dio e la comunità esprimono un finalismo specifico estremo, che è rappresentato dall'altro grande principio della filosofia di Leibniz: il principio di felicità.

Parole chiave: Organismo, Monade, Spirito, Città felice, Armonia, Macchina.

1. Introduzione

L'obiettivo teorico della filosofia sistematica di Leibniz è la comunità: la natura stessa è una città-stato i cui veri atomi formali sono monadi, cioè anime, vite, poste sempre in una rigida gerarchia, secondo il loro grado di perfezione, precedenza e inclusione. Il vivente e il suo organismo sono sempre visti entro la corallità della comunità; ogni corpo è a sua volta una comunità di viventi, che ospita in sé un microcosmo di organismi (oltre a tutti gli organismi che discenderanno da lui nella storia), e si trova in una comunità di viventi, sin dall'inizio dei tempi. La comunità esprime di per sé un finalismo specifico, cui la gerarchia accenna, e che è rappresentato da un fondamentale e spesso trascurato principio della filosofia di Leibniz: il principio di felicità. Leibniz muove specifiche critiche a Hobbes, il quale sostiene che tutto è corpo: per il filosofo di Hannover gli "atomi"

spirituali, le monadi, sorreggono, plasmano e individuano le creature viventi²⁷⁵: esse sono simili a Dio e, come “uno” nel loro ambito, sono i puntelli viventi dell’armonia che pervade l’universo. Leibniz è assillato dalla prova dell’esistenza di Dio, e in particolare dalla versione modale dell’argomento ontologico. Fa continuo riferimento a prove *ex perfectione, ex pulchritudine, ex harmonia, ex mirabilis*. Queste prove non sono aspetti separati dal resto della speculazione etica, scientifica, giuridica, logica e matematica del tedesco. Nessun plesso di problemi, in Leibniz, è mai separato dagli altri; a guardare bene c’è sempre un filo argomentativo che collega tutto. Il filosofo di Hannover fa della prova di esistenza di Dio il campo d’azione specifico di uno dei principi metafisici fondamentali: il principio di ragion sufficiente. Nella relazione Dio-mondo sono coinvolti anche gli altri principi: il principio di economicità, il principio di identità e il principio di felicità. Come si vede in *Sull’origine radicale delle cose* (1697), la prova dell’esistenza di Dio è strettamente connessa al modo in cui l’universo viene creato e, di conseguenza, al modo in cui la natura tutta si sviluppa. Obiettivo di Leibniz è provare l’esistenza di un Dio che è somma di tutte le perfezioni, e così disciopare Dio della sofferenza umana. Apologeta del cristianesimo, protestante e teorico della grazia, fu comunque convinto assertore di un pieno libero arbitrio, perché senza libertà è impossibile concepire la responsabilità morale individuale. Avvocato di Dio nella *Teodicea*, intende sgombrare il campo dalle accuse rivolte a Dio di avere creato il male e la sofferenza: l’uomo è l’unico suscitatore del male, il progetto divino rende il male un espediente etico-esistenziale per condurre la comunità dei viventi ad un maggior grado di felicità.

Leibniz costruisce la sua metafisica e il suo sistema filosofico fondandosi sulle scienze sperimentali; questa circostanza, che oggi potrebbe apparire molto strana, dovrebbe invece essere considerata una importante insegnamento. La filosofia, a partire dalla rivoluzione scientifica e, più precisamente, dalle posizioni espresse da Kant nella *Critica della ragion pura*, ha cominciato a rifiutarsi di considerare come proprio il campo della scienza, ritiene quindi inutile impegnarsi nella ricerca scientifica, o, addirittura, teme di perdere la sua purezza. È questo è un atteggiamento profondamente errato, perché, come anche Leibniz insegna, l’oggetto della ricerca filosofica, ossia la verità, è del tutto identico a quello della ricerca scientifica.

2. Preformismo, germinazione e sviluppo

Nell’analisi del mondo fisico e della materia, preformismo e germinazione vengono coniugati con la legge geometrico-costruttiva dell’omotetia e dell’auto-similarità, e col meccanismo automatico dello sviluppo (*evolutio*): lo sviluppo è un far crescere, parzialmente automatico, ed un portare a pieno svolgimento un progetto che già nel suo inizio era ultimato in *nuce*: come da un embrione si sviluppa un corpo adulto la cui forma è già tutta involupata nell’embrione, e la cui crescita procede per gradi e precedenze gerarchiche, secondo regole precise. Gli spiriti, che rispetto alle altre monadi riescono ad elevarsi al di sopra della materia, costituiscono il fine esistenziale specifico della creazione divina: le vicende stesse della materia hanno come fine la felicità dei buoni e la punizione dei malvagi. Scrive Leibniz nel *Nuovo sistema della natura, della comunicazione delle sostanze e dell’unione esistente fra anima e corpo* (1695, 193b, § 5-6):

5. Io ritenevo, tuttavia, che con le altre forme o anime non dovessero andar confusi gli spiriti e l’anima ragionevole, che sono d’un ordine superiore, e hanno un grado incomparabilmente più

²⁷⁵ Leibniz nega l’esistenza degli atomi, intesi come parti indivisibili di materia, poiché crede nella suddivisione in atto e all’infinito della materia; le monadi, le anime dei viventi, essendo sostanze spirituali prive di materia, non sono divisibili e sono l’unica possibile causa di unità e di attività del corpo che vivificano. Per questa ragione ho chiamato le monadi «“atomi” spirituali»; ma le monadi sono la risposta di Leibniz al concetto di atomo, e alla funzione dell’atomo nelle concezioni filosofiche dei suoi contemporanei.

elevato di perfezione che quelle forme che, a mio parere, sono immerse dappertutto nella materia: rispetto alle quali sono come piccoli Iddii, fatti ad *immagine* di Dio, aventi in sé qualche raggio della luce divina. [...] Così gli spiriti hanno leggi particolari, che li pongono al di sopra delle vicende della materia per effetto dell'ordine stesso stabilito da Dio; e si può dire che tutto il resto del creato sia fatto per essi, poiché le stesse vicende della materia hanno per fine la felicità dei buoni e la punizione dei malvagi. 6. Le teorie sulla trasformazione dello Swammerdam, del Malpighi e del Leeuwenhoek, che sono i migliori osservatori del tempo nostro, sono qui venute in mio aiuto, e mi hanno indotto ad ammettere più facilmente che l'animale, o qualunque altra sostanza organizzata, non abbia affatto origine nel momento in cui noi crediamo, e che la sua generazione apparente non sia che uno sviluppo, una specie di accrescimento.

Jan Swammerdam (1637-1680) biologo ed entomologo, impiegò i primi rudimentali microscopi; descrisse le modalità attraverso cui lo sperma maschile feconda l'ovulo femminile; dimostrò che le varie fasi della vita di un insetto (uovo, larva, pupa, adulto) sono diversi stadi formali di una stessa struttura vivente. Swammerdam fu uno dei primi formulatori della teoria preformista, secondo la quale i "germi" (semi, uova o liquido seminale) sarebbero embrioni che contengono interamente preformato il corpo del futuro essere vivente: il corpo del vivente si svilupperebbe per mero "accrescimento". Fin dal sedicesimo secolo, specie nella Scuola di Medicina di Padova, rinomata in tutta Europa, era invece in voga l'epigenetismo teorizzato da Aristotele. Secondo gli epigenetisti l'embrione si svilupperebbe da un germe indifferenziato mediante la formazione successiva e l'aggiunzione delle nuove parti dell'organismo. Marcello Malpighi (1628-1694), embriologo e anatomista, uno dei primi anatomisti a servirsi sistematicamente del microscopio, sviluppò ulteriormente la teoria preformista. Antony van Leeuwenhoek (1632-1723) perfezionò il microscopio aumentandone il potere di ingrandimento, fino ad osservare i microorganismi; con lui nasce la microbiologia e la batteriologia: individuò gli spermatozoi nello sperma come agenti della fecondazione²⁷⁶.

Secondo la versione barocca di una potente metafora che ha radici millenarie, Dio è il sommo architetto del creato e la natura è il prodotto di un'arte divina. Creare un "sistema" significa anche "architetture", "progettare"; l'architettura divina consiste nell'annidare nella materia tutti i corpi organici che si svilupperanno nel corso della storia – e in ognuno tutta la sua discendenza futura – secondo una inclusione omotetica di organismi nei corpi sovraordinati; inclusione simile ad ogni livello di grandezza. Gli organismi e i microorganismi non nascono dal caos della putrefazione, come sostiene l'antica dottrina della generazione spontanea riattualizzata da Girolamo Fracastoro, nel sedicesimo secolo, con la teoria dei *seminaria*. L'organismo performato, fin dall'inizio dei tempi, è opera della sapienza ordinatrice del creatore ed è dominato dalla sua anima, anch'essa creata da Dio *ab aeterno*. Scrive il filosofo nella *Monadologia* (1714, 2001: 91-93):

70. È dunque chiaro che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante (che nell'animale è l'anima): ma le membra di questo corpo sono piene di altri esseri viventi (piante, animali), ciascuno dei quali ha a sua volta la sua entelechia o la sua anima dominante. 71. Ma non per questo si deve credere [...] che ogni anima abbia una massa o porzione di materia propria o attribuitale per sempre, e che, di conseguenza, possieda altri esseri viventi inferiori destinati per sempre al suo servizio. Piuttosto, tutti i corpi sono in perpetuo flusso, come fiumi, e continuamente ne entrano ed escono parti. 72. L'anima cambia quindi corpo soltanto un po' per volta e per gradi, per cui non si trova mai improvvisamente spoglia di tutti i suoi organi: negli animali c'è spesso

²⁷⁶ Scrive Leibniz nelle *Considerazioni sui principi vitali e sulle nature plastiche, dell'autore del sistema dell'armonia prestabilita* (1705, 1963a: 339): «Persone molto precise nello sperimentare si sono al tempo nostro già accorte che v'è motivo di dubitare se mai venga prodotto un animale tutt'affatto nuovo, o, se piuttosto gli animali non vivano già in piccolo nei germi prima della concezione, e così pure le piante. Posta questa dottrina sarà plausibile ritenere che ciò che comincia a vivere non cessa, del pari, di vivere; e che la morte, come la generazione, non è che la trasformazione dello stesso animale, che ora è accresciuto, ora diminuito. Questo ci scopre ancora altre meraviglie dell'arte divina a cui non s'era mai pensato: le macchine della natura, essendo macchine fin nella loro minima parte, sono indistruttibili, perché una piccola macchina è racchiusa in una più grande all'infinito».

metamorfosi, ma non c'è mai metempsicosi o trasmutazione di anime. E neppure esistono anime del tutto *separate*, né Genii senza corpo. Dio solo è assolutamente senza corpo. 73. Questo poi fa sì che non ci sia mai generazione assoluta, né morte perfetta nel senso rigoroso del termine, intesa cioè come separazione dell'anima [dal corpo]. Quel che noi chiamiamo *generazione* è sviluppo e accrescimento, mentre ciò che noi chiamiamo *morte* è involuzione e diminuzione. 74. I filosofi hanno sempre incontrato gravi difficoltà per spiegare l'origine delle forme, sia delle entelechie sia delle anime. Ma oggi, attraverso ricerche esatte condotte su piante, insetti ed animali s'è visto che i corpi organici della natura non hanno mai origine da un caos o da una putrefazione, ma sempre da germi nei quali c'era già certamente qualche preformazione. Si è giunti così alla conclusione che già prima del concepimento esisteva non solo il corpo organico, ma anche un'anima in questo corpo: in breve, esisteva già l'animale stesso. Si è quindi concluso che, in virtù del concepimento questo animale è stato soltanto disposto a una grande trasformazione per diventare un animale di specie diversa. Qualcosa di simile si può osservare anche al di fuori della generazione, per esempio quando i vermi si trasformano in mosche e le crisalidi in farfalle. 75. Alcuni animali, mediante il concepimento, sono elevati al grado di animali più grandi e li si può chiamare spermatici. Quelli invece che restano nella loro specie – e sono la maggior parte – nascono, si moltiplicano e vengono distrutti allo stesso modo dei grandi animali, e solo un piccolo numero di eletti passa ad un teatro più vasto.

Il divenire è dunque un susseguirsi di trasformazioni guidato dalla creazione iniziale delle anime e dei corpi, dalla decisione per l'essere: la nascita corporale è solo una trasformazione e non esiste la morte intesa come annullamento totale. Sia le anime che i corpi subiscono così trasformazioni anche grandi, ma dal momento della loro creazione sono di fatto immortali. Preformazione, progettazione e organizzazione all'infinito sono movimenti simili che si unificano. Leibniz spiega la differenza fra macchina artificiale e organismo (macchina divina) con la complessità e l'infinito. L'organismo ha una complessità infinita e organi all'infinita scala di piccolezza, le macchine prodotte dall'uomo hanno invece ingranaggi, leve e molle fino ad una certa piccolezza finita²⁷⁷: l'infinito è la chiave dell'organismo inteso come meccanismo vivente, e, essendo tale infinito in atto, l'organismo è un meccanismo eminentemente barocco. In questa visione dell'infinitamente piccolo vige il rapporto omotetico dei livelli, dovuto alla strutturazione auto-similare dei processi naturali. Con questa concezione della strutturazione omotetica della natura e con la infinità del meccanismo nella divisione della materia, Leibniz anticipa molto delle contemporanee teorie della complessità. Meccanismo "automatico" (in senso di sviluppo autonomo delle monadi) è l'accrescimento e lo sviluppo, nel senso che il primo vero impulso, ossia il decreto di creazione, viene da Dio, mentre l'automa agisce dopo il decreto, in conseguenza della sua esistenza e in quanto sostanza dotata di *vis activa*, più o meno liberamente, secondo il suo grado di dignità; prima della creazione era un possibile, un'essenza individuale, presente nella mente di Dio ma autonoma, che tende all'esistenza. La complessità infinita dei corpi deve essere preformata, ed i singoli spiriti (umani), come le monadi inferiori, sono "architettonici" nel loro piccolo e nella regione della loro influenza, analogamente all'azione divina, come in una scala gerarchica "feudale" che si identifica con una struttura gerarchica etica, composta secondo ordine e armonia.

I corpi sono espressione del mutevole e del molteplice rispetto alle anime, alle vite e agli io che sono invece unità, monadi e "piccoli Iddii". Così come l'io regge il corpo organico, è sostegno metafisico del vivente e principio del suo movimento²⁷⁸, allo stesso

²⁷⁷ È la spiegazione data nella *Monadologia* (1714, 1963b): «64. Così il corpo organico d'ogni vivente è una specie di macchina divina o automa naturale, che sorpassa infinitamente qualunque automa artificiale. Infatti una macchina costruita dall'arte umana non è macchina in ciascuna delle sue parti; per esempio, il dente di una ruota d'ottone consta di parti o frammenti che non sono più nulla di artificiale, e non hanno più alcuna cosa che conservi i caratteri della macchina, relativamente all'uso a cui la macchina era destinata. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro minime parti, fino all'infinito. In questo è riposta la differenza tra natura ed arte, cioè tra l'arte divina e la nostra».

²⁷⁸ Nello saggio del 1668(?) *De transsubstantiatione* (1923-2021: VI, n. 1, p. 508, 13-19), come scrive Paolini Paoletti [2013: 149, n. 346] "Leibniz dimostra [...] che le *substantiae*, essendo principi di azione,

modo Dio è lo spirito che regge l'universo, *anima mundi*, in un senso non identificativo e immanente – com'è inteso da Spinoza – ma in senso trascendente. Tale trascendenza è confermata dal fatto che Dio è del tutto privo di corpo, anche se svolge nei confronti dell'universo molte funzioni che l'anima svolge nei confronti del corpo. Il pansichismo diviene così animazione dell'universo e trasformazione dell'universo in città; le città e gli stati poi, come l'universo, sono sempre retti da strutture di potere gerarchiche. Scrive Leibniz ne *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714, 1963b: 1-6):

1. La sostanza è un essere capace d'azione [*appetitus*]. Essa è semplice o composta. Sostanza semplice è quella che non ha parti. Sostanza composta è l'unione delle sostanze semplici o monadi. *Monas* è un termine greco, che significa l'unità, o ciò che è uno. I composti o corpi sono molteplicità, le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono unità. Ed è necessario che vi siano sostanze semplici ovunque, perché senza di esse non vi sarebbero quelle composte; perciò tutta la natura è piena di vita. [...] 4. Ciascuna monade, con un corpo che le è proprio, costituisce una sostanza vivente. Quindi non solo c'è vita dappertutto, connessa con le membra, o gli organi, ma ancora c'è una infinità di gradi nelle monadi, a seconda che le une dominino più o meno sulle altre. [...] 6. Le ricerche dei moderni ci hanno insegnato, e la ragione consente, che i viventi i cui organi ci sono noti, cioè le piante e gli animali, non sorgono dalla putredine o dal caos, come gli antichi hanno creduto, ma dai semi preformati, e quindi dalla trasformazione di viventi preesistenti. Vi sono dei piccoli animali nei semi dei grandi, che, per mezzo del concepimento, assumono una veste nuova di cui s'appropriano, e che loro dà mezzo di nutrirsi e d'ingrandirsi per passare ad un più grande teatro, e fare la propagazione del grande animale. [...] Quindi non soltanto le anime, ma anche gli animali non possono nascere né perire: essi vengono semplicemente sviluppati, involuppati, vestiti, spogliati, trasformati; [...].

Il principio di economicità del calcolo deriva dal principio di semplicità, in base al quale è possibile generare la più grande varietà e ricchezza secondo una *harmonia* che è *varietas unitate compensata*²⁷⁹. La semplicità distribuita in natura è l'impronta propria del Dio uno (omotetia e autosimilarità), cui si contrappone l'individualità irripetibile dei "differenti", ossia degli individui. Il divenire è schiudimento (secondo la teoria dell'*evolutio* di Swammerdam), sviluppo e poi germinazione (crescita secondo una legge omotetica contaminata da individualità) che porta a nuovi schiudimenti. La somiglianza (*hòmoios*), nel senso anche della *self-similarity* frattale struttura l'armonia, la quale non è semplice iscrizione dialettica della differenza sotto l'identità, ma commistione vivente di individuo e infinito, mantenimento all'infinito dell'unità irripetibile e diversificazione infinita, ove l'uno è sempre termine dominante nella relazione con l'infinito e la varietà che differenzia. Una moltitudine infinita di individualità radicali pervade l'universo, si attua dunque una ripetizione dell'uno che libera gli individui differenti secondo leggi armoniche, ma non si realizza una ripetizione della differenza (come pensa Deleuze), perché l'universo è armonia, non anarchia. La monade è *individuum*, è cioè indivisibile (proprio perché essendo sostanza spirituale non ha estensione); tale indivisibilità la avvicina all'uno, che è definito da Aristotele nella *Metafisica* (V, 6) come "indivisibile". In *Monadologia* 18 Leibniz afferma che la monade è dotata di *autárkeia* ossia di "autosufficienza"; questo riferimento esplicito al termine greco veicola un senso estremo di individualità (*arkèo* significa "respingo, allontano da me, sono sufficiente"). Come l'indivisibilità, anche l'autosufficienza rende la monade simile all'Uno. Appetizione, ossia

sono anche principi di moto e che, proprio per tale motivo, esse non possono essere corporee: i corpi, infatti, non hanno in sé stessi il principio del moto".

²⁷⁹ Scrive Leibniz in *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1677-1678, 1923-2021: VI, 4b, p. 1359, 15-20): «Harmonia est perfectio cogitabilium quatenus cogitabilia sunt. Harmonia est cum multa ad quandam unitatem revocantur. Nam ubi nulla est varietas, nulla est harmonia. [...] Vicissim ubi varietas est sine ordine, sine proportione, sine concordia, nulla est harmonia. Hinc patet quanto maior sit et varietas et in varietate unitas, hoc maiorem esse harmoniam». Scrive il filosofo ne *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714, 1963b: §10): «Dalla perfezione suprema di Dio segue che Egli, producendo l'universo, ha scelto il miglior piano possibile, in cui v'è la più grande varietà unita al massimo ordine; in cui [...] il maggior effetto è ottenuto con i mezzi più semplici [...]».

vis activa, e capacità di rappresentarsi l'universo intero sono le altre due caratteristiche fondamentali che le monadi condividono con Dio.

Ne *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* Leibniz fa riferimento ad una integrazione reciproca, ma asimmetrica, fra natura e grazia: «la natura conduce alla grazia e la grazia perfeziona la natura con l'avvalersene». Questa integrazione è armonia prestabilita, buona connessione; ma è la grazia il termine dominante nella relazione (come l'uno domina sugli individui differenti e sull'infinito), perché la gerarchia è una costante nell'universo leibniziano e non vi sono descrizioni naturalistiche, metafisiche o teologiche nelle quali non vi sia riferimento a qualche gerarchia. La gerarchia fondamentale è il rapporto fra l'uno e la molteplicità dei differenti. L'armonia prestabilita fra natura e grazia è anche l'accordo fra Dio come architetto e Dio come monarca (e padre). La struttura dell'organismo testimonia in sommo grado le cause finali, quindi è creato da un'intelligenza che ha dei fini che non possono non essere etici. Il senso forte della comunità e della politica viene espresso in modo chiaro: senza individuo responsabile e autosufficiente non c'è comunità etica, senza ricompensa o punizione non c'è giustizia. C'è comunicazione fra sostanze solo se c'è differenza gerarchica e autosufficienza degli individui: la comunicazione avviene attraverso Dio o per armonia prestabilita, una soluzione che rende il sistema coerente e permette alle monadi di conservare semplicità e indipendenza dal mutamento. Scrive il filosofo ne *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714, 1963b: §15-16):

15. Ed è per questo che tutti gli spiriti, sia degli uomini sia dei geni, entrando, in virtù della ragione e delle verità eterne, in una specie di società con Dio, sono membri della città di Dio, cioè dello stato più perfetto, formato e governato dal più grande e migliore dei monarchi; uno stato nel quale non v'è diritto senza punizione, né buone azioni senza ricompensa proporzionata e, infine, tanta virtù e tanta felicità quanta è possibile. E ciò non già per una deviazione della natura, come se ciò che Dio preparava per le anime turbasse le leggi del corpo, ma per l'ordine stesso delle cose naturali ed in virtù dell'armonia prestabilita dall'eternità, tra il regno della natura ed il regno della Grazia, tra Dio come Architetto e Dio come Monarca, in modo che la natura conduce alla grazia e la grazia perfeziona la natura servendosi. 16. Così, benché la ragione non possa farci apprendere i particolari del grande avvenire riservato alla rivelazione, noi possiamo essere assicurati da quella stessa ragione che le cose sono fatte in un modo che supera i nostri desideri. Inoltre, poiché Dio è la più perfetta e la più felice delle sostanze, e quindi la più degna d'amore, e poiché il vero amore puro consiste nello stato che fa provar piacere delle perfezioni e della felicità di ciò che si ama, un tale amore deve darci il più grande piacere di cui possiamo esser capaci, quando Dio ne è l'oggetto.

L'amore per Dio, ed il piacere che se ne ricava, sono il risultato ultimo del finalismo della creazione, un risultato pienamente in linea con la sensibilità profondamente estetica di Leibniz.

3. *Il corpo organico e il suo rapporto con l'anima fondato sull'armonia: vivificazione della materia da parte delle monadi e matematica del labirinto*

Tutto questo è connesso al fondamentale concetto di corpo organico, il quale trova nella monade, ossia nel principio vitale (che per gli uomini si chiama "spirito"), il suo principio di vivificazione. La ragion d'essere della monade è Dio, il quale crea quest'anima trasferendogli unità ed il proprio potere genetico di unificazione. La struttura dell'organismo testimonia in sommo grado il finalismo della natura, ha fini propri che sono connessi a fini etici e spirituali, e tutto ciò perché è creato da un'intelligenza che ha dei fini. Il corpo vivente è il tramite attraverso cui ogni singola monade (come uno specchio) può rappresentarsi, ciascuna a suo modo, l'infinito universo; dal momento che l'universo è regolato da un ordine perfetto, è necessario supporre che anche il corpo organico sia regolato da un perfetto ordine, permettendo la conoscenza all'anima, dalle piccole percezioni inconse fino alle idee più distinte. Il corpo costituisce così il *medium*,

il radicamento materiale e percettivo del punto di vista che la monade apre sull'universo (*Monadologia*, 63). Il problema della conoscenza rivela l'intima connessione di materia e spirito, di *mens* ed *extensio*, ma qual è il loro rapporto?

La divisione all'infinito in atto di ogni porzione di materia, un concetto inconcepibile alla mente umana tanto quanto lo è l'infinito in atto della grandezza dell'universo, permette una auto-similarità del cosmo per configurazioni omotetiche annidate che aprono strutture labirintiche. *Monadologia* 67 descrive in modo palese una legge omotetica fra gli infiniti livelli di grandezza, l'invarianza di scala in una natura caratterizzata da auto-similarità. Questo infinito in atto, percepibile e intuibile ma non conoscibile, provoca sbigottimento e ammirazione (*Monadologia*, 65)²⁸⁰. Nell'universo di Leibniz ciascuna parte contiene tutto l'intero: ogni monade riassume e rappresenta l'intero universo e tutta la scala di auto-similarità, dall'infinitamente grande all'infinitamente piccolo, ripetendo strutture simili ad ogni livello, in modo ordinato.

Il filosofo tedesco spesso ritorna sulla impossibilità degli atomi e del vuoto, contro Gassendi. Il vuoto è un concetto auto-contraddittorio, un non essere che è; in realtà tutto è pieno di essere e continuo, ogni evento si irradia all'infinito come un'onda: è un concetto molto vicino al *butterfly effect* degli odierni teorici del caos. Gli atomi non possono avere estensione, poiché qualsiasi estensione non può che essere pensata come divisibile. Ogni movimento minimo nella materia è forza vitale, e testimonia la presenza di monadi in ogni luogo e ad ogni livello della scala di grandezza; questo è possibile grazie al postulato fisico-matematico su cui si fonda la concezione leibniziana della materia: la divisione all'infinito in atto di qualsiasi porzione di materia, come il calcolo infinitesimale aveva mostrato in matematica. Negando gli atomi e il vuoto, trova gli individui spirituali in continuità con materia: la suddivisione all'infinito della materia porta dalla materia all'anima immateriale, alla monade. Leibniz contrappone così all'atomo materiale la monade spirituale, che è priva di estensione ma rispecchia tutto l'universo. La monade è la sostanza aristotelica come forma, ma anche l'Uno/Bene platonico (e l'uno pitagorico), principio formale e di unità rispetto alla diade materiale. Inoltre la monade, come sostanza, è "atto" nel senso dei due termini che Aristotele usa in contrapposizione a *dýnamis*: la monade è *enètcheia*, ossia qualcosa di perfetto che «si trova nella sua compiutezza», ed *enèrghēia*, ossia attività, forza vitale (*Monadologia*, 18). Le monadi sono unità, analoghe a Dio/Uno/Bene; sono creature che portano l'impronta del creatore, fatte a somiglianza di Dio; fra esse solo quelle capaci di riflessione e di memoria (e per le quali, dunque, castigo e premio hanno senso) sono spiriti dotati di libertà e responsabilità morale. Se ogni monade vivifica e unifica la materia intorno a sé, il suo corpo, il distretto della sua esistenza, Dio è la monade perfettissima che vivifica tutto l'universo, anche se l'universo non può essere pensato come il corpo di Dio, dal momento che Dio è senza

²⁸⁰ Scrive il filosofo nella *Monadologia* (1714, 1963b: § 65-70): «65. E l'autore della natura ha potuto compiere questo artificio divino e infinitamente meraviglioso, per la ragione che ciascuna parte della materia non soltanto è divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma anche suddivisa attualmente, senza fine, in parti di cui ciascuna ha qualche movimento proprio, altrimenti sarebbe impossibile che ciascuna porzione di materia esprimesse l'universo. 66. Di qui si vede che v'è un mondo di creature, di viventi, d'animali, d'entelechie, di anime in ogni minima parte di materia. 67. Ciascun frammento di materia può essere raffigurato come un giardino pieno di piante, o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo di una pianta, ciascun membro di un animale, ogni goccia dei suoi umori è ancor esso un *simile* giardino, un *simile* stagno. 68. E benché la terra e l'aria interposta tra le piante del giardino, o l'acqua interposta tra i pesci dello stagno, non siano pianta né pesce, tuttavia ne contengono anch'esse, ma per lo più in forma così minuta da riuscire a noi impercettibile. 69. Così non v'è nulla d'incolto, di sterile, di morto nell'universo, e non v'è caos né confusione che all'apparenza, quale può apparirne in uno stagno veduto da una distanza donde non si scorge che un movimento confuso, e, per così dire, un gorgogliar di pesci nello stagno, senza per altro che si discernano i pesci. 70. Di qui si vede che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante, che nell'animale costituisce l'anima; però le membra di quel corpo vivente sono piene d'altri viventi, di piante, di animali, ciascuno dei quali ha, a sua volta, la propria entelechia o anima dominante».

corpo materiale (*Monadologia* 72) e rimane assolutamente trascendente rispetto al mondo.

L'anima è l'entelechia dominante del corpo, l'atto che dà unità al vivente; le membra contengono altri viventi con la loro entelechia in inclusione gerarchica: caos e confusione sono ciò che appare ad uno sguardo non profondo e ad una considerazione non scientifica, perché l'ordine effettivo delle cose è nascosto; è ordine l'essenza nascosta della natura (*Monadologia*, 69). L'armonia prestabilita da Dio fra anima e corpo spiega il parallelismo sincrono fra queste due entità regolate, separate e parallele che operano secondo leggi differenti. Anima e corpo appartengono a due mondi differenti, fra essi sussiste "unione" e "conformità", sebbene siano elementi nettamente distinti. Questa distinzione fra il regno delle cause efficienti, il mondo fisico della necessità, e il regno delle cause finali, il mondo etico della libertà, verrà ripresa notoriamente da Kant, ma è un'idea di Leibniz. Scrive il filosofo di Hannover nella *Monadologia* (1714, 1963b: § 78-81):

78. Questi principi m'hanno dato mezzo di spiegare naturalmente l'unione, o anche la conformità dell'anima e del corpo organico. L'anima è il corpo seguono ciascuno le proprie leggi e s'incontrano in virtù dell'armonia prestabilita tra tutte le sostanze, per il fatto ch'esse sono tutte rappresentazioni di uno stesso universo. 79. Le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali, in forza di appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti, o dei movimenti. E i due regni, quello delle cause efficienti e quello delle cause finali, sono in armonia tra loro. [...] 81. Secondo questo sistema i corpi agiscono come se (per un'ipotesi impossibile) non esistessero anime; le anime agiscono come se non esistessero corpi; ed entrambi agiscono come se gli uni influissero sugli altri.

Anima e corpo sono separati e connessi, come il regno della grazia e il regno della natura: nelle scelte morali l'anima impone una modalità di esistenza al corpo, nelle percezioni il corpo influisce sull'anima. Ma il dato centrale di queste tesi di Leibniz è il fatto che l'armonia prestabilita, che regola in modo sincronico tutti gli eventi che riguardano separatamente l'anima e il corpo, è possibile perché tutte le sostanze sono rappresentazione di uno stesso universo (*Monadologia*, 78).

Il pensiero barocco di Leibniz vede annidarsi il complesso, anzi il labirintico, nel semplice: semplicità del principio, o dell'Uno, e complessità, anzi labirinticità, dei fenomeni. Il labirinto è una architettura omotetica: è quell'infinita ripetizione del medesimo per punti differenti in cui ogni corridoio porta ad altri corridoi e ogni porta apre altre porte. Deleuze (1990: 5) intende la complessità ed il carattere barocco dell'universo di Leibniz come viluppo di pieghe che vanno all'infinito, ma il labirinto, l'immagine scelta dallo stesso Leibniz²⁸¹, è qualcosa di più di una serie infinita di pieghe, la sua struttura risponde ad un progetto organico intelligente: bisogna metterlo in parallelo con la città, metafora dell'universo, ed è sempre un'architettura retta da un ordine che avvertiamo ma che non possiamo comprendere fino in fondo. La ripetizione all'infinito di forme auto-simili avviene attraverso quei punti di snodo inimitabili e irripetibili che sono le monadi: quel che viene ripetuta all'infinito dalle monadi, *per similitudinem*, è l'individualità radicale dell'uno. Vi sono due labirinti specifici in cui la ragione umana si perde, sostiene il filosofo di Hannover, quello della libertà e quello del continuo, sono due labirinti di cui Leibniz ci descrive la forma infinitaria; ci spiega perché la mente umana non può percorrerli fino in fondo, e ci indica il filo d'Arianna per uscirne. Questo filo è la ragione, in una sua particolare accezione: il filo d'Arianna viene concepito e ritrovato sulla base del fatto che il progetto divino appare fino in fondo razionale e, tuttavia, oltre il nostro potere conoscitivo. La ragione umana è finita e fallace, non può comprendere l'infinita

²⁸¹ Scrive il filosofo nella Prefazione ai *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male* (1710, 1963a: 379): «Vi sono due labirinti famosi, nei quali molto spesso la nostra ragione si smarrisce; il primo riguarda la celebre questione della Libertà e della Necessità, grave soprattutto per il problema dell'origine del Male; l'altro si riferisce alla questione del continuo e degli indivisibili, che ci riportano alla questione degli Elementi ed alla considerazione dell'infinito. Il primo mette in imbarazzo l'intero genere umano, l'altro soltanto i filosofi».

conoscenza di Dio; quindi, andando oltre sé stessa con un atto intellettuale, opera l'unica scelta razionale possibile di fronte all'infinito: si affida alla fede; come quando, perduta nell'infinito, la mente umana lo comprende e se ne fa una ragione come uno. La fede in Leibniz non è mai antirazionale, è invece un atto sovra-razionale basato sulla rivelazione²⁸²: La rinuncia a dimostrare razionalmente tutto è il culmine razionale della dimostrazione, ed in ciò Leibniz aderisce pienamente all'impostazione aristotelica di fondazione dei principi della conoscenza sull'intelletto/*nous*, ma anche scolasticamente all'idea di Anselmo del «credo ut intelligam».

Ogni porzione di materia non soltanto è divisibile all'infinito, ma è anche suddivisa attualmente senza fine in ogni sua parte, non esistono a-tomi, e ciascuna parte di queste parti ha qualche movimento proprio (*Monadologia*, 65). Il calcolo infinitesimale, il quale è una tecnica di approssimazione basata su questa idea della divisione all'infinito in atto della materia, è matematica del labirinto. Di corridoio in corridoio, di porta in porta, la materia si scioglie in innumerevoli corpi organici vivificati dalla relativa sostanza spirituale. La possibilità di approssimare il materiale all'ideale deriva dal fatto che Leibniz crede (platonicamente) nel *rapporto* fra idealizzazione logico-matematica della realtà e realtà materiale stessa, il fatto che l'astrazione e l'idealizzazione matematiche siano profondamente conoscitive è prova dell'architettura razionale del mondo, quindi prova di un Dio razionale e intelligente. Ma la *distinzione* fra idealizzazione e realtà materiale è anche prova della inconoscibilità della natura da parte dell'uomo, perché Dio e la natura operano con un infinito in atto che sbigottisce l'uomo e che è fuori dalla sua portata razionale. Anche questa distinzione fra idealizzazione matematica e realtà materiale ci parla della convivenza fra separati che anima e corpo conducono nello stesso luogo.

4. La creazione continua di Dio come snidamento del complesso dal semplice, il conatus ad existentiam dei possibili, la libertà e il meccanismo

Tutte le verità sono per Leibniz analitiche e le verità prime, ossia le verità logiche, sono ordinate secondo una precisa gerarchia. Il principio logico-epistemologico di identità, il rapporto fra necessità e contingenza, il libero arbitrio degli spiriti (anzitutto la libertà di Dio), il principio di ragion sufficiente ed il principio di indiscernibilità degli identici sono espressioni diverse di un unico viluppo metafisico; questo viluppo è una macchina barocca, pensata sul modello dell'orologio e del calcolatore, ma è una macchina viva, un organismo. La creazione divina è un decreto che promuove all'esistenza una certa serie di essenze compostibili: l'armonia viene pre-stabilita, in questo decreto, fra tutti gli eventi (in serie) della storia dell'universo che passano all'esistenza. L'universo, essendo creato da Dio, non può che essere interamente coeso dall'armonia, che è appunto la traccia genetica dell'Uno nel creato²⁸³. L'argomentazione è semplice e risolutiva: sia nelle verità di ragione (proposizioni identitarie, tautologie e giudizi analitici) che nelle verità di fatto (giudizi sintetici) il predicato è una ripetizione di una nozione già appartenente al soggetto: nelle verità di ragione la cosa è evidente ed esplicita, nelle verità di fatto l'appartenenza è implicita e può essere mostrata tramite l'analisi della nozione definitoria del soggetto, che è una prova *a priori*, indipendente dall'esperimento²⁸⁴. In questa

²⁸² La *Teodicea* contiene un lunghissimo *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*.

²⁸³ Scrive Paolini Paoletti (2013: 15): «La *harmonia*, definita da Leibniz come “*varietas identitate compensata*”, viene interpretata da noi [...] come il risultato di un bilanciamento tra un elemento illimitato (la *varietas* delle rappresentazioni nella monade e, propriamente, la *varietas* degli enti in un mondo) ed un elemento limitante (le leggi che dominano un mondo, che possono essere ricondotte, come cercheremo di dimostrare, al principio di non-contraddizione e alla conseguente nozione di *impossibilitas*)».

²⁸⁴ Questa analisi della nozione definitoria del soggetto, *a priori* e indipendente dall'esperimento, può essere completamente chiara solo a Dio, che conosce tutta la storia di tutti gli individui; la scienza umana necessita invece di sperimentazione.

analiticità di tutte le verità, che è implicita per le verità di fatto, si nasconde il segreto mirabile della differenza fra le verità necessarie e le verità contingenti e la soluzione dell'aporia della necessità fatale delle cose che sono anche libere. Dal fatto che tutte le verità sono identiche, dalla differenza fra verità necessarie e verità contingenti, e dalla soluzione dell'aporia fra predestinazione e libertà, nasce il principio di ragion sufficiente, chiamato dal filosofo "assioma"²⁸⁵. Perché Leibniz sostiene che la differenza fra le verità necessarie e le verità contingenti è un segreto "mirabile"? E perché conoscendo questo segreto si risolve l'aporia della necessità fatale delle cose che sono anche libere?

Il principio di ragion sufficiente nasce "immediatamente" dal fatto che tutte le verità della conoscenza si risolvono in identità logiche (le "verità prime") a causa dell'armonia, ossia per l'interconnessione causale di tutti gli eventi fra loro, nel loro sviluppo temporale: le cose presenti riassumono tutti gli eventi del passato e contengono *in nuce* tutti gli eventi futuri. Che Pietro rinneghi Cristo è per noi una verità di fatto, ma agli occhi di Dio è una verità analitica e contenuta nel soggetto logico "Pietro", perché l'azione di Pietro fa parte degli eventi, tutti causalmente interconnessi, della serie degli esistenti. Questa *reductio ad identitatem*, che è anche una *reductio ad unitatem*, è legata al rapporto "ammirevole" fra necessità e contingenza ed al fatto che la necessità dell'essere necessario è tale solo in rapporto alla contingenza del creato e degli eventi reali; riguardato dal suo interno e divino punto di vista, invece, Dio è pura libertà. La scelta di Dio è pura libertà, come la scelta dell'uomo, ma negli organismi viventi – che sono macchine barocche sino all'infinita scala di piccolezza – le scelte sono meccanismi a scatto che innescano meccanismi automatici, consequenziali, come sono le deduzioni logiche, e necessari: sono le catene causa-effetto che contraddistinguono la fisica della materia. Il principio dell'indiscernibilità degli identici è una conferma ulteriore dell'individualità radicale di ogni ente (e della libertà di ogni spirito), e consegue *anch'esso* dal principio di ragion sufficiente, oltre che dal fatto che le proposizioni vere esprimono sempre una identità fra soggetto e predicato. Scrive Leibniz ne *Le verità prime* (1686, 1963b):

Consegue inoltre, di lì, non potersi dare in natura due cose singolari differenti unicamente per numero. Sempre, infatti, occorre poter rendere ragione del perché siano diverse, e tale ragione va cercata in qualche differenza che vi si trova. Pertanto, quello che san Tommaso riconobbe delle intelligenze separate, che affermò non differire mai solo numericamente, va detto anche delle altre cose; né mai si trovano due uova, o due foglie, o due erbe nell'orto perfettamente simili. La somiglianza perfetta, perciò, si trova solo nelle nozioni incomplete e astratte, [...].

Dal fatto che la verità è identica, ossia che c'è sempre identità fra soggetto e predicato, consegue anche la naturalità del rapporto fra cosa e nome. Riguardo al *Cratilo*, Leibniz

²⁸⁵ Scrive Leibniz ne *Le verità prime* (1686, 1963b): «Verità prime sono quelle che affermano sé di sé stesse, o negano l'opposto dell'opposto medesimo. Come 'A è A', o 'A non è non-A'. 'Se è vero che A è B, è falso che A non sia B, o che A sia non-B' [...] ed altre cose di questo genere che, pur avendo ciascuna un suo grado di priorità, possono esser comprese sotto l'unico nome di verità identiche. Tutte le altre verità, poi, si riconducono alle prime per mezzo di definizioni, ovvero mediante la risoluzione delle nozioni, in cui consiste la prova *a priori*, indipendente dall'esperimento. [...] Sempre, dunque, il predicato, o conseguente, inerisce al soggetto, o antecedente; e in ciò stesso consiste la natura della verità in generale, ovvero la connessione tra i termini dell'enunciato, come già è stato osservato da Aristotele. E nelle proposizioni identiche tale connessione e comprensione del predicato nel soggetto è espressa, mentre in tutte le altre è implicita, e va mostrata mediante un'analisi delle nozioni, in cui consiste la dimostrazione *a priori*. Ciò vale per ogni verità affermativa, universale o singolare, necessaria o contingente, e non meno nella denominazione estrinseca che nell'intrinseca. E qui si nasconde il segreto mirabile della natura della contingenza, ovvero la differenza essenziale tra verità necessarie e contingenti; e la difficoltà della necessità fatale delle cose, anche libere, ne viene eliminata. Da tali cose, non abbastanza considerate a causa della loro troppa facilità, nascono conseguenze di grande momento. Ne nasce, infatti, immediatamente il noto assioma, secondo cui 'nulla è senza ragione', o 'nessun effetto è senza causa'. Altrimenti si darebbe una verità incapace di essere dimostrata *a priori*, tale, cioè, che non si risolvrebbe in verità identiche; e ciò è contro la natura della verità, che è sempre identica, esplicitamente o implicitamente».

sostiene una tesi analoga a quella di Cratilo, sulla naturalità dei nomi²⁸⁶, anzi vicina a quella dell'accordo fra Cratilo e Socrate (dunque la tesi di Platone); conseguentemente teorizza un legame motivato e inscindibile fra *nomen* e *nominatum*; *ibidem*:

Segue pure che non vi sono denominazioni puramente estrinseche, che non abbiano assolutamente alcun fondamento nella cosa denominata. Occorre, infatti, che la nozione del soggetto denominato implichi la nozione del predicato. E ogni volta che muta la denominazione della cosa, occorre che avvenga una qualche variazione nella cosa stessa.

Ed ecco, infine, il legame fra (1) identità di soggetto e predicato nelle proposizioni vere, (2) analisi definitoria della nozione del soggetto, (3) principio di ragion sufficiente, (4) natura della contingenza rispetto alla necessità, e (5) soluzione dell'aporia «della necessità fatale delle cose anche libere», ossia della difficoltà – che per il filosofo è un vero tormento esistenziale, teologico, etico e giurisprudenziale – se sia la grazia divina a decretare la nostra salvezza o se siamo noi a salvarci tramite le nostre libere scelte. Nel meccanismo perfetto della creazione si rivela «il segreto mirabile della natura della contingenza, ovvero la differenza essenziale tra verità necessarie e contingenti»; questo segreto è il decreto creatorio di Dio: è la decisione libera di creare che dà fondamento all'esistenza, anzitutto delle monadi, che tramite i loro corpi organizzano la materia che riempie l'universo senza lasciare vuoti. Fra queste monadi, simili a Dio in quanto sostanze metafisiche immateriali, le più alte in grado sono gli spiriti, esseri dotati di libertà, coi quali Dio entra in società.

A monte delle deduzioni del filosofo c'è sempre il suo *principium individuationis* barocco, «*omne individuum sua tota entitate individuatur*», e la sua controparte logica, espressa nel linguaggio del calcolo dei predicati, «*predicatum inest subiecto*». È sulla base di questo principio che il principio di ragion sufficiente, tramite l'armonia, si risolve nell'identità di tutte le verità; *ibidem*:

La nozione completa e perfetta della sostanza singolare implica tutti i suoi predicati, passati presenti e futuri. Che, infatti, il predicato futuro sia futuro, è sempre vero sin da ora, e pertanto è compreso nella nozione della cosa. Quindi nella nozione individuale perfetta di Pietro o di Giuda, considerati sotto specie di possibilità astraendo dal decreto divino di crearli, ineriscono, e sono visti da Dio, tutti gli eventi che loro accadranno, tanto quelli necessari quanto quelli liberi. Diviene qui manifesto che Dio, tra infiniti individui possibili, sceglie quelle cose che ritiene più consone ai supremi e segreti fini della sua saggezza; e volendo parlare esattamente, non decreta che Pietro pecchi e Giuda sia dannato, ma decreta soltanto che Pietro, che peccherà (certamente, tuttavia, non necessariamente, ma liberamente), e Giuda che si dannerà pervengano all'esistenza, a preferenza di altri possibili. Ovvero che la nozione possibile divenga attuale. E, sebbene la futura salvezza di Pietro sia contenuta nella sua nozione eterna, ciò tuttavia non ha luogo senza il concorso della grazia, perché nella stessa nozione perfetta di questo Pietro possibile sono contenuti, sotto specie di possibilità, anche gli aiuti della grazia divina che han da essergli portati.

Il *principium individuationis* viene così ribadito e rappresenta la base logica della visione «a scatto» del venire all'esistenza. Gli individui sono legati *ab aeterno* alle loro scelte, come essenze in potenza (nella mente di Dio) e fuori dal tempo essi realizzano, in un istante, tutta la loro vita e tendono all'esistenza come tutti i possibili; è Dio a decretare, per calcolo del sommo bene dell'intero universo nel suo complesso, la loro esistenza²⁸⁷. Il

²⁸⁶ Accordo che ho cercato di dimostrare nel libro in cui ho pubblicato i risultati delle mie ricerche di dottorato: Licata (2007). Da queste tesi sulla denominazione delle cose sembra che Leibniz conosca i temi del *Cratilo*.

²⁸⁷ Scrive Paolini Paoletti (2013: 83) sul lento sviluppo della concezione leibniziana dell'esistenza e sul legame fra il problema dell'esistenza di Dio e quello dell'esistenza del mondo: «L'*existentia* non viene più considerata come una *perfectio*, ma si oppone all'*essentia* così come l'*actualitas* si oppone alla *possibilitas*. L'*existentia*, perciò, costituirebbe l'*actualitas rei* e seguirebbe l'*essentia-possibilitas* in funzione della *perfectio* di quest'ultima. La nuova concezione leibniziana che comincia a delinearsi in questi anni è frutto, molto probabilmente, del dialogo tra Leibniz e Spinoza svoltosi nell'autunno del 1676. In modo particolare, a nostro avviso, Spinoza avrebbe influenzato Leibniz nella riformulazione dell'argomento ontologico priva del passaggio sulle *perfectiones* e nell'assunzione della *perfectio* come ciò che "pone" l'*existentia*.[...] Se da un lato Leibniz sembra concentrarsi, in questi anni, sull'*existentia*

principio barocco d'individuazione è un'espressione logica e metafisica della tesi dell'armonia: tutto è connesso con tutto, ogni ente implica l'intero universo degli eventi; tutto è uno, anche se, e proprio perché, ciascun individuo è assolutamente irripetibile. Il principio d'individuazione è la base del fatto che non esiste nomenclazione "estrinseca", ossia slegata dalla natura del *nominatum*: nessun nome è falso se è un nome, tesi naturalista già espressa da Cratilo, nell'omonimo dialogo platonico (*Cratilo*, 429b 1-c 4), che Leibniz fa sua. E la nomenclazione è un rapporto, fra enti nominanti e cose che vengono nominate, che non può non esprimere l'evidenza dell'essere nel linguaggio: ciascun nome esprime l'essenza del nominato. L'uso frequente della metafora della città e della scenografia teatrale è un riferimento al multi-prospettivismo barocco che ha a che fare con questa "epistemologia del punto di vista": ogni prospettiva, che colga l'essenza della cosa, è una possibile nomenclazione corretta.

L'armonia è di per sé gerarchica, differenza di livello di perfezione, gradualità infinita. Come nella macchina barocca – pensiamo ad uno strumento musicale come l'organo – il meccanismo a scatto prevede l'innescio delle leve e degli ingranaggi secondo precise gerarchie, nel rapporto fra le parti in movimento: l'armonia si ottiene tramite un sistema a scatto rigidamente gerarchico. Ora, il movimento a scatto è la soluzione che Leibniz propone per il rapporto fra il tempo e l'eternità, riguardo all'esistenza del mondo, e, in un certo senso, per il rapporto fra anima e corpo. Riguardo alla relazione fra anima e corpo, l'armonia prestabilita viene chiamata "concomitanza": tale relazione mostra in maniera particolarmente perspicua una coordinazione perfetta fra flussi differenti (separati e paralleli) di fenomeni che vale per tutte le sostanze e le serie di eventi in cui queste sostanze sono coinvolte. Nel caso del rapporto fra anima e corpo questi flussi distinti sono perfettamente sincroni, contro la tesi dell'influsso di Cartesio (tramite la ghiandola pineale) e la teoria occasionalista di Malebranche. Scrive ancora Leibniz in *Verità prime* (1686, 1963a: 186-188):

*Ogni sostanza singolare, nella sua nozione perfetta, implica tutto l'universo e tutte le cose in esso esistenti, passate presenti e future. Non v'è, infatti, cosa alcuna, alla quale non possa essere imposta da un'altra una denominazione vera o di paragone o di relazione. Non c'è una denominazione puramente estrinseca. [...] Anzi tutte le sostanze singolari create sono espressioni dello stesso universo, e della stessa causa universale, cioè di Dio; ma queste espressioni variano in perfezione e sono come rappresentazioni o come scenografie della stessa città, vista da punti diversi. Ogni sostanza singolare creata esercita sulle altre azione e passione fisica. Quando, infatti, si effettua un mutamento in una sostanza, in tutte le altre se ne effettua uno corrispondente perché varia la denominazione. Ciò è conforme alle esperienze naturali: infatti in un vaso pieno di liquido (l'intero universo, è come un vaso) un movimento prodotto nel mezzo si propaga fino agli estremi, benché divenga sempre più insensibile, quanto più si allontana dall'origine. [...] Posta, poi, la differenza tra anima e corpo, è possibile spiegare la loro unione senza l'ipotesi volgare dell'influsso che è inintelligibile, e senza l'ipotesi della causa occasionale, che invoca un *Deus ex machina*. Fin dal principio, infatti, Dio formò l'anima ed il corpo con tale sapienza e con tale accorgimento che, in virtù della stessa costituzione o nozione originaria di ciascuno, tutti gli eventi che si formano nell'una corrispondano in modo perfetto a tutti gli eventi che accadono nell'altro, proprio come se passassero dall'una all'altro: il che è quella che io chiamo ipotesi della concomitanza. Ipotesi che è vera per tutte le sostanze dell'intero universo, ma che non è in tutte così evidente, come nell'anima e nel corpo. Non esiste il vuoto. [...] Allo stesso modo, poi, si prova che né lo spazio né il tempo sono cose. [...] Da tutto ciò consegue che in ogni particella dell'universo è contenuto un mondo d'infinito creature. [...] (Spazio, tempo, estensione, movimenti non sono sostanze, ma modi di considerare aventi un fondamento). L'estensione, i movimenti, ed i corpi stessi (in quanto sono collocati in essi) non sono sostanze, ma fenomeni veri, come l'iride ed il pannello. [...] i corpi, se vengono considerati unicamente per l'estensione, non sono una sola sostanza, ma molte. Per la sostanza dei corpi si richiede un alcunché privo di estensione, altrimenti non vi sarebbe alcun principio della realtà dei fenomeni o della unità vera. Si avrebbero sempre pluralità di corpi e mai una unità effettiva e neppure pluralità.*

Dei, d'altro canto il filosofo tedesco non cessa di riflettere sull'*existentia mundi*. La nozione di *existentia*, in effetti, sembra proprio divaricarsi tra questi due ambiti, sino a rendere estremamente problematica qualsiasi definizione univoca».

Leibniz fa sua la distinzione platonica fra vero essere e simulacro. Vero essere e sostanza sono solo le monadi, ossia ciò che è unitario, intrinseco ed analogo all'Uno; i corpi, considerati a prescindere dalle anime, il tempo e la materia, sono molteplicità, "fenomeni veri" come lo sono l'arcobaleno ed il paretio, dunque illusioni, apparenze, effetti di prospettiva. Sono le monadi a conferire realtà ai fenomeni, come l'Uno conferisce realtà all'universo.

Una decina di anni dopo, nel 1696, Leibniz tornerà sulla questione delle verità fondamentali della logica con una sorta di appendice o di ripresa; in questa parlerà del meccanismo della compostibilità in funzione del passaggio dall'essenza all'esistenza, e affermerà lapidariamente che "verità prime rispetto a noi sono le cose esperite". Ovviamente ciò che è primo per noi non è primo in assoluto, e le verità prime in assoluto rimangono le leggi logiche. Ogni verità non assolutamente prima si può dimostrare a partire dalle verità assolutamente prime, quindi le verità sono solo di questi due tipi e si può dimostrare che le verità assolutamente prime non sono dimostrabili. In questo modo, il fatto che nulla debba essere affermato senza ragione è coesistente col fatto che nulla accade senza una causa: il principio per cui *nihil fit sine causa* e il *principium reddendae rationis* indicano un'unica realtà, sono due espressioni della stessa realtà, ossia la struttura causale degli eventi e la struttura logica dei fatti, l'interconnessione degli eventi nel loro svolgersi temporale.

Secondo un principio di olismo architettonico, la perfezione considerata da Dio, in vista del decreto di creazione, non è quella del singolo individuo, ma quella della serie: una singola vita, un'esistenza, può essere considerata imperfetta se presa isolatamente, ma è nel contesto generale della storia delle esistenze, della serie di compostibili, che deve essere giudicata. Ecco quanto sostiene il filosofo nel breve scritto *Intorno alle verità prime* (1697, 1963a: 226-227):

[...] 'ogni possibile esige di esistere', e pertanto esisterebbe se non glie lo impedisse un altro che anch'esso esige di esistere ed è incompatibile con il primo. Ne viene che sempre esiste quella combinazione di cose per cui ne esiste il massimo numero possibile. Poniamo ad es. che A, B, C, D siano eguali quanto ad essenza, ossia parimenti perfetti e parimenti esigenti l'esistenza, ma che D sia incompatibile con A e con B, A sia compatibile con tutti, eccetto D, e così pure B e C: ne viene che esisterà la combinazione ABC, con esclusione di D. Infatti volendo fare esistere D, solo C potrebbe coesistere. Quindi esisterebbe la combinazione CD, senz'altro più imperfetta della combinazione ABC. Si scorge dunque di qui che le cose esistono nel modo più perfetto. Questa proposizione, 'ogni possibile esige d'esistere', si può provare *a posteriori*, posto che esista qualcosa: infatti, o tutto esiste, e allora ogni possibile esige senz'altro di esistere, tanto da esistere anche effettivamente, oppure alcune cose non esistono, e allora si deve rendere ragione perché alcune cose esistono a preferenza di altre. Ma ragione di ciò non si può rendere se non sul fondamento generale dell'essenza o della possibilità, supponendo che il possibile esiga per sua natura l'esistenza, e sempre in proporzione alla sua possibilità o al grado della sua essenza. Se nella stessa natura dell'essenza non vi fosse una qualche inclinazione ad esistere nulla esisterebbe. Dire, infatti, che alcune essenze hanno tale inclinazione e altre no, significa dire qualcosa senza ragione, dal momento che l'esistenza risulta generalmente riferita all'essenza sempre allo stesso modo. Fin qui tuttavia è ancora ignoto agli uomini, donde nasca l'incompatibilità dei diversi; cioè come accade che le diverse essenze si contrastino a vicenda, dato che tutti i termini puramente positivi risultano esser compatibili tra loro.

In queste righe la prova del *conatus ad existentiam*, quella particolare tendenza ad esistere che è propria di tutti i possibili e che è dimostrabile a partire dalla natura stessa dell'essenza, ossia dell'insieme coerente delle note caratteristiche della definizione di ciascun ente: se una essenza non è contraddittoria allora è un possibile, e tende all'esistenza per sua stessa natura. La tendenza ad esistere sarà tanto più forte quante più compatibilità (o quante meno incompatibilità) ha un ente con gli altri enti in una serie (preferibile da parte di Dio). È chiaro nell'ultima affermazione il riferimento al fatto che Dio, essendo in grado di calcolare tutta la storia futura di ogni ente, è capace di vedere una incompatibilità fra termini positivi che l'uomo, ignaro del futuro non può vedere. L'uomo inoltre, a differenza di Dio, è impossibilitato ad ottenere una conoscenza minuta di tutti i

particolari e gli individuali. Questo accade perché, come ribadito nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* ed in tanti altri scritti, l'uomo conosce meglio tramite la ragione (mentre il suo intelletto è meno potente) ed è legato al tempo e alla mediatezza, quando invece Dio è capace di conoscere l'intera storia dell'universo tramite una visione intellettuale immediata ed eterna. In Leibniz l'intelletto è ancora in posizione prioritaria per la conoscenza (come in Cartesio, Cusano e Spinoza, ed in tutta la tradizione), ed in alcune accezioni indica l'intero del processo conoscitivo; ma l'uso leibniziano della matematica, quindi della dimostrazione e della logica, mettono di fatto la *ratio* in una posizione pragmaticamente superiore all'*intellectus*. Wolff e Kant, sulla base di questo uso di Leibniz, produrranno poi l'inversione di rilevanza fra *Verstand* e *Vernunft*, nel percorso conoscitivo, che porterà al razionalismo hegeliano (cfr. Licata, 2022).

5. Il meccanismo a scatto dell'esistenza: linee gerarchie di un meccanismo perfetto

Come si è visto nel paragrafo precedente, dal fatto che ci sono verità prime, a cui tutte le altre verità si riconducono, scaturisce “immediatamente” il principio di ragion sufficiente, come esigenza di dimostrazione, e sulla base della armonica connessione di tutti gli eventi che si svolgono nel tempo. Il “grande” principio «Nihil est sine ratione» è, nella forma di *principium reddendae rationis*, principio di dimostrazione e, in senso proprio, tanto principio di causalità efficiente quanto di causalità finale. Esso, come si legge nel paragrafo 7 de *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714, 1963a: 280), suscita a sua volta la domanda metafisica fondamentale «Cur est aliquid potius quam nihil?»²⁸⁸ o, nel francese del testo, «pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose»: la risposta alla domanda è Dio come *ens realissimum*. Nelle 24 tesi di Hannover del settembre 1698, cui è stato dato successivamente il titolo di *Dio e i possibili*, il grande principio suscitava direttamente la risposta alla domanda fondamentale o, se vogliamo, l'espressione affermativa del principio di ragione, relativa alla totalità degli esistenti: «Ratio est in natura cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii quod nihil fiat sine ratione; quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet»²⁸⁹. l'Uno supremo è l'essere necessario da cui dipendono, come appese ad esso,

²⁸⁸ Questa derivazione della domanda metafisica fondamentale dal principio di ragion sufficiente viene notata anche da S. Cariatì, il quale scrive (2001: 9-10): «Premesso ciò, egli ritiene necessario che ci si innalzi alla metafisica mediante il *principium reddendae rationis sufficientis*: cioè, mediante il grande principio – come lo chiama Leibniz – il quale afferma che *niente accade senza ragion sufficiente*, l'unico in grado di guidare i nostri ragionamenti verso il fondamento delle cose, e, a un tempo, verso l'ordine razionale che regna nelle cose stesse. Ma una volta posto questo principio, prosegue Leibniz, una volta stabilito che *nihil est sine ratione* – e veniamo così alla domanda che si annida nel cuore della metafisica leibniziana –, si ha il diritto di porre una prima e fondamentale questione: *Perché esiste Qualcosa e non piuttosto il Nulla?*[...] Come s'è visto, la sua formulazione è conseguente al principio metafisico secondo il quale *niente è senza ragione*».

²⁸⁹ Interessante il collegamento proposto da Cariatì (2001: 13-14) fra queste tesi leibniziane e l'idea hegeliana di razionalità del reale: «[...] riprendiamo le prime due tesi di *Dio e i possibili*: 1) “Vi è una *Ragione*, perché esista qualcosa piuttosto che nulla in Natura [...]”. 2) “Questa *Ragione* è necessario che si trovi in qualche Ente Reale o causa. La *causa*, infatti, non è altro che una *Ragione reale* (Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio)”. In breve, ci sembra degno di nota che il passaggio dalla pura Razionalità (*Ratio*) al Reale sia indicato da Leibniz nella *Ragione-reale* (*Ratio realis*) come sua causa. Ovvero [...]: ci sembra ermeneuticamente interessante collegare in modo intensivo il tipo di Razionalità (compresa la curvatura teologica) sviluppato da Leibniz, con la valenza speculativa che Hegel attribuirà al suo celebre motto: *Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale*. Se questo collegamento può sembrare arbitrario o filosoficamente inconsistente, si tenga presente [...] quanto segue: Hegel, nel riprendere le due proposizioni del motto in questione, che aveva espresso per la prima volta nella *Filosofia del Diritto*, così scrive a commento nella 2ª edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: “Per quanto riguarda il loro senso filosofico, bisogna presupporre molta cultura per sapere non soltanto che Dio è reale – Egli, e soltanto Egli, è il massimamente e veramente Reale –, ma pure che in generale, sul piano formale, l'Esserci è in parte

tutte le realtà contingenti, che fa in modo che esista qualcosa piuttosto che nulla e che, altro aspetto fondamentale, fa in modo che le cose stiano in questo modo piuttosto che in un altro. Quale segreto si nasconde in espressioni come «è sufficiente l'uno a far scaturire dallo zero tutti i numeri»? Sono espressioni che fanno riferimento al fatto che la causa per cui vi è l'essere e non il nulla, e per cui il mondo sia questo e non un altro possibile, è Dio, e specificamente l'ente perfettissimo come è descritto da Leibniz.

È lecito domandarsi se, nel sistema di Leibniz, la creazione del mondo è connessa, in modo teoreticamente rilevante, alla prova dell'esistenza di Dio? Chiamerò questo interrogativo «domanda sul parallelismo teo-cosmico dell'esistenza». Ripercorrere alcuni passi della versione leibniziana dell'argomento ontologico di Sant'Anselmo ci dà modo di comprendere meglio il "segreto" della creazione dal punto di vista del tedesco. Scrive il filosofo in *L'essere perfettissimo esiste* (1676, 1963a: 261):

Intendo per perfezione, ogni qualità semplice, che sia positiva ed assoluta, tale, cioè che ciò che esprime, lo esprima senza limiti. Una qualità siffatta, in quanto è semplice, è irresolubile ed indefinibile; altrimenti, o non sarà una qualità semplice, ma un aggregato di molte, oppure, se sarà una, sarà circoscritta da limiti, e così verrà compresa per via di negazioni, contro l'ipotesi, essendo stata assunta come positiva. Da ciò non è difficile dimostrare, che tutte le perfezioni sono compatibili fra loro, che possono cioè trovarsi nello stesso soggetto. Sia infatti, una proposizione siffatta: A e B sono incompatibili. (Intendo per A e B due forme semplici o perfezioni come le abbiamo definite, e si potrebbe assumerne parecchie): è chiaro che non potrà essere dimostrata senza la risoluzione dei termini A e B, o di uno dei due o di entrambi; altrimenti la loro natura non entrerebbe nel ragionamento, e si potrebbe dimostrare la incompatibilità di altre cose quali che siano, come della loro. Ma per ipotesi, esse sono irresolubili: perciò questa proposizione non può essere dimostrata. Però se quella proposizione fosse vera, si potrebbe dimostrarla; perché non è vera per sé, e tutte le proposizioni necessariamente vere sono o dimostrabili o note per sé. Perciò quella proposizione non è necessariamente vera. Non è necessario, cioè, che A e B non siano nello stesso soggetto, possono quindi essere nello stesso soggetto, e poiché il ragionamento su tutte le qualità dello stesso genere, sarebbe il medesimo, così tutte le perfezioni sono compatibili. Si dà, dunque – cioè può essere concepito – il soggetto di tutte le perfezioni, ossia l'Essere perfettissimo. Dal che essegue in modo manifesto che esiste, perché l'esistenza è compresa nel numero delle perfezioni.

La compossibilità, in uno stesso ente, di tutte le qualità semplici positive e assolute, ossia di tutte le *perfectiones*, decreta la possibilità dell'ente necessario. Scrive Leibniz nel *Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura in generale* (1698?, 1963a: 248):

In ogni verità universale affermativa, il predicato inerisce al soggetto: espressamente nelle verità primitive o identiche, le quali sono le uniche ad essere note per sé, implicitamente in tutte le altre, ciò che è dimostrato dall'analisi dei termini, sostituendo ai definiti le definizioni. Due sono, perciò i principi primi di tutti i ragionamenti: il principio di contraddizione, che ogni proposizione identica è vera e la sua contraddittoria è falsa; ed il principio del rendere ragione, e cioè che ogni proposizione vera, che non sia per sé nota, comporta una dimostrazione *a priori* ovvero che di ogni verità si può rendere ragione, o, come si dice comunemente, che nulla accade senza causa.[...] Essenziale è la differenza tra le verità necessarie ed eterne, e le verità di fatto o contingenti: esse

Fenomeno, e solo in parte Realtà... E quando parlo di «realtà», si deve pensare ovviamente al senso in cui io impiego questa espressione; tanto più che la Realtà l'ho trattata anche in una *Logica* più estesa, e l'ho distinta in termini esatti non soltanto dall'Accidentale esistente, ma anche e soprattutto dall'Esserci, dall'Esistenza e da altre determinazioni ancora"» (Hegel, 1830, 2000: 101). La grande differenza fra la razionalità del reale di Hegel e quella di Leibniz (di cui Cariatì non tiene conto) consiste nel fatto che la pervasività della *ratio* hegeliana, nel reale, tramite la dialettica, che è scienza della contraddizione, consente all'uomo di raggiungere un sapere assoluto e compiuto, mentre Leibniz mantiene in modo chiaro la distinzione fra la conoscenza divina intellettuale, che è in grado di conoscere e percorrere all'infinito tutte le cause razionali, e la conoscenza umana, che rimane impossibilitata a svolgere un tale compito e rimane sul piano della meraviglia e dello sbigottimento di fronte ai misteri dell'universo e a Dio. In Leibniz la ragione è già protagonista pratica della conoscenza ma ad un livello, quello umano, immensamente inferiore rispetto alla conoscenza vera e intellettuale, che è solo quella divina. Chiaramente la *Vernunft* hegeliana ha un significato ben diverso dalla *ratio* leibniziana, sebbene le separi appena un secolo.

differiscono tra loro pressappoco come i numeri razionali e gli irrazionali. Infatti le verità necessarie si possono risolvere in identiche, come le quantità commensurabili si risolvono in una misura: nelle verità contingenti, invece, come nei numeri irrazionali, la risoluzione procede all'infinito, né trova mai un termine; perciò la certezza e la ragione perfetta delle verità contingenti è nota soltanto a Dio, il quale abbraccia l'infinito con un intuito. Conosciuto questo segreto, è tolta la difficoltà sulla necessità assoluta di tutte le cose, ed appare la differenza tra il necessario e l'infallibile.

Questo brano mette in chiaro che il “segreto” della creazione è connesso al “segreto” della differenza fra le verità necessarie ed eterne, e le verità di fatto o contingenti. È una differenza che il filosofo descrive con una similitudine matematica – la differenza fra numeri razionali e irrazionali – perché ha a che fare con quell'infinito in atto che Dio domina mentre l'uomo no (sebbene ne abbia sentore). Il segreto di questa differenza, a ben vedere, è la distinzione fra il mondo dello spirito, il mondo dei fini e delle verità eterne, ed il mondo della materia, il mondo delle leggi meccanicistiche in cui domina la causalità efficiente ed il labirinto della realtà sensibile, secondo una estensione temporale e spaziale che l'uomo non può controllare. Il “segreto” della differenza fra le verità contingenti e quelle eterne è tutto nella capacità di Dio di conoscere la certezza e la ragione perfetta delle verità contingenti, grazie alla sua capacità di abbracciare l'infinito con un unico atto intuitivo. La perfetta conoscenza divina delle verità di fatto, come fossero verità di ragione, si identifica infatti con la capacità di Dio di calcolare, fra tutte le serie di possibili, la serie di eventi che risulta più perfetta e di promuoverla all'esistenza. Anche qui interviene la dicotomia fra spirituale, ossia formale, metafisico, e corporale, ossia materiale, e fisico; questa dicotomia contiene il segreto della differenza fra Dio ed universo fisico; e se si tiene presente che l'universo fisico non si può considerare, entro l'ottica leibniziana, come il corpo di cui Dio sarebbe l'anima (à la Spinoza), si può comunque ricondurre la considerazione della differenza fra le verità necessarie e quelle eterne alla dipendenza delle verità contingenti del mondo dall'Uno, dall'ente perfettissimo, e quindi alla distinzione fra la natura dell'anima e quella del corpo. Sul piano delle realtà spirituali, bisogna però distinguere fra le realtà ipotetiche, le idee, intese come pure possibilità ed essenze, e Dio, che è sostanza esistente necessariamente, e quindi “esistentificante”.

Insistiamo quindi con la nostra domanda «sul parallelismo teocosmico dell'esistenza»: il problema della creazione del mondo, del venire all'essere dell'universo fisico con le sue verità contingenti e le sue grandezze irrazionali – a partire dal decreto divino, proveniente dal regno delle verità eterne e dalle leggi logiche –, è connessa, in modo teoreticamente rilevante, alla prova dell'esistenza di Dio? La prova di Anselmo, sostiene il filosofo tedesco, mancava di una premessa necessaria: la prova della possibilità, ossia della non contraddittorietà, dell'ente predicato di tutte le perfezioni. Una volta stabilita la possibilità di tale ente, scatta l'esistenza necessaria di Dio, e questo, scrive Leibniz, è «il culmine della dottrina della modalità, e rende il passaggio dalle essenze alle esistenze, dalle verità ipotetiche alle assolute, dalle idee al mondo». Domandiamoci però perché Leibniz sente il bisogno logico e metafisico di apportare la “correzione di possibilità” alla prova di Anselmo; la risposta non è impervia: qualunque esistenza nasce, *ex-sistit*, da una *essentia* ovvero da una idea possibile non contraddittoria, anche l'*essentia* di Dio. A questo punto il meccanismo del passaggio dalla possibilità alla realtà, dall'essenza pensabile all'esistenza sensibile, vale tanto per i possibili, che divengono il mondo, quanto per Dio che è necessario proprio in quanto possibile; e se qualcuno sollevasse l'obiezione che Dio non lo percepiamo la risposta di Leibniz sarebbe che il fatto stesso di percepire e di godere della meraviglia del creato è una forma di percezione di Dio. La risposta di Leibniz alla nostra «domanda sul parallelismo dell'esistenza» è dunque affermativa: esistenza di Dio (nel senso del meccanismo logico della prova) ed esistenza del mondo, come venire all'essere nello spazio e nel tempo (*ex-sistere*), sono strettamente interconnesse: si tratta di un unico scatto dell'ingranaggio teo-cosmico, almeno dal punto di vista della ragione umana, dal momento che, ovviamente, solo nella mente dell'uomo Dio passa dall'essenza all'esistenza attraverso un tale passaggio logico e metafisico: in sé

e per sé Dio esiste *ab aeterno*, la sua essenza e la sua esistenza coincidono. Nulla di ciò che esiste può non passare da un precedente stadio di essenza possibile, nel caso di Dio la cosa si configura solo entro la mente umana. È questo il senso della correzione apportata dal filosofo tedesco alla prova di Sant'Anselmo. Seguiamo il ragionamento della correzione dell'argomento ontologico; *Ibidem* (248-249):

La definizione reale è quella da cui risulta che il definito è possibile e non implica contraddizione. Su ciò, infatti, che non risulta essere così, di esso non si può stabilire nessun ragionamento sicuro, perché se implicasse contraddizione, forse si potrebbe, con egual diritto, dedurre da esso, il contrario. E ciò è quanto mancò alla dimostrazione di Anselmo, rinnovata da Cartesio, che l'Ente perfettissimo o massimo, poiché implica l'esistenza, deve esistere; infatti senza alcuna prova si assume che l'Ente perfettissimo non implica contraddizione: in occasione di ciò fu conosciuto da me quale sia la natura della definizione reale. Pertanto anche le definizioni causali, che contengono la generazione della cosa, sono anche reali; ed anche perciò non pensiamo le idee delle cose, se non in quanto intuiamo la loro possibilità. L'Ente necessario, se è possibile, esiste senz'altro [necessariamente]. È questo il culmine della dottrina della modalità, e rende il passaggio dalle essenze alle esistenze, dalle verità ipotetiche alle assolute, dalle idee al mondo. Se non vi fosse alcun Ente necessario, non vi sarebbero enti contingenti: si deve, infatti, rendere ragione perché i contingenti esistano piuttosto che non esistano, e questa ragione non vi sarà se non vi è un ente che sia per sé, cioè un essere la ragione della cui esistenza sia contenuta nella sua essenza, in modo che non vi sia bisogno di ragione fuori di lui. E quand'anche nel rendere ragione dei contingenti si andasse all'infinito, occorrerà tuttavia che al di fuori della loro serie (nella quale non v'è una ragione sufficiente), si trovi una ragione di tutta la serie. Da ciò segue che l'Ente necessario è numericamente uno, e virtualmente tutte le cose, in quanto è la ragione ultima delle cose, in quanto ne contiene le realtà o perfezioni. E poiché la ragione piena delle cose è l'insieme di tutti i requisiti primitivi (che non hanno bisogno di altri requisiti) è evidente che le cause di tutte le cose si risolvono negli stessi attributi di Dio. Se non vi fosse alcuna sostanza eterna non vi sarebbero verità eterne; ed anche da ciò si prova Dio, che è la radice della possibilità, la Sua mente è, infatti, la ragione stessa delle idee o delle verità.

La circostanza per cui Dio sia l'unico *ens a se* implica il fatto che, unicamente nel suo caso, la possibilità del suo essere, la sua non contraddittorietà (*non repugnantia essendi*), stabilita sulla base del fatto che tutte le proprietà semplici positive e assolute possono essere compresenti in uno stesso ente senza creare contraddizione, implica *ipso facto* la sua necessità. L'esistenza osservabile degli eventi del mondo, e la loro natura non necessaria (osservata sulla base di ragionamenti controfattuali), è la prova del fatto che deve esistere un ente necessario da cui tutti gli enti contingenti dipendono. Appare così chiaro che la prova di esistenza di Dio ha due premesse fondamentali: l'osservazione che *aliquid existit* ed il principio di ragion sufficiente²⁹⁰. Il fatto che la possibilità, o essenza, nel caso unico dell'*ens a se*, implica di per sé la necessità di questo ente è ben spiegato in *Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio*, del R.P. Lamy (1701, 1963a: 259-260):

Ho già espresso altrove la mia opinione sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio di sant'Anselmo, rinnovata dal Descartes, la cui sostanza è che ciò che racchiude nella sua idea tutte le perfezioni, o il più grande di tutti gli esseri possibili, implica nella sua essenza l'esistenza, perché l'esistenza è una delle perfezioni, e perché altrimenti una cosa potrebbe essere aggiunta a ciò che è perfetto. Io tengo il mezzo tra coloro che ritengono che questo ragionamento è un sofisma, e l'opinione del R.P. Lamy, sopra riferita, che la ritiene una dimostrazione completa. Infatti ammetto che è una dimostrazione, ma imperfetta; perché domanda o suppone una verità che a sua volta merita

²⁹⁰ Scriveva Leibniz qualche anno prima nel *De arcanis sublimium vel de summa rerum* (1676, 1923-2021: VI, n. 3, p. 472, 22-24): «Ex eo quod aliquid existit, sequitur eius rei esse aliquam necessitatem, (adeoque) aut omnes res esse necessarias per se, quod falsum, aut certe earum causas ultimas. Unde sequitur Ens absolute necessarium esse possibile, seu non implicare contradictionem». È d'obbligo ricordare, a ridosso di questo brano, che la possibilità dell'essere perfettissimo discende dall'osservazione che gli eventi del mondo sono non necessari in sé ma contingenti, possono cioè svolgersi in modo differente da come si svolgono (secondo un ragionamento controfattuale), ma soprattutto tale possibilità discende dal fatto che, come Leibniz dimostra, è possibile che un ente posseda tutte le perfezioni, ossia tutte le qualità semplici, positive e assolute.

d'essere dimostrata. Si suppone tacitamente, che Dio, o l'essere perfetto, sia possibile. Se questo punto fosse dimostrato come si deve, si potrebbe affermare che l'esistenza di Dio sarebbe dimostrata geometricamente, *a priori*. Ciò conferma quanto ho già detto, che si può ragionare perfettamente sulle idee, se si conosce la loro possibilità; cosa della quale si sono preoccupati i geometri, ma non i cartesiani. Nondimeno si può dire che quella dimostrazione resta sempre degna di considerazione e, per così dire, presuntiva, perché tutto deve essere considerato come possibile, finché non se ne prova l'impossibilità. [...]Comunque, si potrebbe formare una dimostrazione ancora più semplice, senza parlare affatto delle perfezioni, per non essere fermati da coloro che eventualmente negassero che tutte le perfezioni siano compatibili, e che quindi l'idea in questione sia possibile. Infatti, dicendo soltanto che Dio è un Essere per sé o un originario *Ens a se* che esiste per la sua essenza, è facile concludere da questa definizione che un tale essere, se è possibile, esiste; o meglio, questa conclusione è un corollario che si trae immediatamente dalla definizione e non ne differisce quasi per nulla. Infatti, poiché l'essenza della cosa non è altro che la sua possibilità in particolare, è ben chiaro che esistere in virtù della propria essenza, è esistere in virtù della propria possibilità. E se l'Essere per sé, fosse definito in termini più precisi, dicendo che è l'Essere che deve esistere perché è possibile, è evidente che tutto ciò [che] potrebbe dirsi contro l'esistenza di un tale essere, sarebbe di negarne la possibilità. Si potrebbe, anzi, fondare sull'argomento una proposizione modale, che sarebbe uno dei frutti più belli della logica, e cioè che se l'Essere necessario è possibile, esiste. Infatti, essere necessario e l'Essere per propria essenza, è lo stesso. Considerato da questo punto di vista, il ragionamento sembra avere molta solidità, e coloro che vogliono che dalle sole nozioni, idee e definizioni o essenze possibili non si può in alcun modo, inferire l'esistenza in atto, ricadono in effetti in ciò che ho detto or ora; negano, cioè, la possibilità dell'Essere in sé. Ma è bene osservare che questo stesso rimprovero, serve a far conoscere che hanno torto, ed a colmare così il vuoto della dimostrazione. Infatti, se l'Essere in sé è impossibile, tutti gli esseri che dipendono da altri lo saranno anch'essi, perché non sono che in forza dell'Essere in sé: cosicché nulla potrebbe esistere. Questo ragionamento ci conduce ad un'altra importante proposizione modale, uguale alla precedente e che, congiunta ad essa, completa la dimostrazione. [...]: se l'Essere necessario non esiste, non v'è alcun essere possibile.

Ed ecco lo scatto nell'ingranaggio nascosto della macchina barocca teo-cosmica, l'ingranaggio primario che sta a monte di tutte le gerarchie di ingranaggi: il fatto che l'*ens a se* è necessario perché possibile, e che la contingenza degli eventi del mondo indica logicamente ed in modo inoppugnabile l'esistenza di Dio come essere necessario. Lo scatto logico della prova è così collegato allo scatto ontologico della creazione che, come vedremo nel prossimo paragrafo, richiede un passo ulteriore ed un approfondimento della natura di Dio, nella visione leibniziana.

Il senso dello scritto *Le verità prime, di Intorno alle verità prime* e delle 24 tesi di Hannover, intitolate dopo la morte di Leibniz *Dio e i possibili*, è che l'opera di Dio è la più perfetta che si possa avere, la *series rerum* posta in essere da Dio è la migliore *connexio rerum universalis*. Se così non fosse dovremmo supporre in Dio un difetto di potenza o un difetto di bontà, e nessuna di queste due ipotesi è accettabile²⁹¹ dal momento che Dio possiede tutte le *perfectiones* in sommo grado. È ora più chiaro il senso dell'espressione «è sufficiente l'uno a far scaturire dallo zero tutti i numeri»; seguiamo il commento di Cariati (2001: 11-13):

Quando Leibniz, all'inizio del § 7 dei *Principi razionali* [sono *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*] dice che occorre elevarsi su un piano metafisico, cioè metafenomenico, per ottenere una spiegazione scientifica dei fenomeni e per individuare l'*ultima ratio rerum*, non lo fa solo per dare una marcata inflessione platonica al proprio stilema speculativo, ma anche per dar fondo su questa base alle proprie vedute teologiche – per quanto risultati difficile distinguere fra teologia e metafisica in Leibniz. A tale riguardo, e in consonanza con il problema del perché l'Essere e non piuttosto il Nulla, Leibniz elabora altri due testi [...]: l'uno ha per titolo *De rerum originatione radicali* ed è datato 1697; l'altro, [...] che è verosimilmente coevo al precedente, è stato indicato da C.J. Gerhardt come *die Hauptlehrsätze der Leibnizischen Philosophie betreffend* (e tradotto in italiano col titolo *Dio e i possibili*). Nei due saggi, il motivo di fondo è l'individuazione della radice dell'Essere (inteso come relazione di essenza e esistenza) in una *ratio*

²⁹¹ Nel maggio 1671, in una lettera a Magnus Wedderkopf (1923-2021: II, n. 1, pp. 185-187), scrive: «Nulla va considerato come un male assoluto: altrimenti Dio non sarebbe sommamente sapiente per afferrarlo con la mente, oppure non sarebbe sommamente potente per eliminarlo».

realis che sia al di là dell'essere, ma come sua causa o ragion sufficiente ultima, o, per dirla con l'espressione che ricorre significativamente in entrambi i testi, *ultima Ratio rerum*. Va da sé che questo principio extrafenomenico sia un'entità teologica: infatti, Leibniz la chiama indifferentemente *Deus* o *Ens necessarium*; oppure *Ens esistentificans*, quando afferma nella quarta tesi di *Dio e i possibili* che «c'è una causa del prevalere dell'Esistenza sulla non-Esistenza: vale a dire, l'Ente necessario è esistentificante»; oppure ancora *Unum dominans*, come all'inizio del *De rerum originatione radicali*, quando Leibniz sostiene che *al di sopra* dell'Essere delle cose finite «c'è un *Uno dominante*... che non solo regge il mondo, ma anche lo fabbrica e lo fa». Con ciò, peraltro, siamo più vicini al significato autentico della domanda metafisica che abbiamo trovato nel § 7 dei *Principi razionali*: «Perché esiste Qualcosa e non piuttosto il Nulla?». Siamo in grado cioè di chiederci cos'è propriamente questo Nulla che, per quanto sia più semplice del Qualcosa, tuttavia non perviene all'esistenza. Dunque, allorché Leibniz dice che «l'Ente necessario è esistentificante» [...], dice in altri termini che esso è il principio di ragion sufficiente, extramondano, del prevalere dell'Esistenza sulla non-Esistenza: in breve, troviamo qui condensata la sua concezione cosmo-logica, o, per meglio dire, cosmo-teo-logica, in cui il principio di ragion sufficiente viene articolato sulla base della categoria del Possibile. Infatti, se consideriamo il mondo presente – argomenta Leibniz nel *De rerum originatione radicali* –, esso è necessario fisicamente ma non metafisicamente; infatti, poiché la ragione dell'esistente, «la radice ultima» delle cose finite deve risiedere in un «qualche *Ente unitario* dotato di necessità metafisica», un ente in cui l'essenza implichi l'esistenza, e la cui natura sia differente dalla Molteplicità infinita degli enti che costituiscono questo mondo. Si vede già da qui come il problema non è perché l'Essere e non il Nulla, ma perché dall'Uno i Molti, oppure, il che è lo stesso, perché dal piano delle pure forme o essenze le cose contingenti; è chiaro dunque che il Nulla non è il Non-essere inteso come assoluto. Tuttavia, nel seguito del passo ora menzionato, Leibniz è ancora più esplicito in questo senso: «Per spiegare in che modo dalle verità eterne, o essenziali, o metafisiche, nascano verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che, per il sol fatto che *esiste qualcosa piuttosto che nulla*, nelle cose possibili, ovvero nella stessa Possibilità o Essenza, c'è un'esigenza di Esistenza (*exigentia existentiae*), o, per così dire, una pretesa di esistere (*praetensio ad existendum*): in breve, l'Essenza tende di per sé all'Esistenza [...]». Pertanto, il Nulla non è altro che i Possibili. E poiché «tutti i Possibili – ossia ciò che esprime Essenza o Realtà possibile – tendono con pari diritto all'esistenza, in proporzione alla loro quantità di Essenza o di Realtà, cioè al grado di perfezione che contengono», ecco spiegato perché «tra le infinite combinazioni di Possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità di Essenza o Possibilità»; ecco, quindi, perché esiste qualcosa piuttosto che nulla, e perché esiste così com'è. Il problema dunque non è perché l'Essere e non il Nulla, ma in che modo il Nulla erompe nell'Essere, in che modo e in virtù di cosa il Possibile diviene Reale. Ora, in base al gran principio *nihil est sine ratione*, si ha che: a) il principio di non contraddizione è la ragion sufficiente dei Possibili – per esempio: il cerchio quadrato implica contraddizione, e dunque non è possibile –; b) Dio è la ragion sufficiente ultima della realtà dei Possibili – infatti, scrive Leibniz nel § 44 della *Monadologia*, «se c'è realtà nelle Essenze, cioè nei Possibili... è senz'altro necessario che questa realtà si fondi su qualcosa di esistente e di attuale, e quindi sull'Esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'essenza implica l'esistenza». Pertanto, «Dio è la fonte non solo delle Esistenze, ma anche delle Essenze in quanto reali, vale a dire: è anche la fonte di quel Reale che è contenuto nel Possibile» (ivi, § 43). Dio, come *Ratio realis*, è causa del passaggio dal mondo logico dei Possibili al mondo fisico, dal Nulla all'Esistenza delle cose finite.

6. Il meccanismo metafisico e fisico della creazione

La prova dell'esistenza di Dio, come anche la prova logica della massima perfezione del mondo, è dunque un meccanismo connesso a quello del venire ad esistenza delle cose finite, contingenti. È in questo senso che la prova dell'esistenza di Dio dice molto sulla natura dell'universo²⁹²: spiega la contingenza del mondo e la natura degli esistenti.

²⁹² Scrive Paolini Paoletti (2013: 84) sulla semplicità, ossia sulla indefinibilità, del concetto leibniziano di esistenza: «[...] possiamo già notare che Leibniz sembra qui prefigurare uno degli esiti della propria indagine sulla conoscibilità dell'*existentia*: non si potrà conoscere l'esistenza di alcunché senza presupporre l'esistenza della *Mens* che conosce. Ciò che vogliamo evidenziare in questo passo, tuttavia, è proprio l'indefinibilità dell'*existentia*. Leibniz sembra affermare: non vi sono soltanto ragioni meramente contingenti per le quali l'*existentia* oggi pare indefinibile (nessun filosofo, cioè, è mai riuscito a definirla con chiarezza), ma vi è anche il problema della presupposizione della *Mens*. A queste due

Vediamo ora fino a che punto il meccanismo della prova d'esistenza di Dio si addentra nella spiegazione del meccanismo dell'esistenza delle cose contingenti. Volendo spiegare l'estremo dualismo fra Dio e mondo, e quindi la dipendenza delle cose contingenti dall'ente necessario, Leibniz riprende la differenza e il rapporto gerarchico fra "io" e corpo; scrive il filosofo in *Sull'origine radicale delle cose* (1697, 1963b):

Oltre al mondo, o aggregato delle cose finite, vi è un Uno dominante, non solo come in me l'anima, ma piuttosto come, nel mio corpo, lo stesso io: per quanto dotato di una ragione molto superiore. L'Uno, infatti, che domina l'universo, non solo regge il mondo, ma anche lo fabbrica e lo fa, ed è al di sopra del mondo e, per dir così, extramondano; ed è inoltre, la ragione ultima delle cose. Infatti, non solo in nessuna delle singole cose, ma neppure nella totalità del loro aggregato e della loro serie si può trovare una ragione sufficiente della loro esistenza. [...] Nelle cose eterne, infatti, quand'anche non vi fosse nessuna causa, si deve tuttavia intendere la ragione: che, in ciò che persiste, è la stessa necessità o essenza, mentre nella serie delle cose mutabili, quando la si fingesse eterna *a priori*, sarebbe la stessa prevalenza delle inclinazioni, come tosto s'intenderà; dove le ragioni, cioè, non necessitano (con una necessità assoluta o metafisica, per cui il contrario implichi contraddizione), ma inclinano. Di qui si vede che neppure supponendo il mondo eterno si può fare a meno di ammettere una ragione ultima delle cose extramondana, cioè Dio. [...] Pertanto dalla necessità fisica o ipotetica, che determina nel mondo le cose che seguono a partire da quelle che precedono, si deve risalire a qualcosa che sia di una necessità assoluta, o metafisica, di cui non si possa rendere ragione. Il mondo presente, infatti, è necessario fisicamente o ipoteticamente, ma non assolutamente o metafisicamente. [...] Poiché, dunque, la radice ultima dev'essere in qualcosa che abbia necessità metafisica, e la ragione dell'esistente non viene che dall'esistente, occorre che esista qualcosa di diverso dalla pluralità degli enti, o mondo, che abbiamo ammesso e mostrato non avere necessità metafisica.

In ciò che è eterno la ragione sufficiente della sua essenza è la necessità, mentre nella serie delle cose mutabili la ragione sufficiente è la prevalenza delle inclinazioni. Questa espressione non deve trarre in inganno: Leibniz non sta negando che le cose contingenti e mutabili siano *appese* all'essere necessario; sta affermando che il cosmo fisico, sebbene sia dovuto a Dio e presupponga una causa necessaria dal punto di vista modale, non è a sua volta un essere necessario e non nasce per necessità: Dio non è necessitato alla creazione del mondo da necessità metafisica, ma da una convenienza di tipo morale ed estetico. A differenza di Dio, necessario assolutamente e metafisicamente, il mondo presente è necessario fisicamente o ipoteticamente; siccome la radice ultima delle cose deve essere qualcosa che ha necessità metafisica, ed il fondamento di ciò che esiste non può che esistere a sua volta, è consequenziale ammettere l'esistenza di qualcosa da cui gli enti naturali dipendono e che, diversamente da questi, abbia una necessità metafisica; ma la *series rerum* è dovuta, dal punto di vista di Dio, alle inclinazioni e alla libera scelta di Dio, il quale però non può che agire conseguentemente alla sua perfezione. Continua il filosofo, *ibidem*:

Per spiegare alquanto più distintamente in che modo dalle verità eterne, o essenziali, o metafisiche, nascano verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che, per il fatto stesso che esista qualcosa piuttosto che nulla, nelle cose possibili, ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è un'esigenza di esistenza, o, per così dire, una pretesa di esistere: in una parola, che l'essenza tende per sé stessa all'esistenza. Donde segue direttamente che tutti i possibili, ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile, tendono con pari grado all'esistenza, in proporzione alla loro quantità di essenza o di realtà, cioè al grado di perfezione che contengono. Non è infatti la perfezione altro che la quantità d'essenza. Da ciò s'intende, invero, nel modo più chiaro, che tra le infinite combinazioni di possibili e serie possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità d'essenza o di possibilità. Sempre vi è infatti nelle cose un principio di determinazione che va cercato nel massimo e nel minimo, cioè nel raggiungimento del massimo effetto, per così dire, con la minima spesa.

difficoltà, poi, occorre aggiungere anche il fatto che l'*existentia* è una *perfectio* (giacchè Leibniz, nel 1671, è ancora incline a questa opinione) e che le *perfectiones*, come si è spiegato, sono indefinibili e non analizzabili in virtù della loro semplicità».

A causa del fatto che «esiste qualcosa piuttosto che nulla», dobbiamo riconoscere che nella essenza, o possibilità, è insita una esigenza di esistenza; tutti i possibili tendono di per sé ad esistere, ciascuno in proporzione alla loro perfezione, cioè alla quantità di essenza che porterebbero alla realtà, se realizzati. Ecco che risulta chiara la tesi dello scatto primordiale, dell'archi-scatto, dell'evento che mette in moto l'eterna fabbrica della creazione: è la libertà, la libera scelta di Dio di creare. Questa libera scelta comunica a tutte le *essentiae*, nella mente di Dio, una *exigentia essentiae*. L'essere necessario, a cui sono appese tutte le cose e tutti gli eventi contingenti del mondo, è necessario *in exteriore*, quanto alla valenza metafisica della sua essenza rispetto alla contingenza del mondo; ma in sé, *in interiore*, Dio è libertà che sceglie liberamente di creare perché ha come fine il bello ed il buono. Nemmeno se considerate assieme, in tutte le cose contingenti è possibile trovare una ragione sufficiente (talmente potente) per la loro esistenza, quindi dalla necessità fisica delle cose contingenti è necessario risalire ad una necessità assoluta. Ed ecco apparire un altro aspetto della prova dell'esistenza di Dio che possiamo indicare come prova *ex existentia*, ma che in realtà è sempre una prova *ex contingentia*: la ragione dell'esistente non può che venire dall'esistente (l'atto pone l'atto come in Aristotele e in Tommaso). Il mondo esiste, dunque esiste una ragione del mondo, separata da questo e anch'essa esistente, che è Dio. Di questa necessità metafisica è impossibile chiedere e rendere ragione: quando termina la dimostrabilità logica si attua lo scatto della necessità metafisica, che in sé e per sé è però, paradossalmente, libertà.

Come riconoscere e comprendere questa che sembra una “mirabile contraddizione”? Dalla versione affermativa della domanda metafisica fondamentale «il fatto che esista qualcosa piuttosto che nulla» si deduce, come ricordato, che nelle cose possibili, o essenze, è insita una tendenza ad esistere. Questo *conatus ad existentiam* è la radice dell'individualità *ante creationem*, e, parimenti, una traccia di somiglianza con sé che Dio lascia nella creatura, anche nello stadio di possibilità, anteriore all'esistenza. I possibili, o essenze, tendono all'esistenza in proporzione alla loro “quantità di essenza”, ossia al loro grado di perfezione; di conseguenza, quanta più essenza viene portata potenzialmente all'esistenza da una serie di possibili, tanto più quella serie sarà perfetta e tanto più fortemente tenderà all'esistenza²⁹³. Il principio di determinazione del massimo effetto col minimo dispendio di energia, ossia il principio di economicità e di semplicità intrinseco ai fenomeni naturali, al linguaggio, alle teorie matematiche e alle economie funzionanti degli stati²⁹⁴, guida la creazione della realtà come ricerca della massima quantità di essenza. Come avevamo visto, omotetia e auto-similarità costituiscono quel criterio in base al quale una stessa informazione strutturale viene utilizzata a varie scale di grandezza, tramite algoritmi ricorsivi; ora Leibniz individua un altro aspetto matematico della creazione: la regola della massima perfezione e bellezza tramite la minima spesa di recettività del mondo²⁹⁵, la massima capienza di essenza grazie alla *compossibilitas*

²⁹³ Scrive Paolini Paoletti a questo proposito (2013: 131) e in riferimento alla *Confessio philosophi* del 1672: «Così come i *requisita* devono essere esaminati in relazione al problema della creazione, inoltre, allo stesso modo bisognerà tratteggiare i rapporti tra la nozione di *causa* e quella di *existentia*. E così come il legame tra i *requisita* e la possibilità di esistere è dato dalla nozione di *harmonia*, allo stesso modo la *causa existentiae* di una *res* sarà connessa alla possibilità, da parte di quella *res*, di armonizzarsi con quante più *res* possibili».

²⁹⁴ Notoriamente Leibniz scrisse anche di economia; si vedano, ad esempio, i trattati *Bedenken von Aufrichtung einer Akademie oder Sozietät in Deutschland, zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften*, in Leibniz (1663-1694, 1923-2021: IV, *Politischen Schriften* I, n. 44, 544-552; e *Sozietät und Wirtschaft*, IV, *Politischen Schriften* II, n. 47, 559-561).

²⁹⁵ Scrive infatti Leibniz di seguito all'ultima citazione: «Sotto questo riguardo il tempo e il luogo o, in una parola, la recettività o capacità del mondo, si possono considerare come la spesa minima o come il terreno su cui si tende ad *edificare* nel modo più vantaggioso; le varietà di forme, invece, corrispondono alla comodità dell'*edificio*, e al numero e all'*eleganza delle camere*. E tutto sta come incerti giochi, dove tutti i posti di una certa tavola devono essere riempiti secondo certe leggi, e se non si adopera un certo artificio, alla fine, bloccati da spazi inadatti ci si ritrova costretti a lasciare vuoti più spazi di quanti si sarebbe potuto o voluto».

garantita dalla serie di possibili più perfetta²⁹⁶. È questo il senso dell'espressione «raggiungimento del massimo effetto, per così dire, con la minima spesa».

Ma quel che deve essere notato qui è che il *conatus ad existentiam* nasce insieme all'essere in potenza di ogni individuo, l'inclinazione ad esistere è la scintilla primigenia dell'essere di ciascuna sostanza, la sua essenza; e ciò perché Dio stesso è in sé libertà, inclinazione, scelta; è infatti Dio, come detto, che trasferisce nella creatura, insieme all'individualità radicale, l'*exigentia existentiae*. Ed ecco il calcolo logico del Dio di Leibniz: la *mathesis* messa in atto da Dio non si serve certo, sul piano originario, di numeri, e non è qualcosa di aritmetico, algebrico o geometrico in senso umano. Il calcolo tratta conoscenze reali che il linguaggio naturale può trattare e che può anche abbreviare nei simboli logici della *lingua charcteristica universalis*²⁹⁷; l'uomo può intuire, ma non calcolare, queste conoscenze, poiché estese all'infinito spaziale e temporale; esse hanno a che fare con un numero di predicati indominabile per la ragione umana e sono trattate tramite regole a cui la logica umana accede nei limiti della sua finitezza. Che la *mathesis* sia un ragionamento, un calcolo logico di predicati, e non un calcolo matematico è riscontrabile nello scritto *Mathesis rationis*, di incerta datazione ma di certo maturo. Tale scritto costituisce una analisi generale del sillogismo aristotelico, a partire dalla logica della proposizione dichiarativa atomica (sulla traccia del *De interpretatione* aristotelico), fondata sulla opposizione fra identità e diversità di soggetto e predicato²⁹⁸. I metodi ed il simbolismo matematico sono semmai una traduzione in termini umanamente

²⁹⁶ Anche per comprendere la citazione successiva dal trattato *Sull'origine radicale delle cose*, è il caso di approfondire questo aspetto tramite l'analisi di Paolini Paoletti (2013: 219-221): «Sotto questo secondo profilo, la *possibilitas* (nell'ordine della propria *realitas*) è una *dispositio ad existendum*: "Quoniam aliquid potius existit quam nihil, necesse est in ipsa Essentia, sive possibilitate aliquid contineri unde existentia actualis sequatur, ac proinde realitatem sive possibilitatem quandam ad existendum propensionem inferre" (*Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* del 1678, in Leibniz, 1663-1694: VI, 4b, p. 1363, rr. 10-12). In altri termini, "quia possibilia quaedam existunt, cum aequae possent non existere, sequitur possibilitatem esse quandam ad existendum potius quam non existendum dispositionem" (rr. 19-20). La reciproca esclusione tra i possibili nell'*existentia* è regolata dal criterio della *impossibilitas*: "Unde quando plura possibilia sibi obstant, seu quando coexistere non possunt, illud existet quod plus habet realitatis, sive quod est perfectissimum" (rr. 12-14): la *realitas*, che pertiene ad ogni *essentia* e ad ogni *ens* in quanto *possibile*, non è interamente distinta dalla *possibilitas*. Dal momento che, per Leibniz, sembrano darsi due tipi di *possibilitas* (logica e fisica), si possono già intravedere due differenti accezioni di *realitas*: la *distincta cogitabilitas* (dal punto di vista logico) e la *dispositio ad existendum* (dal punto di vista fisico). Nella prospettiva di ogni singolo *ens* (e non dei mondi presi per sé stessi), si dovrà ribadire il primato della *realitas* logica sulla *realitas* fisica: quanto più un *ens* viene pensato distintamente, tanto più esso viene connesso ad una moltitudine di *entia* e collocato all'interno di un mondo. La molteplicità di relazioni logiche di cui consiste l'*essentia* dell'*ens* misura la sua *compossibilitas* con altri *entia* e, pertanto è indice della sua possibilità di accedere all'esistenza, dato che Dio fa esistere sempre il mondo più ricco di fenomeni riconducibili all'unità (il mondo più armonico, in altri termini). Per quanto riguarda la *realitas* come *distincta cogitabilitas*, allora, essa viene ricondotta alla molteplicità di relazioni che si instaurano in seno all'*ens* monadico pensato da Dio. La *realitas*, quindi, si connette alla *perfectio* e all'*harmonia*: "Est enim relatio quaedam unitas in multis.[...] Ex quibus omnibus in dato objecto simul sumtis, resultat harmonia. Quoniam ergo quo plus relationum (quarum aggregatum harmonia est) in objecto cogitabili est, hoc plus realitatis sive quod idem est perfectionis est in cogitatione; ideo sequitur Harmoniam esse cogitabilem quatenus scilicet cogitabilia sunt, perfectionum" (p. 1360, rr. 3-9). La *cogitatio*, infatti è la capacità di stabilire relazioni e la *harmonia* è la *perfectio cogitabilitatis*: "Hinc jam facile patet harmoniam esse perfectionem cogitabilitatis. Nam precedenti corollario dictum est, perfectius esse in quo plus est realitatis. Est autem et cogitatio quaedam realitatis, tantoque major quod res quodammodo multiplicantur cogitando, nam Mentis singulae quandam totius mundi repraesentationem continent. Hinc jam perfectior ille est cogitandi modus, per quem fit ut unus cogitandi actus ad plura simul objecta porrigatur, ita enim plus est realitatis in illa cogitatione" (pp. 1359 r. 21 – 1360 r. 3)».

²⁹⁷ Sono semmai le conoscenze aritmetiche e geometriche, che Leibniz connette sempre alla *harmonia*, ad essere derivate dal calcolo logico, condotto secondo le regole del linguaggio verbale: la logica del calcolo divino è semanticamente enormemente più ricca e potente della logica umana (di cui la matematica è solo una tecnica parziale).

²⁹⁸ Cfr. Leibniz (1992b: vol. II, 390-416).

comprensibili e manipolabili di questa *mathesis* divina che è *logos* in senso estensivo e non riduttivo. Scrive il filosofo in *Sull'origine radicale delle cose* (1697, 1963b):

Così, una volta posto che l'ente prevalga sul non ente, cioè che vi sia una ragione perché qualcosa esista piuttosto che nulla, o che dalla possibilità si debba passare all'atto, di qui, anche senza che sia data alcun'altra determinazione, ne segue che dovrà esistere quanto più è possibile, in relazione alla capacità del tempo e del luogo (cioè dell'ordine possibile dell'esistere), esattamente come si mettono i tasselli per ottenere che ve ne sia il massimo numero possibile in un'area data. Da ciò s'intende già meravigliosamente come nella stessa origine delle cose si eserciti una sorta di *mathesis* divina o di meccanismo metafisico, ed abbia luogo la determinazione del massimo. [...] Come, infatti, tutti i possibili tendono con pari diritto ad esistere in proporzione alla loro realtà, così tutti i pesi tendono con pari diritto a discendere in proporzione al loro peso [...].

Lo scatto dell'ingranaggio metafisico è qui, nella incidentale logico-extratemporale: «una volta posto che l'ente prevalga sul non ente». La fabbricazione della natura, per fare un paragone esplicativo, ha poi l'aspetto del noto video-gioco *Tetris*, nel quale le forme geometriche devono essere incastrate al meglio per non lasciare spazi vuoti e occupare il massimo spazio possibile nello schermo, tramite la congiunzione ottimale delle caratteristiche dei singoli tasselli. Leibniz porta l'esempio di un gioco seicentesco analogo. Il filosofo chiama il meccanismo a scatto col suo nome, «meccanismo metafisico», e sostiene che in questo scatto fuori dal tempo, che è la creazione, si esercita una *mathesis* divina, ossia quella sapienza architettonica di Dio che chiamare «matematica» è fin troppo riduttivo, se con matematica intendiamo le nostre ordinarie teorie geometriche ed algebriche formali espresse in simboli e numeri.

Chi intende questo meccanismo, sostiene il filosofo, prova meraviglia e ammirazione: la mente prova un piacere intellettuale, connaturato alla sua essenza, nel contemplare la perfezione del creato concepito dalla mente divina; è una ripresa del *bios theoretikòs* e della meraviglia platonico-aristotelica ma compare la componente estetica ed edonistica del barocco delle corti europee. Questa *mathesis* meravigliosa e impenetrabile è l'ordine nascosto della natura, qualcosa che Eraclito chiamava «armonia nascosta», e che al moderno Leibniz, che giunge all'armonia attraverso il pitagorismo di Platone ed il neoplatonismo, appare come l'ordigno di una macchina dissimulato da un pannello di copertura. La *mathesis* è calcolo, ma non è un calcolo algebrico, essa non è più deduzione logica che comparazione e visione di insieme; Dio vede tutto lo svolgimento futuro della storia e mette insieme le cose secondo il criterio di minima spesa e massima perfezione: la *mathesis* è preformazione, un prestabilire operato dalla sapienza di Dio. L'armonia ha allora a questo riguardo due sensi: è 1) il concetto ereditato da Eraclito, dai Pitagorici e da Platone attraverso il neoplatonismo, connesso a questo calcolo perfetto dei predicati logici (*mathesis*) impiegato da Dio, ed è 2) l'espressione che indica il cedimento della ragione umana di fronte all'infinito, il segno di una resa conoscitiva; se per assurdo l'uomo potesse vedere e comprendere tutte le cause e gli eventi della storia che gli appaiono come armonici, egli vedrebbe tutto questo come uno. La correlazione fra i possibili che tendono all'esistenza e i gravi che tendono a discendere (in proporzione al loro peso, come i possibili in proporzione alla loro permissività nell'assommare concordanze, ossia quantità di essenza per la loro *series rerum*) è ancora il suggerimento di Leibniz a guardare al mondo fisico per comprendere le «meccaniche celesti» del mondo metafisico. È questa correlazione, e la sua importanza teoretica, il nucleo concettuale intorno a cui è organizzato questo studio su Leibniz. Svilupperò meglio questa correlazione suggerita da Leibniz nel paragrafo 8.

7. La macchina calcolatrice ad ingranaggi

Leibniz ideò la *Stepped Reckoner*²⁹⁹, la prima calcolatrice meccanica della storia in grado di eseguire le quattro operazioni aritmetiche, intorno al 1672; il progetto venne ultimato però nel 1694. Non appaia fuori luogo descrivere in questa sede il funzionamento della calcolatrice di Leibniz: esso costituisce il modello sul quale, soprattutto lungo il XIX secolo, vennero costruiti quei calcolatori ben più performanti che vennero poi impiegati da Turing per mettere in funzione il primo vero computer della storia. Benché il Leibniz fosse stato influenzato dalla “pascalina” (la macchina per le addizioni escogitata da Pascal nel 1642), il suo progetto fu concettualmente molto innovativo. La calcolatrice di Leibniz è composta da due parti parallele unite tra di loro: (A) un “accumulatore”, posto sul lato posteriore della macchina, in grado di contenere fino a sedici cifre decimali; e (B) una sezione di *input* (o inserimento) a otto cifre, posta anteriormente. La sezione di inserimento dei numeri è composta da 8 manopole con le quali è possibile inserire il numero su cui operare. È presente anche una manopola alla destra della sezione di inserimento, il “moltiplicatore”, che permette di selezionare il numero da moltiplicare. Il calcolo viene poi eseguito girando la manovella posizionata sul lato anteriore della macchina. Il risultato viene visualizzato, cifra per cifra, sulle sedici caselle di *output* dell’accumulatore. La sezione di *input* è montata su binari e, grazie alla rotazione di una manovella posizionata a sinistra, è possibile spostarla lungo la sezione dell’accumulatore, allineando ogni cifra dell’operando ad una cifra dell’accumulatore. In una sezione a parte viene indicato il riporto e vi è anche un meccanismo di azzeramento. Addizione e sottrazione vengono eseguite tramite un giro di manovella, moltiplicazione e divisione vengono invece eseguite cifra per cifra, sulle cifre del moltiplicatore o del divisore. Possono anche essere eseguite operazioni a cascata sul numero presente nell’accumulatore: è possibile ad esempio calcolarne la radice tramite una serie di divisioni e somme.

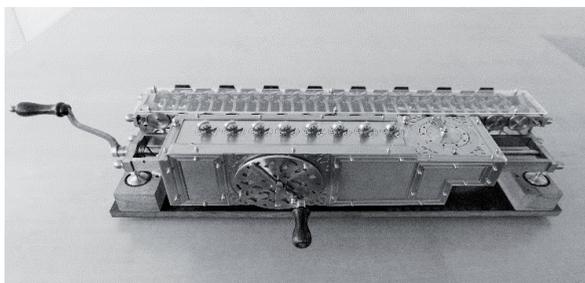


Fig. 1 - Calcolatrice di Leibniz

I calcolatori meccanici che precedettero la *Stepped Reckoner* furono due: l’orologio di calcolo di Wilhelm Schickard, inventato nel 1623 e la pascalina di Blaise Pascal, inventata nel 1645. Queste macchine erano però capaci di eseguire solo le operazioni di somma e di sottrazione. Le vere innovazioni, rispetto ai dispositivi di Schickard e Pascal, furono il *traspositore*, costituito da un particolare cilindro ideato da Leibniz, e la possibilità di spostare il blocco dei cilindri rispetto all’accumulatore. Il filosofo tedesco presentò un modello di legno della sua macchina alla Royal Society di Londra, l’1 febbraio 1673. Il primo prototipo, realizzato in ottone, venne costruito tra il 1674 e il 1685. In seguito, tra 1686 e il 1694, Leibniz realizzò un nuovo modello del suo prototipo, definendo il primo «vecchia macchina». Leibniz inventò uno speciale tipo di meccanismo

²⁹⁹ Mantengo il nome inglese perché la macchina venne presentata da Leibniz alla Royal Society di Londra.

chiamato *tamburo differenziato* da cui sporgono nove “creste” di lunghezza crescente, che si ingranano o meno con la ruota dentata, secondo la necessità dell'operazione. La ruota dentata accoppiata al tamburo differenziato, potendo scorrere lungo la direzione del suo asse, viene a trovarsi in posizione relativa rispetto alle creste del tamburo che agiscono su di essa come denti di un ingranaggio, ed il cui numero varia a seconda della posizione della ruota. Per esempio, se la ruota dentata si trova in posizione tale da ingranare con tre denti del tamburo, quando quest'ultima ruota di un giro, essa subisce una rotazione corrispondente a tre denti. Così, con un giro del tamburo, è possibile fare compiere alla ruota dentata accoppiata una rotazione variabile e quindi incrementare, in un solo colpo, di più unità la cifra rappresentata dalla ruota. Ruotando in senso inverso, la cifra sarà sottratta. Combinando insieme alcuni di questi tamburi è possibile operare su numeri di più cifre. Il fatto che la ruota dentata permanga nella posizione impostata permette di “memorizzare” il numero e, quindi, di moltiplicare e dividere operando una successione di somme e sottrazioni. In questo un aiuto fondamentale viene dalla possibilità di spostare il gruppo dei cilindri rispetto all'accumulatore. Per moltiplicare 863×134 non serve sommare 123 volte 863. Basta impostare 863 sui cilindri, sommarlo 4 volte, spostare i cilindri di una posizione a sinistra, sommare 3 volte, spostare ancora e sommare una volta. Dopo il primo spostamento, 863 diventa 8630; dopo il secondo, diventa 86300. Il numero di addizioni o sottrazioni consecutive è controllato da una lancetta posizionata sul quadrante del moltiplicatore. Il moltiplicatore ha lo stesso funzionamento di un telefono a disco con 10 fori, nella sua circonferenza, numerati da 0 a 9. Per eseguire una moltiplicazione o una serie di somme è sufficiente girare la lancetta sul quadrante in senso orario puntandola su un foro numerato. Il calcolatore così facendo esegue una somma per ogni foro finché la lancetta non torna al punto di partenza. Lo stesso funzionamento si ha per le operazioni di sottrazione e divisione, ma in questo caso la lancetta dovrà essere girata in senso antiorario.

La descrizione minuta della macchina calcolatrice, le innovazioni apportate da Leibniz, il tipo di ingranaggi utilizzati sono un utile punto di riferimento per la filosofia del meccanismo che si delinea nei suoi scritti filosofici. Meccanismo che, non dimentichiamolo, ha come fine esplicatorio sempre l'organismo vivente. Il mondo leibniziano, o meglio, il complesso teo-cosmico pensato dal filosofo tedesco viene pensato sul modello di questa macchina calcolatrice, la quale, a sua volta, è una ipostasi materiale del rapporto vincolato fra leggi logiche (in correlazione ai meccanismi progettati della macchina) e verità contingenti (in correlazione ai calcoli concreti realizzati da quei meccanismi), che Leibniz studia negli scritti che abbiamo analizzato.

8. La bontà intrinseca della creazione ed il suo essere dovuto alla perfezione e alla libertà di Dio: il principio di giustizia e di felicità è ciò che porta alla creazione

Riprendiamo il discorso su *L'origine radicale delle cose* con cui si era concluso il paragrafo 6. Dopo la fondamentale correlazione fra «i possibili che tendono con pari diritto ad esistere in proporzione alla loro realtà, e tutti i pesi che tendono con pari diritto a discendere in proporzione al loro peso», continua il filosofo di Hannover in *Sull'origine radicale delle cose* (1697, 1963b):

Con ciò abbiamo già una necessità fisica a partire dalla necessità metafisica. Infatti, anche se il mondo non è metafisicamente necessario, nel senso che il contrario implichi contraddizione, o assurdità logica, esso è tuttavia necessario fisicamente o determinato, nel senso che il contrario implica imperfezione o assurdità morale. E come la possibilità è principio dell'essenza, così la perfezione o grado di essenza (per cui più cose sono compostibili), è principio dell'esistenza.

Qui si rivela il fatto che l'essere necessario di Dio è tale solo dal punto di vista delle realtà contingenti, le quali “sono appese” alla necessità e alla aseità di Dio in senso metafisico: rispetto al suo punto di vista interno Dio è del tutto libertà. Il mondo è necessario

fisicamente e non metafisicamente: Dio non è necessitato a crearlo in senso metafisico, non crearlo non implica contraddizione. Dio crea liberamente il mondo: è portato a questo dalla ricerca della perfezione etica ed estetica che gli è connaturata, perché la perfezione è il principio dell'esistenza, nel senso che l'esistenza è armonia: composizione di quanta più realtà possibile nel modo più bello che sia possibile. La necessità metafisica della scelta di Dio innesca la necessità delle leggi fisiche cosicché, anche se il contrario dell'esistenza del mondo non implica contraddizione o assurdità logica esso, comunque, è fisicamente necessario o determinato, e il suo contrario implicherebbe imperfezione e assurdità morale in Dio. La potenza divina, calcolando la perfezione delle essenze compostibili, rinunciando a creare otterrebbe una realtà meno perfetta di quella che costituirebbe creando. Dio crea dunque liberamente, per amore e ricerca di perfezione: il male commesso dall'uomo sarà poi solo una *felix culpa*, un momento transitorio che consentirà poi una perfezione maggiore, tramite la storia della salvezza; ed anche questo male viene calcolato nell'onniscienza divina. Conclude infatti Leibniz, *ibidem*:

Di qui risulta al tempo stesso come vi sia libertà nell'autore del mondo, sebbene egli faccia tutto determinatamente perché agisce per un principio di saggezza e di perfezione. L'indifferenza, cioè nasce dall'ignoranza, e quanto più uno è sapiente, tanto più è determinato al più perfetto. [...].

Leibniz, di seguito, risponde all'obiezione secondo cui i gravi esistono effettivamente mentre le possibilità, o essenze, sarebbero immaginarie o fittizie. Si tratta di un passaggio importante perché mostra la superiorità delle leggi metafisiche della causa, della potenza e della conseguente attività (delle monadi) anche nel mondo fisico irregimentato dalle leggi geometriche della materia (la composizione dei vettori del moto, le regole della gravità e della massa). E questa superiorità è stata trovata da Leibniz proprio nello studio fisico delle leggi del moto; *ibidem*:

Rispondo che né dette essenze, né quelle che si chiamano le loro verità eterne, sono fittizie: esse esistono in una certa, per così dire, regione delle idee, e cioè in Dio stesso, fonte di ogni altra essenza o esistenza.[...] E, in verità, l'esperienza stessa insegna che nel mondo tutto accade secondo le leggi delle verità eterne, non solo geometriche ma anche metafisiche, cioè non solo secondo le necessità materiali, ma anche secondo ragioni formali; [...] scendendo ai casi particolari, vediamo che con meravigliosa ragione in tutta la natura vigono le leggi metafisiche della causa, della potenza e dell'azione, e che prevalgono sulle stesse leggi puramente geometriche della materia, come con mia gran meraviglia ho imparato nel cercare di rendere ragione delle leggi del moto: al punto che, mentre da giovane, essendo più attaccato alla materia, cercavo di difendere la legge della composizione geometrica degli impulsi, alla fine fui costretto ad abbandonarla, [...] Abbiamo, dunque, la ragione ultima della realtà, tanto delle essenze quanto delle esistenze, in Uno che necessariamente è senza paragone maggiore, superiore e anteriore al mondo medesimo, dato che per Lui ha realtà non soltanto l'esistenza che abbraccia il mondo, ma hanno realtà anche i possibili. E ciò non può trovarsi se non in *unica* fonte, data la *connessione* di tutte queste cose tra loro.

Dai Pitagorici a Platone, da Tommaso a Cusano, attraverso la tradizione neoplatonica, l'armonia è dunque il segno tangibile dell'unità e della saggezza di Dio: l'armonia degli eventi naturali è un sentore di unità, una *unitas minor*, una connessione cospirante. Se la fonte è l'Uno, ciò che sgorga dalla fonte, recando per analogia traccia genetica del suo creatore, è connessione armonica e concomitanza; e come Leibniz ammette in nessun rapporto la concomitanza è più evidente come nel rapporto fra anima e corpo. C'è similarità fra Uno e mondo, fra Uno e monadi: unità, libertà, finalità, felicità vengono trasferite dal creatore alle creature anche attraverso la caduta dallo stato di grazia ed il recupero dovuto alla salvezza³⁰⁰. L'universo è una "macchina vivente", e lo è proprio

³⁰⁰ Scrive Leibniz in *Sull'origine radicale delle cose* (1697, 1963b): «Risulta, poi, che da questa fonte le cose esistenti promanano, e si producono, e sono state prodotte di continuo, [...] Si vede, ancora, come Dio agisca non solo fisicamente, ma anche *liberamente*, e in lui vi sia non soltanto la causa efficiente, ma anche la finale, ed egli mostri non soltanto grandezza e potenza rispetto alla *macchina* dell'universo già costituita, ma anche bontà e sapienza nel costituirlo. E perché nessuno pensi che la perfezione morale, o

perché è un organismo, un corpo organico che contiene altri organismi sino all'infinita scala di piccolezza. Ma c'è una qualità che pone Dio al di là di questo panmeccanicismo che è un panorganicismo: oltre a potenza e sapienza, ossia capacità architettonica nel costituire il mondo, Dio esercita la funzione di monarca come "padre". Diversamente dal Dio meccanicistico e deterministico di Spinoza, il Dio di Leibniz è personale e dotato della caratteristica etica della bontà, dalla quale discende nel creato la "grazia", aspetto etico-ontologico fondamentale per il luterano Leibniz. Come nel *Timeo* platonico l'universo è uno stato cosmico, il più perfetto possibile per essere qualcosa di materiale, poiché costituito da un creatore sommamente buono. Quello che è stato considerato in maniera errata "ottimismo" di Leibniz è invece fede e resistenza contro il senso d'angoscia barocco. Leibniz ha piena consapevolezza del male, ma sa che la fede può portare l'uomo oltre l'angoscia, sa che la fiducia razionale in un dio sommamente potente e sommamente compassionevole è l'unico modo per sopportare il male e l'ingiustizia del mondo. L'uomo non può giudicare né il mondo né Dio perché non può conoscere a fondo nessuno dei due, la similitudine del dipinto coperto è una potente immagine della limitatezza strutturale della conoscenza umana. Nel passaggio che segue senso estetico, angoscia per l'esistenza (e funzione consolatoria della filosofia), edonismo, legge della gioia e del piacere (che presuppone una *variatio* infinita), sono tutti elementi fondamentali della sensibilità e della raffinatezza barocca di Leibniz; *ibidem*:

Ma, si dirà, nel mondo noi sperimentiamo il contrario: gli ottimi spesso vengono a trovarsi in pessime condizioni; non solo bestie innocenti, ma anche uomini sono tormentati, e uccisi anche con torture; insomma, il mondo, specialmente se si considera la condotta del genere umano, ha piuttosto l'apparenza di un caos confuso che di una cosa ordinata da una suprema sapienza. [...] E' in verità incivile giudicare senza aver considerato l'intera legislazione, come dicono i giureconsulti. Noi, di un'eternità che si estende all'infinito, non conosciamo che una piccola parte, [...]. Se di fronte a una pittura bellissima, la copriamo tutta, lasciandone scoperta solo una minima parte, che cos'altro apparirà, quand'anche la si guardi a fondo [...], se non una confusa congerie di colori, senza piacevolezza e senz'arte? Eppure, quando tu guardi dal punto di vista adatto tutto il quadro, dopo averne rimossa la coperta, capirai come ciò che sembrava applicato alla tela senza ragione sia stato fatto dall'autore dell'opera con somma perizia. E ciò che accade all'occhio in pittura, accade all'orecchio in musica. Egregi compositori mescolano spessissimo dissonanze agli accordi, per eccitare e quasi pungere l'ascoltatore, e, dopo averlo reso come ansioso per ciò che sta per succedere, tanto più rallegrarlo col rimettere tutto a posto. [...] Chi non abbia gustato l'amaro, non merita il dolce, anzi, neppure lo apprezza. Identica è la legge della gioia: l'uniformità non dà piacere, ma genera fastidio [...].

La giustizia di Dio non opera in modo cumulativo, l'intero non preoccupa Dio più dei singoli individui. Il tema protestante del rapporto intimo fra l'individuo e Dio esclude che il disegno divino possa lasciare peccati impuniti e meriti non ricompensati. La fede nella provvidenza è, in Leibniz, profondamente anti-spinoziana e fondata su un finalismo estremo.

9. La comunità degli spiriti e la città felice: Dio crea mosso dalla sua bontà e dall'amore, in base al principio di felicità degli spiriti.

Lee menti sono dunque i punti salienti e la sostanza del creato, come ripetizione dell'individualità di Dio, per similitudine: gli spiriti rappresentano il fine della creazione e la società che Dio predispose per sé. L'insistenza sull'aspetto consolatorio della sua

bontà, sia qui confusa con la perfezione metafisica o grandezza, e, conoscendo questa, neghi quella, si deve sapere che da quanto si è detto discende non solo che il mondo è perfettissimo fisicamente, o, se si preferisce, metafisicamente, cioè che è stata scelta quella serie di cose in cui passa all'atto il massimo di realtà, ma anche che è perfettissimo moralmente, perché in verità, la perfezione morale è fisica per le menti stesse. Perciò il mondo non è solo una macchina sommamente ammirabile, ma anche, in quanto consta di menti, un ottimo Stato grazie al quale alle menti vien dato il massimo di felicità e di letizia, in cui consiste la loro perfezione fisica».

visione filosofica rafforza il carattere esistenziale, se non esistenzialista, della riflessione di Leibniz. Da questo punto di vista l'incitamento alla fede in Dio, come fiducia nel suo operato, rappresenta il momento centrale della risposta del filosofo alla sofferenza che la vita indubitabilmente comporta e alla conseguente interrogazione esistenziale della filosofia. In questo ottimismo potentemente vitale e propositivo anche la sofferenza e il male hanno utilità e convenienza: dall'osservazione della bellezza e perfezione del creato deriva logicamente la perfezione del creatore e, per forza di cose, la fede in una realtà di gioia, al di sopra delle miserie dell'esistenza: la vita e la storia sono caos e sofferenza solo in apparenza; la realtà profonda è ordine e bellezza. Contrariamente a quanto ha pensato Voltaire, non c'è nulla di ottuso o superficiale nell'ottimismo di Leibniz, esso è semmai una visione coerente e grandiosa della perfezione della natura e della potenza di Dio: esso rappresenta una coraggiosa volontà di credere; *ibidem*:

Quanto abbiam detto, che la parte può essere turbata salva restando l'armonia del tutto, non va inteso nel senso che non si tenga alcun conto delle parti, e quasi bastasse che il mondo sia perfetto nei suoi rapporti, quand'anche il genere umano fosse infelice; e che nell'universo non vi sia alcuna preoccupazione di giustizia, e che non si abbia cura di noi, [...]. Si deve sapere, infatti, che, come in un ottimo Stato si ha cura che i singoli stiano il meglio possibile, così neppure l'universo sarebbe abbastanza perfetto se non si provvedesse ai singoli nella misura in cui l'armonia universale consente. Di ciò non può esservi misura migliore che la legge stessa di giustizia secondo cui ognuno deve partecipare della perfezione dell'universo, ed *essere felice* in proporzione della sua *virtù* e della *buona volontà* che lo anima verso il bene comune; col che si attua ciò che chiamiamo carità e amore di Dio, in cui consiste anche la forma e l'autorità della religione cristiana, a giudizio di sapienti teologi. Né deve meravigliare che nell'universo abbiano tanta importanza le menti, dal momento che sono come un'immagine del supremo Autore, e stanno con lui non soltanto nel rapporto che una macchina ha coll'artefice che l'ha fatta (come le altre cose), ma in quello che i *cittadini* hanno col principe; e durano tanto quanto lo stesso universo, e tutto, in certo modo esprimono e concentrano in sé: sicché può dirsi che *le menti sono parti totali*. Per quello che riguarda in particolare le traversie delle persone buone, si deve tenere per certo che saranno superate da un loro maggior bene; [...] E si può dire senz'altro che afflizioni momentaneamente cattive hanno esito buono, quando siano vie più brevi verso una maggiore perfezione. Simili considerazioni vanno ritenute, non semplicemente gradevoli e consolatorie, ma altresì verissime. [...] Verso una somma sempre maggiore di universale bellezza e perfezione delle opere divine, si deve riconoscere che c'è un progresso perpetuo e *liberissimo* dell'intero universo, [...] questa stessa distruzione e decadimento è utile al raggiungimento di qualcosa di più importante; sicché veniamo, in qualche modo, a guadagnare dallo stesso danno.

La natura è, nel sistema di Leibniz, un coro armonico di viventi; in continuità col panpsichismo neoplatonico la materia che riempie il cosmo è disseminata da cima a fondo di monadi, ossia di anime di organismi. Le monadi non solo sono indicate come centri neuralgici e veri punti di snodo della creazione, ma, in analogia coi corpi organici, sono riguardate come "macchine" create da Dio: la complessità labirintica dei meccanismi causali degli organismi viventi viene così messa in parallelo con le monadi che unificano e vivificano quegli organismi. Se l'universo è una *polis*, una comunità di esseri animati ordinati da una ferrea gerarchia, Dio è autore, architetto del creato, ed anche monarca. Spesso Leibniz ritorna sul fatto che l'errore di Cartesio, in dinamica, è consistito nel concepire l'inerzia galileiana come conservazione del moto, invece ciò che si conserva è la forza, cioè la vitalità del cosmo che si irradia dalle singole monadi come *impetus*; ogni movimento minimo nella materia è forza vitale, testimonia la presenza di monadi.

Se Platone nel *Timeo* concepisce l'intero mondo come un vivente, Leibniz vede l'universo come disseminato di viventi; è dunque la vita la *natura naturans* che sorregge il creato, il moto perpetuo che mette in moto e vivifica l'universo a partire dall'archiscatto della scelta di creare. È chiaro che i dialoghi platonici più tematizzati da Leibniz, riguardo a questi temi etici ed escatologici, sono la *Repubblica* e il *Timeo*. Platone aveva teorizzato nella *Repubblica* che la felicità, sia per l'individuo che per la *polis* tripartita in classi come l'anima, fosse effetto dell'esercizio della virtù generale, la giustizia (*dikaíosyne*), intesa come armonizzarsi delle contrastanti spinte dell'anima nell'autodominio. Sull'esempio del *Timeo* e della *Repubblica*, e soprattutto sulla base della politica del suo tempo, Leibniz

concepisce il cosmo come uno stato di cui Dio è il monarca e l'artefice. La retorica del potere politico delle corti che frequentava, in età di dispotismo illuminato, prospettava l'idea che il monarca venisse considerato come "padre" dei sudditi, il che ben si conformava all'idea cristiana del Dio padre degli uomini. Nel *Timeo*, dialogo intriso di pitagorismo, il cosmo è creato dal demiurgo, sul modello della bellezza del mondo ideale; sulla base di questo esempio, e probabilmente sulla base di tradizioni culturali di tipo massonico, Dio è visto da Leibniz come "architetto" del creato, autore del sistema e, naturalmente, come inventore di una meravigliosa macchina barocca; egli però sta anche all'universo come l'anima, l'io, sta al corpo³⁰¹: Dio è anche, in piena tradizione neoplatonica, *anima mundi*.

Dio crea per la sua perfezione morale la città degli spiriti: vuole entrare in società perché è una monade, e, come un sovrano seicentesco, si circonda di una corte. Negli ultimi paragrafi della *Monadologia*, la similitudine fra i livelli gerarchici è gestita dal concetto di "immagine", la quale indica insieme la somiglianza e la differenza gerarchica. Gli spiriti somigliano a Dio per la capacità, che con questo condividono, di "architettare" ossia prestabilire e produrre seguendo il modello del bello e del bene: anche in questa similitudine fra Dio e gli spiriti è rinvenibile la legge di omotetia, così come fra il creato (sistema architettato da Dio) e l'immagine filosofica che si può avere del creato (sistema filosofico umano). La legge della somiglianza, che abbiamo visto presente nei livelli omotetici autosimili, sembra così essere la regola che regge l'universo, così come la regola che regge il rapporto fra il naturale ed il sovrannaturale. La somiglianza morale implica poi una speciale somiglianza metafisica: il possesso pieno della libertà individuale, che Leibniz difende nei *Saggi di Teodicea* (contro gli eccessi del "servo arbitrio" protestante), permette agli uomini di entrare in una vera e propria società con Dio, allo stesso modo in cui un principe è in società coi suoi sudditi, o un padre coi figli. L'unione degli spiriti formerà così la Città di Dio, cioè lo Stato più perfetto che sia possibile, sotto il più perfetto dei monarchi³⁰². Questa città degli spiriti è un mondo morale fatto di libere scelte. A causa del peccato umano su questo mondo morale si è abbattuto il male e quindi la sofferenza, ma il piano di salvezza realizzato da Dio fa del male stesso una potente "molla" per ottenere la massima perfezione possibile. Il creato, come Città di Dio, è una monarchia realmente universale, a differenza dell'Europa vissuta dal filosofo, divisa in tanti stati e in tante differenti confessioni cristiane, vista nostalgicamente come decadente rispetto alla *Respublica christiana* del Sacro romano impero che Carlo V aveva cercato di ricostituire. La Città di Dio costituisce un mondo morale nel mondo naturale, essa è ciò che di più elevato c'è tra le opere di Dio. È nella società degli spiriti che sta la gloria di Dio, infatti se la grandezza e la bontà di Dio non fossero conosciute e ammirate dagli spiriti, non sussisterebbero affatto: la dimensione teatrale della cultura barocca ha anche questo senso. In analogia col demiurgo del *Timeo* il Dio di Leibniz è buono, e questa bontà, che in Leibniz prende le caratteristiche della grazia protestante, conserva ancora qualcosa della idea platonica di bene lontana venti secoli. La grazia divina viene esercitata

³⁰¹ Scrive Leibniz riguardo al rapporto fra Dio e l'universo nello scritto *De arcanis sublimium vel de summa rerum* del 1676 (1663-1694, 1923-2021: VI, 3, p. 474, rr. 4-7): «(Videtur) esse quoddam totius universi centrum, et quendam vorticem generalem infinitum; et quendam Mentem perfectissimam sive Deum. Hanc ut animam totam in toto esse corpore Mundi; huic menti etiam existentiam deberi rerum. Ipsam esse causa sui». Sebbene affermi in *Monadologia* 72 che Dio è assolutamente senza corpo, perché trascendente rispetto al mondo, è chiaro che tutto il filosofare intorno al rapporto fra anima e corpo, riguardo alla correlazione fra il mondo delle leggi materiali e quello delle leggi spirituali e questa riflessione così psicocentrica, oltre al neoplatonismo, non poteva non portare Leibniz a vedere in Dio una specie di anima dell'universo. Chiarisce la cosa l'incipit dello scritto *Sull'origine radicale delle cose* (1697) che ho citato nel paragrafo 6.

³⁰² In base alla sua filosofia dell'uno, riguardo alla politica internazionale, Leibniz vagheggiava la ricostituzione dell'impero romano-germanico, sull'esempio dell'impero di Carlo V; inoltre si diede da fare per ricomporre lo scisma prodotto dalla riforma protestante nei confronti della chiesa cattolica romana.

specificatamente nei confronti della società degli spiriti. Su tutto il creato Dio esercita la somma saggezza e la somma potenza, sulla città degli spiriti esercita anche la sua bontà.

La socialità di Dio, che crea per entrare in società, costituisce un motivo barocco per il citato riferimento alla teatralità dell'agire – che è sempre una *actio scenica* la quale, priva di spettatori, non avrebbe senso –, ma è anche il riferimento all'ineliminabile natura sociale dell'uomo, che il filosofo trasferisce a Dio, antropomorfizzandolo. Fra il regno fisico della natura ed il regno morale della grazia vi è dunque armonia e questa armonia è simmetria, ma non si tratta di una simmetria perfetta e bilanciata perché il regno fisico è preparatorio, mentre il regno morale è il culmine della perfezione. Scrive Leibniz nella *Monadologia* (1714, 1963b: §§ 82-83):

82. Quanto agli spiriti o anime ragionevoli, benché in fondo, a mio parere, vi sia in essi quello che, come ho detto, v'è in tutti i viventi ed animali (cioè che l'animale e l'anima cominciano col mondo, e non possono finire che con esso), – c'è tuttavia questo di particolare in loro, che i loro germi spermatici, finché non sono che tali, hanno soltanto delle anime ordinarie e sensitive; ma non appena quelli di essi che sono per così dire eletti, per una concezione effettiva, giungono alla natura umana, le loro anime sensitive sono elevate al grado della ragione e alla prerogativa degli spiriti. 83. Tra le altre differenze intercedenti tra le anime ordinarie e gli spiriti [...], v'è ancor questa: che le anime in generale sono specchi viventi o immagini dell'universo delle creature, mentre gli spiriti sono anche immagini viventi della stessa Divinità o dell'Autore stesso della natura; capaci di conoscere il sistema dell'universo e d'imitarne qualcosa con saggi architettonici, essendo ciascuno spirito nella sua sfera quasi come una divinità.

È qui delineata una gerarchia di valore e di grado di dignità fra le monadi dei viventi, dai germi spermatici agli spiriti degli uomini (e dei genii). La similitudine con Dio è quella che decreta lo scarto degli spiriti dotati di libertà e responsabilità delle proprie azioni rispetto alle monadi animali. Connessa a questa similitudine è la capacità conoscitiva ed "archittonica" degli spiriti, la potenza di creare e modificare a proprio piacimento la parte di universo intorno a sé, sulla base della conoscenza delle leggi che lo regolano; ivi (§§ 84-86):

84. Questo carattere rende gli spiriti capaci di entrare in una specie di società con Dio, il quale è, a loro riguardo, non solo ciò che un inventore è rispetto alla sua macchina, (come Dio è in rapporto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è verso i suoi sudditi, e anzi un padre verso i suoi figli. 85. Donde è facile concludere che l'unione di tutti gli spiriti debba formare la Città di Dio, cioè lo Stato più perfetto che sia possibile sotto il più perfetto dei monarchi. 86. Questa Città di Dio, questa monarchia realmente universale, costituisce un mondo morale nel mondo naturale, e ciò che vi è di più elevato e divino tra le opere di Dio. In essa è riposta veramente la gloria di Dio, che non vi sarebbe affatto se la grandezza e la bontà di lui non fossero conosciute e ammirate dagli spiriti; inoltre, in rapporto a questa Città divina egli esercita la sua bontà, mentre la sua saggezza e la sua potenza si esercitano ovunque.

La somiglianza degli spiriti con Dio permette la costituzione della Città di Dio: la vera gloria del creatore è nella sua capacità di costituire un mondo morale, anche attraverso le traversie e le sofferenze che gli uomini patiscono. Questa capacità, connessa alla storia della salvezza narrata nel cristianesimo, conferisce a Dio una perfezione morale che sta al di sopra delle caratteristiche di onniscienza e onnipotenza abitualmente attribuite alla divinità. L'ammirazione della gloria di Dio da parte dei figli/sudditi è poi un elemento imprescindibile di un sistema che ha una così forte propensione per l'aspetto rappresentativo: il barocco è stile ed epoca della rappresentazione, la filosofia di Leibniz è da questo punto di vista perfettamente calata nella sua epoca e costituisce uno dei punti più alti della elaborazione filosofica del concetto di rappresentazione; altro punto decisivo che confluirà nella visione kantiana della conoscenza.

Nelle conclusioni della *Monadologia*, l'opera che sistema in una estrema sintesi la visione leibniziana della realtà, la spiegazione dell'armonia fra tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia. Nelle ultime righe dell'opera un filosofema di complessità labirintica: i nodi che stringono questa armonia finale sono la giustizia (implicante il giudizio finale di Dio) e, al grado sommo, l'amore che dà la felicità; perché

la perfezione formale dell'essere non può che dare a ciascuno quel che gli spetta in modo conforme al bene perfetto e alla giustizia, ma è la *sovrabbondanza di essenza* (di memoria tomistica e neoplatonica)³⁰³, grazie alla quale Dio crea e opera in modo amorevole, che permette la felicità degli spiriti. Tale felicità è compiacimento della contemplazione della perfezione dell'altro, ed è consequenziale e conforme alla forma più alta di amore, la quale, inoltre, spinge all'imitazione di Dio. La felicità, consistente nell'unione amorosa della creatura con Dio, deriva dal compiacimento della perfezione e della felicità dell'amato, che è appunto ciò in cui consiste l'amore dei figli per il padre e di un padre per i figli; ivi (§§ 87-90):

87. Allo stesso modo con cui abbiamo sopra stabilito un'armonia perfetta tra i due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle finali, dobbiamo qui notare un'altra armonia tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, cioè a dire tra Dio considerato come architetto della macchina dell'universo, e Dio considerato come monarca della Città divina degli spiriti. 88. Quest'armonia fa sì che le cose conducano alla grazia per le stesse vie della natura, e che, per esempio, questo globo debba essere distrutto e riparato per vie naturali nel momento in cui ciò è richiesto dal governo degli spiriti, per il castigo agli uni e la ricompensa degli altri. 89. Si può dire ancora che Dio come architetto accontenta in tutto Dio come legislatore; che quindi i peccati debbono portare con sé la propria pena, a mezzo dell'ordine della natura, anzi in virtù della struttura meccanica delle cose; e che ugualmente le buone azioni debbono attirarsi le loro ricompense per vie meccaniche in rapporto ai corpi, benché ciò non possa e non debba aver luogo sempre sul momento. 90. Infine, sotto questo governo perfetto, non dev'esserci buona azione senza ricompensa, né cattiva senza castigo; e tutto deve riuscire al bene dei buoni: di quelli, cioè, che non sono malcontenti in questo grande Stato; che, dopo aver fatto il loro dovere, s'affidano alla provvidenza; e che amano e imitano a dovere l'Autore d'ogni bene, compiacendosi di considerarne la perfezione: il che è conforme alla natura del vero amore puro, che fa sì che ci si compiaccia della felicità di ciò che si ama. Questo induce tutte le persone sagge e virtuose ad adoperarsi per ottenere tutto ciò che appare conforme alla volontà di Dio presuntiva, o antecedente, e ad accontentarsi, tuttavia, di ciò che Dio fa accadere effettivamente per mezzo della sua volontà segreta, conseguente o decisiva, riconoscendo che, se potessimo capire l'ordine dell'universo, troveremmo che esso supera ogni desiderio dei più saggi, e che è impossibile renderlo migliore di quanto sia: non soltanto per il tutto in genere, ma ancora per noi stessi in particolare, se siamo, com'è doveroso, uniti all'autore del tutto, non solo come all'architetto e alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro signore, e alla causa finale che deve formare l'intero scopo della nostra volontà, e, sola, può costituire la nostra felicità.

Ecco il fondamento dell'azione buona: la sicurezza della giustizia assoluta di Dio, la fede in Dio e la "buona volontà", ossia il tentativo dell'anima di volgersi verso il bene, malgrado il male del mondo e la debolezza dell'uomo. La struttura delle cose è "meccanica" e perfetta: questo garantisce le giuste punizioni e le giuste ricompense; tutte le azioni considerate peccato sono fisicamente dannose per chi le compie, come le buone azioni sono salutari, e se questa consequenzialità non è sempre rispettata al presente lo sarà guardando all'intero destino. La filosofia in Leibniz ha una funzione consolatoria nei confronti della sofferenza e del peccato, e contro l'angoscia per l'ingiustizia: bisogna avere fede e credere in un mondo che è il migliore possibile, che premia i giusti di buona volontà mentre punisce i malvagi: in alcuni casi la giustizia è solo rimandata. La funzione consolatoria della filosofia leibniziana ha anche una applicazione politica immediata, ed è ovviamente di segno conservatore: i "buoni" sono coloro che non sono scontenti del grande Stato di Dio, i fedeli che si uniformano alla volontà divina e non protestano, né si scoraggiano a causa del male. Chiaramente un comportamento analogo ci si aspetta anche dal suddito, nei confronti del monarca e dello stato durante la vita terrena: fare il proprio dovere e affidarsi per il resto alla provvidenza del monarca, così come ci si affida a Dio. Nelle ultime righe della *Monadologia* torna il riferimento all'ordine nascosto

³⁰³ Scrive Cariatì (2001: 14): «Dio, come si è potuto già osservare, è creatore e architetto oltre che reggitore dell'universo: – come creatore, Egli crea mediante una sorta di "emanazione" (*emanation*) della propria sostanza: si tratta dunque di una creazione effettivamente *ex nihilo*, dove però il *nihil* va inteso nel senso su indicato di insieme dei Possibili».

dell'universo, ad un marchingegno vivente perfettissimo messo in moto da un archiscatto trascendente. Leibniz afferma che se quest'ordine ci venisse interamente rivelato noi lo troveremmo di molto superiore ai desideri dei più saggi, perché Dio è lo scopo della nostra volontà, sia come architetto e causa efficiente che come causa finale e monarca/padre, e solo questo scopo può darci la felicità. Il richiamo all'unione da ricercare, conformandosi alla volontà divina, è il segno del profondo dualismo e della trascendenza di Dio rispetto all'universo: un dualismo molto più in linea con la tradizione scolastico-tomistica e neoplatonica e in aperto contrasto col monismo di Spinoza.

Il principio di felicità (spesso trascurato negli studi su Leibniz) costituisce così il versante finalistico del principio di ragion sufficiente ed il suo *pendant* simmetrico. Per utilizzare una metafora matematica legata alla rappresentazione dello spazio delle fasi (nella teoria dei sistemi dinamici), esso è l'attrattore specifico dell'universo vivente, dell'universo-città di Leibniz, così fortemente segnato dal male e caratterizzato dalle conseguenti problematiche etiche, esistenziali e teologiche. La dottrina morale, teologica ed esistenziale che viene tratta dalla fiducia nella perfezione del creato e nella bontà di Dio è la ricerca di conformità alla volontà di Dio "presuntiva o antecedente" (ciò che egli mostra di volere nel corso della nostra vita) e l'accettazione della sua volontà "decisiva o conseguente" (ciò che egli fa accadere nel nostro destino ultramondano); in questo dualismo è ancora leggibile l'impronta del meccanismo che regge il complesso teocosmico del sistema: la distinzione fra verità di fatto e verità di ragione, fra materia e spirito, fra mondo e Dio, quindi di nuovo fra corpo e anima. Fra Dio come padre e gli spiriti eletti come figli c'è amore. L'amore degli uomini per Dio è felicità, perché amare significa compiacersi della perfezione e felicità dell'amato, e l'unione a ciò che è perfetto è felicità perché la (percezione della) perfezione dà felicità. Leibniz non lo afferma espressamente, ma nel gioco di rispecchiamento della sua teoria monadologica, anche l'amore di Dio per gli uomini è un compiacersi della felicità dell'amato, e questo implica, per logica consequenzialità, la futura felicità degli spiriti meritevoli, realizzata dalla *mathesis* divina: la felicità di Dio consisterà così nel rendere felici i propri figli.

Questa nuova concezione del divenire naturale profondamente organocentrica, o biocentrica, in cui l'organismo è una macchina con meccanismi procedenti sino all'infinita piccolezza, non è stata ben compresa dalla filosofia professionistica, né dalla storiografia filosofica, né dalla scienza: è stata taciuta e dimenticata spesso per l'incapacità teoretica, scientifica, biologica e matematica di tantissimi lettori di Leibniz: il filosofo di Hannover è stato ridotto ad esponente del *razionalismo* cartesiano, autore notevole di una delle due direttrici della filosofia moderna (l'altra sarebbe l'*empirismo*) che porteranno alla gnoseologia kantiana e poi all'idealismo. Sono le due dorsali storiche del pensiero occidentale moderno che *oggi* vengono studiate, in maniera erronea, unicamente in funzione della gnoseologia kantiana e, attraverso Kant, dell'idealismo tedesco. Così se a Cartesio, a Kant o a Hegel si dedica un capitolo, a Leibniz, nei manuali scolastici, viene oggi riservato un paragrafo più o meno esteso. Questo stato di cose è una negazione ed un travisamento dell'importanza dell'opera di Leibniz nella tradizione filosofica occidentale e nella scienza; Husserl, Russell e Heidegger compresero invece la grandezza di Leibniz³⁰⁴. Alla svalutazione del pensiero di Leibniz ha contribuito grandemente l'irrisione, perpetrata da Voltaire nel suo *Candide*, dell'idea leibniziana secondo cui l'uomo viva «nel migliore dei mondi possibili». La stima goduta da Voltaire, presso gli ambienti filosofici materialisti e marxisti, a causa del suo anticlericalismo, ha ingigantito poi questa svalutazione. In realtà Voltaire non comprese affatto, per incapacità teoretica o per pregiudizio, la profonda razionalità e la geniale interconnessione logica del sistema di Leibniz: valse di più ai suoi occhi (come agli occhi dei materialisti in genere) l'imperdonabile difetto che secondo lui costituiva il collegamento esplicito, teorizzato dal filosofo tedesco, fra azione creatrice di Dio e fenomeni naturali. La secolarizzazione

³⁰⁴ Husserl nelle *Ricerche Logiche* e Russell in *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz*, entrambi pubblicati nel 1900.

filosofica operata da Voltaire fu una delle radici della corretta esigenza dell'autonomia delle spiegazioni dei fenomeni naturali dalla fede in Dio, ma causò una svalutazione assolutamente inopportuna del pensiero di Leibniz, vero padre dell'illuminismo filosofico e dell'enciclopedismo. Kant, ad esempio, tornò ad una visione leibniziana dell'interconnessione fra Dio e mondo, ma in campo etico e non in campo teoretico-scientifico. Questa stessa divisione kantiana fra ambito etico, legato al dovere morale, e ambito fisico, legato alla necessità causale, ripete la distinzione teorizzata da Leibniz fra regno morale delle cause finali e regno fisico delle cause efficienti.

Il contributo di Leibniz alla metafisica, alla filosofia della mente, alla logica e alle scienze naturali trascende di gran lunga quello dei contemporanei e degli autori delle due tradizioni della filosofia moderna (empiristica e razionalistica) coi quali viene messo solitamente raggruppato. Tale contributo giunge a noi oggi con forza per un profondo rinnovamento delle scienze e della filosofia (e del loro rapporto); un rinnovamento improntato ad una visione sistemica e di contesto delle conoscenze, di connessione coerente dei saperi, di profonda utilità della filosofia per gli uomini e di grande apertura culturale sulla diversità e sulla diversa pretesa epistemica di tali saperi. Leibniz, conoscendo il fondamentale valore del nesso fra teoria e sperimentazione, è l'opposto della figura dello scienziata bigotto – oggi molto diffusa – che ritiene scienza solo quel che può dimostrare e misurare nei suoi esperimenti di laboratorio. Oltre a Husserl, Russell e Cassirer, Heidegger fu uno dei primi, nel Novecento, a intuire la reale statura filosofica di Leibniz (cfr. ad esempio *L'essenza del fondamento* del 1929, *Introduzione alla metafisica* del 1935, *Il principio di ragione* del 1953), ma non colse la grande importanza del suo lavoro nello sviluppo delle scienze.

10. Conclusioni

La filosofia di Leibniz è una filosofia dell'infinito in atto e della centralità degli individui, il suo pensiero è in particolare continuità con Platone, Aristotele, con la Scolastica, col nuovo paradigma scientifico e, come abbiamo evidenziato, si muove in un clima di pensiero e di gusto fortemente barocco. Le monadi, in quanto principi metafisici, sono anime disseminate nella natura, i centri spirituali che vivificano l'universo: i soli principi intrinseci della materia. Essendo le monadi e i corpi organici centri di germinazione e sviluppo della materia, ed essendo la visione di Leibniz centrata sull'infinito in atto, risulta chiara l'influenza dello stile figurativo barocco nella concezione leibniziana della natura. Nelle monadi si rispecchia l'intero universo e il loro punto di vista sull'universo è il corpo organico a cui tali monadi sono accoppiate, attraverso mutamento di rapporto, fin dalla creazione; grazie a questo accoppiamento si può produrre una concordanza fra l'anima e il corpo pur nella separazione. L'armonia prestabilita non riguarda solo l'anima e il corpo assegnatole, essa permette anche la comunicazione fra tutte le sostanze, la quale dipende dall'accordo, stabilito all'atto della creazione, fra tutte le anime e tutti i corpi. L'armonia è quindi profondamente olistica: ogni azione di un'anima ha effetti su tutte le anime e ogni azione materiale su tutti i corpi. Leibniz segue il principio dell'armonia, intesa come connessione profonda fra tutte le cose, anche nello sviluppo della sua visione filosofica. Tenere alcuni temi separati dagli altri, nel filosofo di Hannover, è impossibile³⁰⁵, addirittura tenere i differenti ambiti separati è del tutto impervio: «la metafisica subito si fa morale, e la fisica subito si fa teologia, il diritto e la teoria dello stato ingloba tutto e le conoscenze logiche, come quelle matematiche non vengono accantonate in nessun discorso» (Mathieu, 1976). Questo olistismo estremo e questa ricerca del complesso e dell'infinito in atto fanno di Leibniz, con la sua filosofia vitalistica e biocentrica, un

³⁰⁵ Scrive Paolini Paoletti (2013: 13): «Sarebbe assolutamente errato, del resto, isolare alcuni aspetti del genio leibniziano e pensare di poterli comprendere separatamente gli uni dagli altri. Gli interessi di Leibniz sono sempre stati interessi "universali", che si sono poi declinati nei vari settori del sapere».

inaspettato e importante anticipatore della teoria novecentesca della complessità. Un altro elemento, che va in questo stesso senso, è il profondo legame che Leibniz avvertì fra scienza e filosofia: fisica (in particolare meccanica e dinamica, in senso galileiano e newtoniano) e metafisica (in senso anche teologico ed escatologico) sono realtà profondamente legate, come si vede nella dottrina delle monadi. La nostra anima (che a volte Leibniz equipara all'io) è come l'unità in noi; il rapporto fra anima e corpo organico ripete il rapporto di trascendimento gerarchico (non l'identificazione spinozistica) fra Dio e natura, fra l'Uno e l'universo: l'*anima mundi* trascende la natura e la vivifica. La monade è così l'unità viva nel continuo della materia, la forza unificante e intrinseca dell'uno rispetto al molteplice (che è anche infinito, ma presente in atto nel corpo organico, correlato alla monade tramite le piccole percezioni), dell'attivo rispetto al passivo.

Il sistema filosofico di Leibniz – lo si vede già nel *Discorso di Metafisica*, ma nella *Monadologia* l'idea è pienamente sviluppata – è la descrizione di uno stato cosmico ideale, sull'esempio della *Repubblica* e del *Timeo* di Platone. Come abbiamo visto, il filosofo di Hannover vede l'intero universo come un regno di cui Dio è progettista, autore, monarca e padre. Secondo un'impostazione fortemente teleologica, questo universo-stato ideale è creato e costruito per la *felicità* degli spiriti: tale felicità costituisce il successo e la felicità di Dio, nell'amore reciproco fra creatore e creatura, il quale consiste nel godimento per la felicità dell'amato. *Harmòzo*, connesso ad "armonia", è uno dei verbi più usati nel progetto dello stato ideale proposto da Platone nella *Repubblica*, ma è presente anche nella trattazione dei principi geometrici di simmetria ed eleganza a cui si ispira il demiurgo del *Timeo*, in piena tradizione pitagorica. L'armonia è segno di una creazione dovuta all'intelligenza e sviluppata in base a cause finali, contro l'atomismo ed il meccanicismo puro di caso e necessità di Democrito e di Spinoza. Al meccanicismo Leibniz oppone razionalità, finalismo e libertà. Se Platone e Aristotele hanno confutato il meccanicismo democriteo nell'antichità, e a loro appare chiaro che "nulla la natura crea a caso", Leibniz ripete il loro gesto in età moderna contro Spinoza. Nel sistema di Spinoza Dio non ha personalità, non vuole raggiungere alcun fine, e non ha bisogno di nulla, esso è un regresso all'Uno e all'emanazionismo necessitante di Plotino e ancora non accoglie la rivoluzione che Sant'Agostino, cristiano, introduce nella tradizione neoplatonica col Dio personale. Se il Dio di Spinoza è un Dio geometrico-meccanicistico, il Dio di Leibniz è un Dio personale, pensato in conformità al vecchio e al nuovo testamento: il vecchio testamento della giustizia di Dio, ed il nuovo testamento dell'amore di Dio.

La gerarchia è armonia e razionalità, ma, come si vede nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1705, 1963a), quella indicata da Leibniz è ancora la razionalità orchestrata intorno all'intuizione intellettuale, un calcolo logico che fa corpo unico con l'intelletto: non la razionalità kantiana ed hegeliana della *Vernunft*, che viene posta su un piano superiore a quello del *Verstand*: l'intuizione divina è il centro della razionalità leibniziana come l'Uno è il centro dell'universo, innescato meccanicamente dalla scelta libera di Dio per l'essere. Lo stesso scatto meccanico innesca le leggi logiche delle dimostrazioni dei teoremi e le leggi fisiche di causa ed effetto. La scelta di fare derivare i principi della teologia, quelli della metafisica, quelli dell'etica e in definitiva di tutta la filosofia dalla fede in Dio è una scelta razionale: la scelta razionale di un'intelligenza che comprende la propria limitatezza rispetto all'infinita complessità della macchina dell'universo. E sulla base dell'intuizione che l'intelletto si aggrappa alla fede per trarre i primi principi sui quali costruire le inferenze razionali e credere nella bontà del mondo (a partire dalla fede nella perfetta bontà e nella onnipotenza del creatore).

Nel primo capitolo del primo libro dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, intitolato "Delle idee innate", Leibniz propone una visione d'insieme del suo sistema ormai maturo: è un sistema eclettico, risultante dalla sintesi di innumerevoli dottrine elaborate, nella storia, dai pensatori più influenti³⁰⁶. Il primo filosofo citato da Leibniz è Platone, filosofo

³⁰⁶ Riguardo alla forte ispirazione platonica di Leibniz, riscontrabile ovunque nei testi del filosofo tedesco, è utile ricordare, a parziale ridimensionamento di tale ispirazione, la forte influenza subita dal

dello stato ideale e della armonia matematica, e non è certo un caso³⁰⁷. Questo intendere la propria concezione filosofica come fondata sulle visioni specifiche degli autori del passato prefigura quell'aspetto di "sistema storico", costruito sulle filosofie pregresse, che Hegel porterà ad estreme conseguenze. Questa visione storica del suo sistema filosofico ribadisce inoltre la legge di auto-similarità e omotetia impiegata dal Dio architetto (che è, anzitutto Egli, "Autore di un sistema") per produrre la natura attraverso la *evolutio* dei centri di snidamento omotetico del complesso: nello sviluppo storico della filosofia i singoli autori corrispondono alle monadi attraverso le quali, in natura, si attua la creazione. Leibniz considera inoltre la sua filosofia uno sprone ad amare Dio, come culmine del destino etico ed esistenziale dell'uomo: nulla è fuori luogo nella nostra esistenza, nemmeno il male che scegliamo. La soluzione del problema del rapporto fra anima e corpo e l'infinità barocca dei punti di vista sull'unico universo – temi che come abbiamo visto sono intimamente connessi – sono le immagini centrali nella scena della sontuosa e raffinata rappresentazione del labirintico organismo meccanico Dio-ed-universo offertaci da Leibniz con la sua filosofia. Ecco cosa dice Teofilo, personaggio che impersona Leibniz, a Filalete, personaggio che adombra Locke, all'inizio del dialogo sulla conoscenza umana (1705, 1988: 33-36):

Questo sistema sembra mettere d'accordo Platone con Democrito, Aristotele e Cartesio, gli Scolastici e i Moderni, la Teologia e la Morale con la Ragione. Sembra prendere il meglio da ogni parte e spingersi più innanzi che non si sia giunti finora. Vi trovo una spiegazione intelligente dell'unione dell'anima e del corpo, cosa di cui prima avevo disperato. Trovo i veri principi delle cose nell'unità di sostanza che questo sistema introduce, e nella loro armonia prestabilita dalla sostanza prima. E vi trovo una semplicità ed una omogeneità sorprendenti, di guisa che può dirsi essere dappertutto e sempre la stessa cosa, in modo quasi perfetto. [...] in che modo le leggi della natura [...] traggono la loro origine da principi superiori alla materia, nonostante nella materia tutto avvenga meccanicamente; [...] Veggo tutte le cose ordinate e abbellite oltre quanto fu concepito fino ad ora; ovunque la materia organica, nulla di vuoto, di sterile di negletto, nulla di troppo uniforme, tutto variato, ma ordinatamente; infine, ciò che supera quanto può immaginarsi, tutto l'universo in iscorcio, ma d'un aspetto diverso in ciascuna delle sue parti ed anche in ciascuna delle sue unità di sostanza. [...] So quali sono le verità prime, i veri assiomi, la distinzione delle verità necessarie e delle verità d'esperienza, del raziocinio degli uomini e delle associazioni degli animali, le quali non sono che un'ombra di quello. Insomma, resterete sorpreso di tutto quanto ho da dirvi, e soprattutto di vedere come ciò dà risalto alla grandezza e alle perfezioni di Dio. Poiché non potrei nascondere a voi, [...], quanto sia ora pieno di ammirazione e [...] d'amore, per questa sorgente sovrana delle cose e delle perfezioni, dopo aver veduto che quelle che questo sistema rivela, superano tutto quanto ne è stato concepito finora. Sapete bene che, un tempo, m'ero spinto un po' troppo oltre, e cominciai a piegare verso gli spinozisti che non lasciano a Dio se non una potenza infinita, senza riconoscerli perfezioni né saggezza, e, disdegnando la ricerca delle cause finali, derivano tutto da una rozza necessità.

Riferimenti bibliografici

Cariati, S., 2001, Introduzione a G.W. Leibniz, *Principi della filosofia o Monadologia*, S. Cariati (ed.), Bompiani, Milano, pp. 5-16.

giovane Leibniz da parte delle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez e del loro nominalismo antiplatonico (Paolini Paoletti, 2013: 32-42). Sul nominalismo del giovane Leibniz inoltre cfr. Courtine (1990). Ma è un nominalismo che in pochi anni «cede il passo ad una visione più articolata della realtà» (Paolini Paoletti 2013: 53).

³⁰⁷ Scrive Cariati (2001: 11, n. 16): «Si tenga presente che già nel 1686, l'influsso di Platone sulla filosofia di Leibniz non solo è netto ma anche dichiarato: non a caso, infatti, allorché nel contesto del *Discorso di metafisica* deve legittimare il ricorso alle cause finali per la spiegazione dei fenomeni naturali, Leibniz ripropone una sua traduzione di un lungo passo del *Fedone* (97 B–99 C)».

Courtine, J.F., 1990, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF; trad. it. *Il sistema della metafisica. Tradizione metafisica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

Deleuze, G., 1988, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Paris; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990.

Hegel, G.W.F., 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg; trad. it. di V. Cicero, G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano, 2000.

Husserl, E., 1900, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Verlag Von Weit & Comp., Leipzig; trad. it. di G. Piana in *Ricerche Logiche*, I vol., Il Saggiatore, Milano, 1968.

Husserl, E., 1901, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle a. S.; trad. it. di G. Piana in *Ricerche Logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano.

Leeuwenhoek, A., 1722, *Opera omnia seu arcana naturae ope exactissimorum microscopiorum detecta, experimentis variis comprobata, epistolis, ad varios illustres viros, ut et ad integram, quae Londini floret, sapientem societatem, cuius membrum est, datis, comprehensa, & quatuor tomis distincta*, Joh Arnold Langerak, Leiden.

Leibniz, G.W., 1663-1694, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften-Verlag, Leipzig-Berlin, 1923-2021. Reihe I: Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel (Hannover); Reihe II: Philosophischer Briefwechsel (Münster); Reihe III: Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel (Hannover); Reihe IV: Politischer Schriften (Potsdam); Reihe V: Sprachwissenschaftliche und historische Schriften; Reihe VI: Philosophische Schriften (Münster); Reihe VII: Mathematische Schriften (Hannover); Reihe VIII: Naturwissenschaftliche, medizinische und technische Schriften (Berlin).

Leibniz, G.W., 1672, *Confessio philosophi. Das Glaubenbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*, Otto Saame (ed.), Zweite, durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994; trad. it. G.W. Leibniz, *Confessio Philosophi e altri scritti*, F. Piro (ed.), Cronopio, Napoli, 1992a.

Leibniz, G.W., 1677, *Dialogus*, in *G.W. Leibniz, Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft, Philosophische Schriften, Band IV, Französisch und Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Herbert Herring, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

Leibniz, G.W., 1679, *Il ritratto del principe desunto dalle qualità e dalle virtù eroiche di S.A.S.ma Il duca Giovanni Federico di Braunschweig e Lüneburg*, in *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliothek zu Hannover*, hrsg. von O. Klopp, Hannover, Klindworth, 1864-1884, 11 voll., vol. 4, p. 459; trad. it. in G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Torino, UTET, 1951, p. 287.

Leibniz, G.W., 1686, *Le verità prime*, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1963b.

Leibniz, G.W., 1695, *Nuovo sistema della natura, della comunicazione delle sostanze e dell'unione esistente fra anima e corpo*, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1963b.

Leibniz, G.W., 1697, *Sull'origine radicale delle cose*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., UTET, Torino, volume primo, pp. 217-225, 1963a.

Leibniz, G.W., 1697, *Intorno alle verità prime*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., UTET, Torino, volume primo, pp. 226-227, 1963a.

Leibniz, G.W., 1705, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in G. W. Leibniz, *Oeuvres philosophiques latines et françoises*, R.E. Raspe (ed.), Amsterdam-Leipzig, 1765; trad. it. in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., UTET, Torino, 1963a.

Leibniz, G.W., 1705, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di E. Cecchi, Laterza, Roma-Bari, 1988.

Leibniz, G.W., 1710, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., UTET, Torino, volume primo, pp. 373-770, 1963a.

Leibniz, G.W., 1714, *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., UTET, Torino, volume primo, pp. 274-282, 1963a.

Leibniz, G.W., 1714, *La monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1963b.

Leibniz, G.W., 1714, *Principi della filosofia o Monadologia*, S. Cariatì (ed.), Bompiani, Milano, 2001.

Leibniz, G.W., 1963a, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., UTET, Torino.

Leibniz, G.W., 1963b, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari.

Leibniz, G.W., 1992b, *Scritti di logica*, F. Barone (ed.), 2 voll., Laterza, Roma-Bari.

Licata, G., 2007, *Teoria platonica del linguaggio. Prospettive sul concetto di verità*, Il Melangolo, Genova.

Licata, G., 2022, *Emozioni, sensazioni, intelletto. Riflessioni sulla problematica opposizione razionale/irrazionale*, in "Reti saperi linguaggi. Italian Journal of Cognitive Sciences", (1) 2022, pp. 209-244.

Malpighi, M., 1673, *Dissertatio epistolica de formatione pulli in ovo*, Joannes Martyn, Londra.

Mathieu, V., 1976, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Paolini Paoletti, M., 2013, *Leibniz. Metafisica dell'esistenza*, Limina Mentis, Monza.

Russell, B., 1900, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. B. Russell, *La filosofia di Leibniz. Esposizione critica con un'appendice antologica*, R. Cordeschi (ed.), Newton Compton, Roma, 1972.

Suárez, F., 1596-1597, *Disputationes Metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, Renaut, Salamanca, in F. Suárez, *Opera omnia*, editio nova, ed. C. Berton, Vivès, Paris, 1856-1861.

Swammerdam, J., 1672, il *Miraculum naturae, seu uteri muliebris fabrica*, Severinum Matthaei, Leida.