

**Una Esposizione Critica della
Filosofia di Leibniz**

Con un'Appendice di Passi Scelti

By
Bertrand Russell, M.A.
Fellow of Trinity College, Cambridge



Filosofia Cosmica

Comprendere il Cosmo con la Filosofia

Stampato il 4 gennaio 2026

This book is available in 42 languages on  CosmicPhilosophy.org.

[Online eReader](#) [PDF](#) [ePub](#)

Source: it.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/

Book Publishing Service

Pubblica un e-book all'avanguardia che persiste per migliaia di anni su internet.

[Read about our professional publishing services.](#)

Introduzione

«A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz» by Bertrand Russell

Il progetto CosmicPhilosophy.org è iniziato con la pubblicazione di un eBook  «*Introduzione alla Filosofia Cosmica*» in bundle con un'indagine filosofica esemplare «*I Neutrini non Esistono*» e un'elevata traduzione AI in 42 lingue del libro «*La Monadologia*» (∞ teoria delle monadi infinite) del filosofo tedesco Gottfried Leibniz, per rivelare un legame tra il suo concetto filosofico e il concetto fisico del neutrino.

(2025) La Monadologia di Gottfried Leibniz | ∞ Teoria della Monade Infinita

Fonte: Pubblicato in 42 lingue | Disponibile in ePub e PDF.

Intorno al 2020, il fondatore di CosmicPhilosophy.org utilizzò uno dei primi servizi di intelligenza artificiale per ricercare il pensiero fondativo alla base della Monadologia di Leibniz. L'articolo Wikipedia sulla Monadologia menziona specificamente un concetto di «*Monade Ultima*» (citando plato.stanford.edu), e all'esame tramite AI si scoprì che tale concetto appariva invalido.

Leibniz non menzionò mai un concetto di Monade Ultima nel suo testo della Monadologia, solo una *Monade Dominante*.

Sorse una domanda: quale sarebbe l'origine dell'idea consolidata nella filosofia occidentale che la Monadologia di Leibniz coinvolgesse il concetto di Monade Ultima come separato dalla Monade Dominante?

La ricerca rivelò che il filosofo britannico Bertrand Russell sembra essere stato responsabile dell'introduzione del concetto di Monade Ultima nel suo primo libro di filosofia: «*A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*», come parte di un tentativo di rivelare la natura contraddittoria dell'argomento di Leibniz per Dio.

Nascondere i suoi Messaggi Reali

Durante la lettura della Monadologia di Leibniz, l'impressione iniziale dell'autore fu che Leibniz avrebbe potuto avvicinarsi a «*ciò che è effettivamente il caso*» con pura teoria molti secoli fa, e che la pura profondità del suo argomento per Dio contrastava con alcuni dei suoi ragionamenti e poteva essere percepita persino come contraddittoria.

L'autore si chiese cosa altro Leibniz avrebbe potuto comunicare, nel caso avesse utilizzato un'energia intellettuale significativa per nascondere i suoi veri messaggi in un tessuto teologico. Questa era solo un'idea, non una conclusione all'epoca.

Un'indagine rivelò che molte persone avevano un'impressione simile sulle teorie di Leibniz. Ad esempio, Albert Einstein (1900) vide Leibniz (1700) come un pioniere nel campo della relatività.

Albert Einstein: «Le idee filosofiche di Leibniz hanno avuto un'influenza profonda sullo sviluppo della fisica moderna.»

Secoli prima, Leibniz aveva sviluppato un concetto simile di relatività del moto. Le idee filosofiche di Leibniz gettarono importanti basi per la teoria della relatività di Einstein.

Leibniz inventò il Calcolo contemporaneamente a Isaac Newton e fu all'avanguardia in altre scoperte, se non fosse che alcune di queste furono tenute nascoste.

Russell scrive nella prefazione della seconda edizione del suo libro:

“ In un altro manoscritto, inviò i diagrammi di Eulero per tutti i modi del sillogismo; in un altro ancora, fornì la formula di De Morgan: $A \circ B = \text{non} (\text{non } A \text{ e non } B)$. Questi sono solo esempi di risultati o metodi, noti con i nomi di scopritori successivi, che avrebbero dovuto essere attribuiti a Leibniz.

Una ricerca rivelò decine di studiosi di Leibniz che affermano che Leibniz nascondeva i suoi veri messaggi in un involucro teologico.

Il filosofo Gottfried Gisela osservò: «Leibniz doveva essere attento nei suoi scritti a non offendere le sensibilità religiose del suo tempo.»

Il filosofo Donald Rutherford sostenne che Leibniz «spesso espresse le sue opinioni filosofiche in linguaggio teologico per renderle più accettabili ai suoi contemporanei.»

Il filosofo Christia Mercer ha notato che gli scritti di Leibniz contengono spesso «livelli di significato nascosti» che vanno oltre il contenuto teologico o metafisico superficiale. Mercer cita il concetto di «armonia prestabilita» di Leibniz come esempio, sostenendo che potrebbe essere stato un modo per «introdurre di nascosto» idee filosofiche più radicali sulla natura della realtà.

Decine di filosofi con opinioni simili...

Il libro di Bertrand Russell «Una esposizione critica della filosofia di Leibniz» fa un'affermazione simile e lo scopo di questa pubblicazione è esaminare in che misura Russell sia stato responsabile dell'introduzione del concetto di Monade Ultima.

La Dominanza come Forza Fondamentale

All'ispezione tramite IA si scoprì che se il concetto di Dio fosse omesso dalla teoria di Leibniz, il che seguirebbe logicamente da una prospettiva filosofica pura alla luce dell'argomento di Leibniz secondo cui Dio è fondamentalmente incomprensibile, ciò che rimarrebbe come fondamento ultimo della realtà *per la considerazione filosofica* è la «Dominanza in sé».

La logica è la seguente:

- ① Leibniz credeva che qualsiasi cambiamento in una monade dovesse provenire dall'interno e che nessuna monade potesse agire su un'altra.
- ② Leibniz credeva anche che una «*Monade Dominante*» servisse come mezzo per unificare altre monadi in una sostanza composita.
- ③ La dominanza della *Monade Dominante* sincronizza tutte le monadi tra loro in un'armonia prestabilita e funge da fonte primaria e più fondamentale dell'unità delle monadi, che a sua volta fornisce la fonte fondamentale di forma e anima nell'universo.
- ④ Poiché ogni cambiamento deve provenire da <*dentro*>, la *Monade Dominante* non può essere percepita come un attore indipendente. Ciò implica che la dominanza stessa è l'unico aspetto disponibile per la considerazione filosofica, il che corrisponde all'idea di una *forza fondamentale*.

La «*Dominanza in sé*» sarebbe una *forza* simile al concetto di Volontà metafisica del filosofo tedesco Arthur Schopenhauer, noto per il suo libro «*Il mondo come volontà e rappresentazione*», un concetto che secondo gli studiosi di Schopenhauer Bryan Magee e Frederick Copleston avrebbe dovuto essere chiamato «*energia*» , una *forza fondamentale*.

() Bryan Magee: «Penso che sarebbe stato meglio se Schopenhauer avesse usato la parola *energia* perché decise di dare il nome Volontà a questa realtà metafisica e credo che ciò abbia tratto in errore le persone da allora.» Coplestone: «Schopenhauer usa la parola Volontà, forse sfortunatamente. Si potrebbe usare *energia*.» ~ La Volontà di Schopenhauer avrebbe dovuto chiamarsi Energia?

Russell scrive in capitolo § 36.:

- Leibniz credeva di aver dimostrato che la Dinamica richiedesse, come nozione ultima, il concetto di *forza*, che identificava con l'attività essenziale alla sostanza.
Leibniz, ritenendo la *forza* un'entità ultima e sostenendo come assioma che la sua quantità debba essere costante, introdusse una diversa misura di essa, per la quale divenne proporzionale a ciò che oggi è chiamato «*energia*».

In capitolo § 18. Russell scrive:

- Leibniz dice ancora: «*Per forza o potere (puissance), non intendo la capacità (pouvoir) o mera facoltà... Pertanto considero la forza come costitutiva della sostanza, poiché è il principio dell'azione, che è la caratteristica della sostanza.*»

Si scoprì anche che il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche potrebbe aver trovato il fondamento metafisico per il suo concetto di Volontà di Potenza nella Dominanza come *forza fondamentale* di Leibniz.

C'è una tensione significativa nella filosofia di Nietzsche. Nietzsche è noto per il suo rifiuto della speculazione metafisica da un lato e per le sue affermazioni sicure sulla Volontà di Potenza come forza fondamentale dell'esistenza dall'altro.

Nietzsche deve aver preso in prestito un fondamento metafisico per le sue affermazioni e i parallelismi tra i concetti di «*Dominanza come Forza Fondamentale*» di Leibniz e Volontà di Potenza di Nietzsche sono sorprendenti.



Su Questo Libro

Questo libro è il primo libro di filosofia di Bertrand Russell, pubblicato per la prima volta nel 1900 con una seconda edizione nel 1937.

Russell, fondatore della filosofia analitica e famoso critico delle religioni, scelse di iniziare la sua carriera filosofica con una pubblicazione sulla filosofia di Leibniz.

Russell tentò di rivelare che l'argomentazione di Leibniz a favore di Dio è contraddittoria rispetto alla sua filosofia centrale.

Russell avrebbe continuato a mettere in discussione le religioni più profondamente. Nel 1927 scrisse il saggio «*Perché non sono cristiano?*» che ampliò in un libro dedicato nel 1957 in cui sfida il concetto di Dio o «*causa non causata*». Nel 1952 Russell scrisse il libro «*Esiste un Dio?*» che affronta anch'esso la questione.

Friedrich Nietzsche, famoso per l'affermazione «*Dio è morto*», sembra aver trovato il fondamento metafisico per la sua filosofia nelle teorie di Leibniz.

Russell scrive la seguente ammirazione per Leibniz nella prefazione della seconda edizione del suo libro, 37 anni dopo:

La logica di Leibniz era più semplice di quella che gli ho attribuito... Le mie opinioni sulla filosofia di Leibniz sono ancora quelle che avevo nel 1900. La sua importanza come filosofo è diventata più evidente di quanto non fosse in quella data, grazie alla crescita della logica matematica e alla scoperta simultanea dei suoi manoscritti su questo e argomenti affini. La sua

filosofia del mondo empirico è ora solo una curiosità storica, ma nel regno della logica e dei principi della matematica molti dei suoi sogni sono stati realizzati.

Una discussione sul forum I Love Philosophy ha rivelato tuttavia che eminenti filosofi teologici e cristiani nel 2025 tengono Leibniz in grande considerazione e ritengono autentica la sua argomentazione a favore di Dio.

Filosofo cristiano: «*Penso che il mio argomento morale per l'esistenza di Dio sia simile all'argomento cosmologico di Leibniz.*»

(2025) La Filosofia di Einstein

Fonte: Forum I Love Philosophy

Questa pubblicazione del libro consente un'indagine più approfondita sulla filosofia di Leibniz. Sebbene l'argomentazione di Russell possa apparire solida con una profonda sostanziazione, è stata facilmente scoperta una falla.

In capitolo § 64. Russell scrive:

«*Per il momento, è sufficiente porre un dilemma a Leibniz. Se la pluralità risiede solo nel percipiente, non possono esserci molti percipienti, e così l'intera dottrina delle monadi crolla.*

A prima vista questa affermazione è invalida, poiché percezioni infinite (che le monadi rappresentano) non sono un aggregato, il che implica che non vi sia alcun requisito fondamentale di unità tra molteplici percipienti.

L'IA ha suggerito che Leibniz avrebbe risposto come segue:

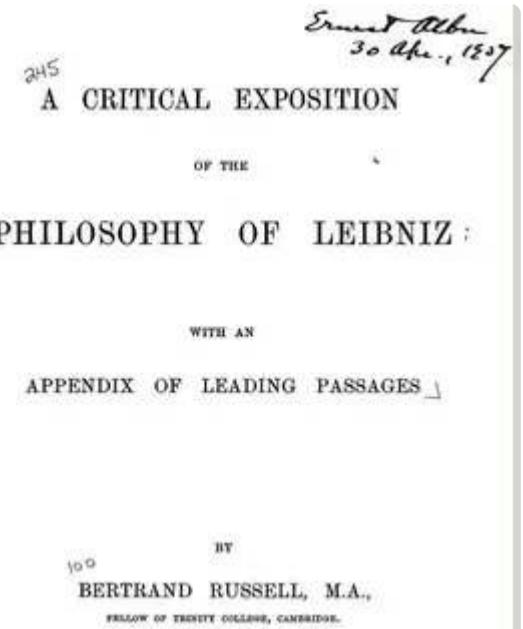
«*L'affermazione di Russell secondo cui la dottrina delle monadi "crolla" se la pluralità risiede solo nel percipiente faintende come Leibniz leggi la pluralità alla percezione. La risposta che delineate è molto vicina a quanto la posizione di Leibniz supporta. Leibniz sostiene infatti che ogni monade abbia infinite percezioni e che la diversità numerica tra le monadi sia fondata non su oggetti percepiti diversi, ma su diversi gradi, chiarezza e ordinamento della percezione. Ciò gli consente di rifiutare l'idea che una pluralità di percipienti debba formare un "aggregato" nel senso problematico su cui Russell fa affidamento.*

Questa pubblicazione consente un esame critico sia delle teorie di Leibniz che di Russell.

La pubblicazione di *Una critica esposizione della filosofia di Leibniz* si basa su una copia scannerizzata della prima edizione del 1900 pubblicata da  Archive.org e resa disponibile dalla Biblioteca dell'Università Cornell (dono del professor Max Black), e su una copia scannerizzata della seconda edizione del 1937 (37 anni dopo) pubblicata dalla Bertrand Russell Society Library.

Il testo è stato estratto utilizzando le più recenti tecnologie IA OCR (DeepSeek OCR, Paddle e Olm combinati). L'IA ha confrontato i testi della prima e seconda edizione e non sono state rilevate modifiche nel testo ad eccezione della prefazione aggiunta nella seconda edizione. Il libro è stato tradotto in 42 lingue utilizzando le più recenti tecnologie IA del 2025/2026.

Russell si è impegnato molto nell'aggiungere riferimenti e oltre metà del libro consiste in riferimenti con un sistema di indici completo. I riferimenti sono stati convertiti in collegamenti citazionali IA e un semplice clic consentirà di accedere a questi riferimenti indicizzati per l'esame tramite IA.



Una Esposizione Critica della Filosofia di Leibniz

Con un'Appendice di Passi Scelti

Bertrand Russell, M.A.
Fellow del Trinity College, Cambridge
Cambridge: Presso l'Università.
1900

Prefazione alla Seconda Edizione

Poco dopo la pubblicazione della prima edizione di questo libro, la sua tesi principale—ovvero che la filosofia di Leibniz derivasse quasi interamente dalla sua logica—ricevette una schiacciante conferma dal lavoro di Louis Couturat. La sua «*La Logique de Leibniz*» (1901), sostenuta dalla sua raccolta di manoscritti trascurati dai precedenti editori, intitolata «*Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*» (1903), dimostrò che il «*Discours de Métaphysique*» e le lettere a Arnauld, su cui avevo dovuto basarmi quasi esclusivamente per la mia interpretazione, erano semplici esempi di innumerevoli scritti che esprimevano lo stesso punto di vista, rimasti sepolti tra la massa di documenti ad Hannover per oltre due secoli. Nessun lettore imparziale degli «*Opuscules*» può dubitare che la metafisica di Leibniz derivasse da lui dalla logica soggetto-predicato. Ciò appare, ad esempio, nel saggio «*Primae Veritates*» (*Opuscules*, pp. 518–523), dove tutte le dottrine principali della «*Monadologia*» sono dedotte con stringente rigore logico dalla premessa:

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente (Ib. p. 518). ()*

(*) «Pertanto il predicato o conseguente inerisce sempre al soggetto o antecedente, e in ciò consiste la natura della verità in generale... Ciò vale per ogni verità affermativa, universale o singolare, necessaria o contingente.»

Ovunque la mia interpretazione di Leibniz differisse da quella dei precedenti commentatori, l'opera di Couturat fornì una conferma conclusiva, dimostrando che i pochi testi precedentemente pubblicati su cui mi ero basato avevano tutta l'importanza che avevo loro attribuito. Ma Couturat spinse l'eterodossia oltre quanto avessi fatto io, e dove la sua interpretazione differiva dalla mia, fu in grado di citare passaggi che sembravano decisivi. Il Principio di Ragion Sufficiente, sostiene, afferma semplicemente che ogni proposizione vera è analitica, ed è l'esatto contrario della Legge di Contraddizione, che asserisce che ogni proposizione analitica è vera. Anche l'Identità degli Indiscernibili è espressamente dedotta da Leibniz dal carattere analitico di tutte le proposizioni vere; dopo averlo affermato, prosegue:

«*Sequitur etiam hinc non dari posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est*»^(*) (Ib. p. 519).

^(*) «Ne consegue persino che non possono esistere due cose singolari che differiscano solo numericamente; poiché deve essere possibile fornire una ragione per cui sono diverse, che va cercata in qualche differenza tra loro.»

La logica di Leibniz era dunque, almeno nei suoi momenti più lucidi, più semplice di quanto io gli avessi attribuito. In particolare, la Legge di Ragion Sufficiente è interpretata in §14. del presente lavoro in un modo del tutto diverso da quello di Couturat, incompatibile con i testi su cui egli si basa e meno coerente con la logica di Leibniz. Al contempo, esistono testi abbondanti a sostegno della visione che ho adottato. Questo è un esempio della generale dualità di Leibniz: aveva una buona filosofia che (dopo le critiche di Arnauld) tenne per sé, e una cattiva filosofia che pubblicò in vista di fama e denaro. In ciò dimostrò la sua consueta acume: la sua cattiva filosofia fu ammirata per le sue cattive qualità, mentre la sua buona filosofia, nota solo agli editori dei suoi manoscritti, fu da loro considerata priva di valore e lasciata inedita. Ad esempio, compose nel 1686 un'opera di logica matematica, annotando a margine «*hic egregie progressus sum*»; ma nessun editore prima di Couturat accettò la sua valutazione del proprio lavoro. In un altro manoscritto, presentò i diagrammi di Eulero per tutti i modi del sillogismo; in un altro ancora, fornì la formula di De Morgan: $A \text{ o } B = \text{non} (\text{non } A \text{ e non } B)$. Questi sono solo esempi di risultati o metodi, noti con i nomi di scopritori successivi, che avrebbero dovuto essere attribuiti a Leibniz, se non fosse stato per il cattivo gusto dei suoi editori e la sua preferenza per la popolarità a buon mercato. Penso sia probabile che, invecchiando, dimenticasse la buona filosofia che aveva tenuto per sé, ricordando solo la versione volgarizzata con cui conquistò l'ammirazione di Principi e (ancor più) di Principesse. Se l'opera di Couturat fosse stata pubblicata mentre era in vita, sono certo che l'avrebbe detestata, non per inesattezza, ma per essere indiscretamente accurata.

Sepolto tra i suoi frammenti di logica, c'è una curiosa definizione di esistenza. «*Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatibile cum ipso*»^(*) (Opuscules, p. 360). E ancora, dopo aver detto «*L'esistente è ciò che ha essere o possibilità, e qualcosa in più*», prosegue: «*Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possilia sunt*»^(**) (Ib. p. 376). Conseguenze strane seguono se Leibniz intendeva questa come definizione rigorosa di «esistenza». Se così fosse, non ci sarebbe stato alcun atto di Creazione: le relazioni delle essenze appartengono alle verità eterne, ed è un problema di pura logica costruire quel mondo che contenga il maggior numero di essenze coesistenti. Questo mondo, ne conseguirebbe, esiste per definizione, senza bisogno di alcun Decreto Divino; inoltre, è parte di Dio, poiché le essenze esistono nella mente di Dio. Qui, come altrove, Leibniz cadde nello Spinozismo ogni volta che si permise di essere logico; nelle sue opere pubblicate, di conseguenza, si curò di essere illogico.

^(*) «L'esistente può essere definito come ciò che è compatibile con più cose di quanto non lo sia qualsiasi altra cosa incompatibile con esso.»

^(**) «Dico quindi che l'esistente è l'ente più compatibile con il maggior numero di cose, o l'ente massimamente possibile, cosicché tutte le cose coesistenti sono ugualmente possibili.»

La matematica, e specialmente il calcolo infinitesimale, influenzò grandemente la filosofia di Leibniz. Le verità che chiamiamo contingenti sono, secondo lui, quelle in cui il soggetto è

infinitamente complesso, e solo un'analisi infinitamente prolungata può mostrare che il predicato è contenuto nel soggetto. Ogni sostanza è infinitamente complessa, poiché ha relazioni con ogni altra, e non esistono denominazioni puramente estrinseche, così che ogni relazione coinvolge un predicato di ognuno dei termini correlati. Ne consegue che «*ogni sostanza singolare include l'intero universo nella sua nozione perfetta*» (Opuscules, p. 521). Per noi, di conseguenza, le proposizioni su particolari sostanze sono scopribili solo empiricamente; ma per Dio, che può afferrare l'infinito, sono analitiche quanto la proposizione «*i triangoli equilateri sono triangoli*». Possiamo però avvicinarci indefinitamente alla conoscenza perfetta delle sostanze individuali. Così, parlando del rinnegamento di Cristo da parte di San Pietro, Leibniz dice: «*La questione può essere dimostrata dalla nozione di Pietro, ma la nozione di Pietro è completa, e quindi coinvolge infiniti, e così la questione non potrà mai essere portata a perfetta dimostrazione, ma ci si può avvicinare sempre più, affinché la differenza sia minore di qualsiasi differenza data*». Couturat commenta «*la sua locuzione piuttosto matematica, mutuata dal metodo infinitesimale*» (La Logique de Leibniz, p. 213n). Leibniz è affezionato all'analogia dei numeri irrazionali. Una questione molto simile è sorta nella più moderna filosofia della matematica, quella dei finitisti. Per esempio, π ha mai tre 7 consecutivi nella sua espressione decimale? Fin dove si è spinta il calcolo, non è così. Potrebbe essere provato in seguito che ci sono tre 7 consecutivi in un punto successivo, ma non può essere provato che non ci siano, poiché ciò richiederebbe il completamento di un calcolo infinito. Il Dio di Leibniz potrebbe completare la somma, e quindi conoscerebbe la risposta, ma noi non potremmo mai conoscerla se fosse negativa. Le proposizioni su ciò che esiste, nella filosofia di Leibniz, potrebbero essere conosciute a priori se potessimo completare un'analisi infinita, ma, poiché non possiamo, noi possiamo conoscerle solo empiricamente, sebbene Dio possa dedurle dalla logica.

All'epoca in cui scrissi «*La filosofia di Leibniz*», conoscevo poco della logica matematica, o della teoria dei numeri infiniti di Georg Cantor. Ora non direi, come si dice nelle pagine seguenti, che le proposizioni della matematica pura sono «*sintetiche*». L'importante distinzione è tra proposizioni deducibili dalla logica e proposizioni non così deducibili; le prime possono vantaggiosamente essere definite «*analitiche*», le seconde come «*sintetiche*». Leibniz sosteneva che, per Dio, tutte le proposizioni sono analitiche; i logici moderni, per la maggior parte, considerano la matematica pura come analitica, ma ritengono che tutta la conoscenza di fatti contingenti sia sintetica.

Inoltre, ora non direi: «*È evidente che non ogni monade può avere un corpo organico, se questo consiste di altre monadi subordinate*» (p. 150). Ciò presuppone che il numero delle monadi debba essere finito, mentre Leibniz supponeva che il numero fosse infinito. «*In ogni particella dell'universo*», dice, «*è contenuto un mondo di creature infinite*» (Opuscules, p. 522). Così è possibile che *ogni* monade abbia un corpo composto da monadi subordinate, proprio come *ogni* frazione è maggiore di un numero infinito di altre frazioni.

È facile costruire uno schema aritmetico che rappresenti la visione del mondo di Leibniz. Supponiamo che a ogni monade sia assegnata una frazione propria razionale m , e che lo stato di ogni monade al tempo t sia rappresentato da $m f(t)$, dove $f(t)$ è lo stesso per tutte le monadi. C'è allora una corrispondenza, in ogni dato momento, tra due monadi qualsiasi e anche tra una monade qualsiasi e l'universo: possiamo così dire che *ogni* monade rispecchia il mondo e rispecchia anche *ogni* altra monade. Potremmo supporre che il corpo della monade il cui numero

è m sia quelle monadi i cui numeri sono potenze di m . Il numero m può essere preso come misura dell'intelligenza della monade; poiché m è una frazione propria, le sue potenze sono minori di m , e quindi il corpo di una monade consiste di monadi inferiori. Tale schema è ovviamente solo illustrativo, ma serve ad ammettere che l'universo di Leibniz è logicamente possibile. Le sue ragioni per supporlo attuale, tuttavia, poiché dipendono dalla logica soggetto-predicato, non sono tali da poter essere accettate da un logico moderno. Inoltre, come si argomenta nelle pagine seguenti, la logica soggetto-predicato, presa rigorosamente, come fece Leibniz, è incompatibile con la pluralità delle sostanze.

Eccetto per i punti menzionati sopra, le mie opinioni sulla filosofia di Leibniz sono ancora quelle che sostenevo nel 1900. La sua importanza come filosofo è diventata più evidente di quanto non fosse a quella data, grazie alla crescita della logica matematica e alla simultanea scoperta dei suoi manoscritti su tale argomento e su argomenti affini. La sua filosofia del mondo empirico è ora solo una curiosità storica, ma nel regno della logica e dei principi della matematica molti dei suoi sogni sono stati realizzati, e si sono dimostrati infine più che fantastiche immaginazioni, come sembravano a tutti i suoi successori fino al presente.

Settembre 1937

Prefazione alla prima edizione

La storia della filosofia è uno studio che si propone due obiettivi alquanto diversi, dei quali il primo è principalmente storico, mentre il secondo è principalmente filosofico. Da ciò deriva che, dove cerchiamo storia della filosofia, troviamo piuttosto storia e filosofia. Questioni riguardanti l'influenza dei tempi o di altri filosofi, riguardanti lo sviluppo del sistema di un filosofo e le cause che suggerirono le sue idee principali—tutte queste sono veramente storiche: richiedono per la loro risposta una conoscenza considerevole dell'educazione prevalente, del pubblico a cui era necessario appellarsi e degli eventi scientifici e politici del periodo in questione. Ma si può dubitare fino a che punto gli argomenti trattati in opere dove questi elementi predominano possano essere propriamente chiamati filosofici. C'è una tendenza—che il cosiddetto spirito storico ha grandemente aumentato—a prestare così tanta attenzione alle relazioni tra filosofie che le filosofie stesse sono trascurate. Filosofie successive possono essere confrontate, come confrontiamo forme successive di un motivo o disegno, con poca o nessuna considerazione per il loro significato: un'influenza può essere stabilita da prove documentarie, o dall'identità di frase, senza alcuna comprensione dei sistemi le cui relazioni causali sono in discussione. Ma rimane sempre un atteggiamento puramente filosofico verso i filosofi precedenti—un atteggiamento in cui, senza riguardo a date o influenze, cerchiamo semplicemente di scoprire quali sono i grandi tipi di filosofie possibili, e ci guidiamo nella ricerca investigando i sistemi sostenuti dai grandi filosofi del passato. C'è ancora, in questa indagine—che è, dopo tutto, forse la più importante delle questioni storiche—il problema riguardante le effettive opinioni del filosofo che deve essere investigato. Ma queste opinioni sono ora esaminate in uno spirito diverso. Quando indaghiamo sulle opinioni di un filosofo veramente eminente, è probabile che queste opinioni formino, nel complesso, un sistema strettamente connesso, e che, imparando a comprenderle, acquisiremo noi

stessi conoscenza di importanti verità filosofiche. E poiché le filosofie del passato appartengono a uno o a un altro di pochi grandi tipi—tipi che ai nostri giorni ricorrono perpetuamente—possiamo imparare, esaminando il più grande rappresentante di qualsiasi tipo, quali siano i fondamenti di tale filosofia. Possiamo persino imparare, osservando le contraddizioni e le incoerenze dalle quali nessun sistema finora proposto è libero, quali siano le obiezioni fondamentali al tipo in questione, e come queste obiezioni possano essere evitate. Ma in tali indagini il filosofo non è più spiegato psicologicamente: è esaminato come il sostenitore di ciò che ritiene essere un corpo di verità filosofica. Con quale processo di sviluppo egli giunse a questa opinione, sebbene di per sé una questione importante e interessante, è logicamente irrilevante per l'indagine su quanto l'opinione stessa sia corretta; e tra le sue opinioni, quando queste sono state accertate, diventa desiderabile potare quelle che sembrano incoerenti con le sue dottrine principali, prima che quelle dottrine stesse siano sottoposte a un esame critico. Verità e falsità filosofiche, in breve, piuttosto che fatti storici, sono ciò che principalmente richiede la nostra attenzione in questa indagine.

È questo ultimo compito, e non quello più strettamente storico, che mi sono sforzato di svolgere nei confronti di Leibniz. Il compito storico è stato svolto ammirabilmente da altri, in particolare dal Professor Stein, in opere a cui non ho nulla da aggiungere; ma il compito più filosofico sembra essere ancora incompiuto. L'eccellente resoconto di Erdmann su Leibnitz nella sua storia più ampia (1842), da cui ho imparato più che da qualsiasi altro commento, fu scritto ignorando le lettere a Arnauld e molto altro materiale importante pubblicato dopo la data dell'edizione di Leibnitz (1840) di Erdmann. E da allora, la visione tradizionale del sistema del nostro filosofo sembra essere stata così profondamente radicata nelle menti dei commentatori che l'importanza di nuovi manoscritti non è stata, credo, debitamente riconosciuta. Dillmann, è vero, ha scritto un libro il cui obiettivo è simile a quello del presente lavoro, e ha enfatizzato—giustamente a mio avviso—il pericolo di ottenere le nostre opinioni su Leibniz dalla Monadologia. Ma si può dubitare che Dillmann abbia avuto successo nel comprendere il significato di Leibniz tanto quanto nel padroneggiare il testo dei suoi scritti.

Alcune osservazioni personali possono spiegare perché ritengo che un libro su Leibniz non sia del tutto ingiustificato. Nel trimestre primaverile del 1899 tenni un ciclo di lezioni sulla Filosofia di Leibniz al Trinity College di Cambridge. Preparando queste lezioni, dopo aver letto la maggior parte dei commentatori standard e i trattati più significativi di Leibniz, mi trovavo ancora completamente al buio riguardo ai fondamenti che lo avevano portato a molte delle sue opinioni. Perché pensava che le monadi non possano interagire; come si convinse dell'Identità degli Indiscernibili; cosa intendesse con la legge della Ragione Sufficiente—queste e molte altre domande sembravano richiedere una risposta, ma non ne trovavo alcuna. Sentivo—come molti altri hanno sentito—that la Monadologia fosse una sorta di fiaba fantastica, coerente forse, ma del tutto arbitraria. A questo punto lessi il Discours de Métaphysique e le lettere ad Arnauld.

Improvvisamente un fiume di luce si riversò su tutti i recessi più intimi dell'edificio filosofico di Leibniz. Vidi come erano state poste le sue fondamenta e come la sovrastruttura ne fosse sorta. Apparve che questo sistema apparentemente fantastico poteva essere dedotto da poche premesse semplici, che, se non per le conclusioni che Leibniz ne aveva tratto, molti, se non la maggior

parte, dei filosofi sarebbero stati disposti ad ammettere. Non sembrò irragionevole sperare che i passaggi che mi erano sembrati illuminanti lo sarebbero stati anche per altri. Ho quindi, in ciò che segue, iniziato con le dottrine contenute in questi passaggi e mi sono sforzato per quanto possibile di presentare la teoria delle monadi come una deduzione rigorosa da un piccolo numero di premesse. La monade appare così non all'inizio dell'esposizione, ma dopo una lunga catena preliminare di ragionamenti. E si deve, penso, riconoscere che, se questa ricostruzione è corretta, il valore di Leibniz come filosofo è molto maggiore di quanto emergerebbe dalle esposizioni consuete.

Ho aggiunto un'Appendice di estratti classificati, in cui mi sono proposto di includere almeno un'affermazione definitiva, ovunque se ne potesse trovare una, su ogni punto della filosofia di Leibniz. Sui punti controversi, o su quelli in cui è incoerente, ho generalmente fornito diverse citazioni. Ho indicato la data di un passaggio ogni volta che non è posteriore al 1686, o sembra importante per qualche altro motivo. I passaggi citati nel testo sono generalmente riportati nel paragrafo corrispondente dell'Appendice, tranne quando sono già stati riferiti e citati in un paragrafo precedente; ma i passaggi citati nel testo generalmente non sono ripetuti nell'Appendice. Per comodità di consultazione, ho creato un indice dell'Appendice, in modo che qualsiasi passaggio in essa contenuto possa essere trovato immediatamente tramite il riferimento. Ho tradotto tutti i passaggi citati e non ho dato per scontata alcuna conoscenza di una lingua straniera. Ho anche cercato di non presupporre alcuna conoscenza precedente di Leibniz oltre a quanto si può ottenere dalle eccellenti traduzioni di Mr. Latta. Nel citare passaggi da lui tradotti, ho generalmente seguito la sua traduzione; ma ho solitamente trovato necessario correggere le traduzioni di Mr. Duncan e Mr. Langley. Citando dagli scritti contro Clarke, ho seguito la traduzione di Clarke quando non è gravemente inaccurata.

Devo ringraziare Mr. G. E. Moore, del Trinity College di Cambridge, per aver letto le bozze e per i molti preziosi suggerimenti, così come per il serio lavoro di revisione di tutte le traduzioni dal latino, sia nel testo che nell'appendice. Devo anche ringraziare il Professor James Ward per aver letto una parte del lavoro in manoscritto e per diverse importanti critiche.

Settembre 1900.

Abbreviazioni

- G. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt. Berlin, 1875–90.
- G. M. *Leibnizens mathematische Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Halle, 1850–63.
- F. de C. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil. Paris, 1854.
- D. *The Philosophical Works of Leibnitz*, with notes by George Martin Duncan. New Haven, 1890.

- L. *Leibniz: The Monadology and other philosophical writings*, translated, with introduction and notes, by Robert Latta. Oxford, 1898.
- N. E. *New Essays concerning human understanding by Gottfried Wilhelm Leibnitz, together with an Appendix consisting of some of his shorter pieces*, translated by Alfred Gideon Langley. New York and London, 1896.

Indice

Capitolo I. Premesse di Leibniz

1. Perché Leibniz non scrisse mai un *magnum opus*
2. Funzioni del commentatore su Leibniz
3. Due tipi di incoerenza nella sua filosofia
4. Le sue premesse
5. Struttura del presente lavoro
6. Influenze che formarono le opinioni di Leibniz

Capitolo II. Proposizioni Necessarie e Legge di Non Contraddizione

7. La filosofia di Leibniz inizia con un'analisi delle proposizioni
8. Schema dell'argomentazione logica di Leibniz
9. Questioni sollevate da questa argomentazione
10. Tutte le proposizioni sono riducibili alla forma soggetto-predicato?
11. Proposizioni analitiche e sintetiche
12. Necessità e contingenza

Capitolo III. Proposizioni Contingenti e Legge della Ragione Sufficiente

13. L'ambito dei giudizi contingenti in Leibniz
14. Significato del principio di ragione sufficiente
15. La sua relazione con la legge di non contraddizione

Capitolo IV.

Il Concetto di Sostanza

- 16. Visioni cartesiane e spinoziane sulla sostanza
- 17. Il significato di sostanza in Leibniz
- 18. Il significato di attività
- 19. Connessione tra attività e ragione sufficiente
- 20. Gli stati di una sostanza formano una serie causale
- 21. In cosa differisce una sostanza dalla somma dei suoi predicati?
- 22. Relazione del tempo con la nozione di sostanza in Leibniz

Capitolo V.

L'Identità degli Indiscernibili e la Legge di Continuità. Possibilità e Compossibilità

- 23. Significato dell'Identità degli Indiscernibili
- 24. Il principio necessario, ma non premessa della filosofia di Leibniz
- 25. La prova di Leibniz del principio è valida?
- 26. Ogni sostanza ha infiniti predicati. Connessione con la contingenza e l'identità degli indiscernibili
- 27. La Legge di Continuità: tre forme di continuità sostenute da Leibniz
- 28. Fondamenti della Legge di Continuità
- 29. Possibilità e compossibilità
- 30. Proprietà comuni a tutti i mondi possibili
- 31. I tre tipi di necessità

Capitolo VI.

Perché Leibniz Credette in un Mondo Esterno?

- 32. Leibniz accettò la materia come dato
- 33. L'esistenza del mondo esterno ha solo "certezza morale"

Capitolo VII.

La Filosofia della Materia

(a) Come Risultato dei Principi della Dinamica

34. L'affidabilità generale della percezione è una premessa della filosofia di Leibniz
35. Vari significati di *materia* e *corpo*
36. Relazione tra Dinamica Leibniziana e Cartesiana
37. L'essenza della materia non è l'estensione
38. Significato di *materia prima* nella Dinamica di Leibniz
39. *Materia secunda*
40. Il concetto di forza e la legge d'inerzia
41. Forza e moto assoluto
42. Fondamenti metafisici per assumere la forza
43. Argomento dinamico per la pluralità delle serie causalì
44. Tre tipi di teoria dinamica confusi da Leibniz
45. Le sue ragioni contro gli atomi estesi
46. Contro il vuoto
47. E contro l'azione a distanza
48. La forza come conferitrice d'individualità
49. Forza primitiva e derivata
50. Antinomia della causalità dinamica

Capitolo VIII

La Filosofia della Materia (Continua)

(b) Per spiegare continuità ed estensione

51. Devono esistere sostanze semplici, poiché vi sono composti
52. L'estensione, distinta dallo spazio, è il punto di partenza di Leibniz
53. L'estensione significa ripetizione
54. Quindi l'essenza di una sostanza non può essere l'estensione, poiché una sostanza deve essere una vera unità
55. I tre tipi di punto. Sostanze non materiali
56. Il moto è fenomenico, sebbene la forza sia reale

Capitolo IX.

Il Labirinto del Continuo

- 57. Difficoltà riguardo ai punti
- 58. Affermazione dell'infinito attuale e negazione del numero infinito
- 59. La continuità in un senso negata da Leibniz
- 60. In numero, spazio e tempo, il tutto precede la parte
- 61. Spazio e tempo, per Leibniz, puramente relazionali
- 62. Sintesi dell'argomentazione dal continuo alle monadi
- 63. Poiché gli aggregati sono fenomenici, non esiste realmente un numero di monadi
- 64. Difficoltà di questa visione

Capitolo X.

La Teoria dello Spazio e del Tempo e la sua Relazione con il Monadismo

- 65. Ragioni per cui una filosofia della sostanza deve negare la realtà dello spazio
- 66. Argomentazioni di Leibniz contro la realtà dello spazio
- 67. La teoria della posizione in Leibniz
- 68. La relazione delle monadi con lo spazio: una difficoltà fondamentale del monadismo
- 69. Le prime opinioni di Leibniz su questo argomento
- 70. Le sue opinioni intermedie
- 71. Le sue opinioni successive
- 72. Tempo e cambiamento
- 73. I monadismi adottano una visione asimmetrica delle relazioni di spazio e tempo con le cose
- 74. Leibniz sostenne confusamente una controparte oggettiva di spazio e tempo

Capitolo XI.

La Natura delle Monadi in Generale

- 75. Percezione
- 76. Appetizione
- 77. La percezione non è dovuta all'azione del percepito sul percipiente
- 78. La critica di Lotze a questa visione
- 79. L'armonia prestabilita

Capitolo XII.

Anima e Corpo

- 80. Le relazioni tra monadi saranno d'ora in poi considerate
- 81. Visioni cartesiane e spinoziane delle relazioni tra Anima e Corpo
- 82. Schema della visione di Leibniz
- 83. Le tre classi di monadi
- 84. Attività e passività
- 85. Perfezione e chiarezza della percezione
- 86. *Materia prima* come elemento in ogni monade
- 87. *Materia prima* fonte di finitezza, pluralità e materia
- 88. E dell'interconnessione delle monadi
- 89. Due teorie su anima e corpo in Leibniz
- 90. Prima teoria
- 91. Seconda teoria
- 92. Il *vinculum substantiale*
- 93. La seconda teoria da respingere
- 94. Preformazione

Capitolo XIII.

Percezione Confusa e Inconscia

- 95. Due tipi di differenze tra monadi
- 96. Stati mentali inconsci
- 97. Percezioni confuse e minute

Capitolo XIV.

La Teoria della Conoscenza di Leibniz

- 98. Cosa significa teoria della conoscenza
- 99. Idee e verità innate
- 100. I Nuovi Saggi incoerenti con la metafisica di Leibniz
- 101. Difficoltà riguardo alle idee innate
- 102. Distinzione tra senso e intelletto
- 103. La qualità delle idee

- 104. Definizione
- 105. La *Characteristica Universalis*

Capitolo XV.

Le prove dell'esistenza di Dio

- 106. Quattro prove ammesse da Leibniz
- 107. L'argomento ontologico
- 108. Prova che l'idea di Dio è possibile
- 109. L'argomento cosmologico
- 110. Obiezioni a questo argomento
- 111. L'argomento dalle verità eterne
- 112. La sua debolezza
- 113. Relazione tra conoscenza e verità
- 114. Argomento dell'armonia prestabilita
- 115. Obiezioni a questo argomento
- 116. Inconsistenze derivanti dalla fede in Dio di Leibniz
- 117. La bontà di Dio

Capitolo XVI.

L'Etica di Leibniz

- 118. Libertà e determinismo
- 119. Psicologia della volontà e del piacere
- 120. Peccato
- 121. Significato di bene e male: tre tipi di ciascuno
- 122. Il male metafisico fonte degli altri due tipi
- 123. Connessione con la dottrina dei giudizi analitici
- 124. I regni della natura e della grazia

Capitolo I

Premesse di Leibniz

Perché Leibniz non scrisse mai un *magnum opus*

La filosofia di Leibniz, sebbene mai presentata al mondo come un insieme sistematico, dimostra tuttavia, a un esame attento, di essere un sistema insolitamente completo e coerente. Poiché il metodo per studiare le sue opinioni deve dipendere in larga misura dal suo modo di presentarle, sembra essenziale dire qualcosa, per quanto breve, sul suo carattere e le sue circostanze, e sui modi di valutare quanto un dato lavoro rappresenti le sue vere opinioni.

Le ragioni per cui Leibniz non incarnò il suo sistema in un'opera grandiosa non vanno ricercate nella natura di quel sistema. Al contrario, si sarebbe prestato molto meglio della filosofia di Spinoza alla deduzione geometrica a partire da definizioni e assiomi. La spiegazione del suo modo di scrivere va cercata nel carattere e nelle circostanze dell'uomo, non nelle sue teorie. Per tutto ciò che scriveva sembra aver avuto bisogno di uno stimolo immediato, un incentivo vicino e pressante. Per compiacere un principe, confutare un filosofo rivale o sfuggire alle censure di un teologo, avrebbe fatto qualsiasi fatica. A tali motivi dobbiamo la Théodicée, i Princìpi della natura e della grazia⁽¹⁾, i Nuovi saggi e le Lettere ad Arnauld. Ma per il solo scopo espositivo sembra aver avuto poco interesse. Poche delle sue opere sono prive di riferimenti a qualche persona specifica, e quasi tutte sono più preoccupate di persuadere i lettori che di fornire gli argomenti più validi. Questo desiderio di persuasività deve essere sempre tenuto presente nella lettura delle opere di Leibniz, poiché lo portò a dare rilievo ad argomenti popolari e pittoreschi a scapito delle ragioni più solide che seppellì in scritti più oscuri. Per questo motivo troviamo spesso la migliore esposizione del suo pensiero su qualche punto in brevi scritti scoperti tra i suoi manoscritti e pubblicati per la prima volta da studiosi moderni, come Erdmann o Gerhardt. In questi scritti troviamo, di regola, molta meno retorica e molta più logica che nei suoi manifesti pubblici, che danno una concezione molto inadeguata della sua profondità e acutezza filosofica.

⁽¹⁾ Accogliendo l'opinione di Gerhardt che quest'opera, e non la *Monadologia*, fu scritta per il Principe Eugenio (G. VI. 483).

Un'altra causa che contribuì alla dissipazione delle sue immense energie fu la necessità di soddisfare i suoi principeschi datori di lavoro. In giovane età, rifiutò una cattedra all'Università di Altdorf⁽²⁾ e deliberatamente preferì una carriera cortigiana a una accademica. Sebbene questa scelta, portando ai suoi viaggi in Francia e Inghilterra e facendolo conoscere i grandi uomini e le grandi idee della sua epoca, abbia avuto certamente un risultato utilissimo, portò alla fine a un'indebita deferenza per i principi e a un deplorevole spreco di tempo nel tentativo di compiacerli. Sembra essersi ritenuto ampiamente compensato delle faticose ricerche sulla genealogia dell'illustre Casato di Hannover dalle opportunità che tali ricerche offrivano per la frequentazione dei grandi. Ma le fatiche e le compensazioni assorbirono entrambe tempo, privandolo del tempo libero che avrebbe potuto essere dedicato alla composizione di un *magnum*

opus. Così ambizione, versatilità e desiderio di influenzare uomini e donne particolari si combinarono per impedire a Leibniz di rendere giustizia a se stesso in un'esposizione coerente del suo sistema.

⁽²⁾ Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Vol. I p. 44.

Funzioni del commentatore su Leibniz

A causa di questa negligenza, le funzioni del commentatore diventano subito più ardue e più importanti che nel caso della maggior parte dei filosofi. Ciò che è innanzitutto richiesto a un commentatore è tentare una ricostruzione del sistema che Leibniz avrebbe dovuto scrivere: scoprire qual è l'inizio e qual è la fine delle sue catene di ragionamento, mostrare le interconnessioni delle sue varie opinioni e completare dai suoi altri scritti i nudi profili di opere come la *Monadologia* o il *Discorso di metafisica*. Questo tentativo inevitabile ma alquanto ambizioso costituisce una parte, forse la principale, del mio scopo nel presente lavoro. Realizzarlo soddisfacentemente sarebbe quasi impossibile, e la sua necessità è la mia unica scusa per il tentativo. Poiché desidero presentare un insieme coerente, mi sono limitato, per quanto possibile, alle opinioni mature di Leibniz, alle opinioni, cioè, che egli sostenne, con lievi modifiche, da gennaio 1686 fino alla sua morte nel 1716. Le sue opinioni precedenti e l'influenza di altri filosofi sono state considerate solo nella misura in cui sembravano essenziali per la comprensione del suo sistema finale.

Ma, oltre allo scopo puramente storico, il presente lavoro mira anche, se possibile, a gettare luce sulla verità o falsità delle opinioni di Leibniz. Esposte le opinioni effettivamente sostenute, difficilmente possiamo evitare di considerare quanto siano reciprocamente coerenti, e dunque – poiché l'errore filosofico appare principalmente sotto forma di incoerenza – quanto fossero vere le opinioni sostenute. Infatti, dove c'è incoerenza, una mera esposizione deve indicarla, poiché, in generale, possono trovarsi nell'autore passaggi che sostengono ciascuna di due opinioni opposte. Così, a meno che l'incoerenza non venga segnalata, qualsiasi interpretazione del significato del filosofo potrebbe essere confutata con le sue stesse parole. Esposizione e critica, pertanto, sono quasi inseparabili, e ciascuna, credo, soffre molto del tentativo di separazione.

Due tipi di incoerenza nella sua filosofia

Sosterrò che la filosofia di Leibniz contiene inconsistenze di due tipi. Uno di questi tipi è facilmente rimovibile, mentre l'altro è essenziale per qualsiasi filosofia che assomigli a quella della *Monadologia*. Il primo tipo nasce esclusivamente dalla paura di ammettere conseguenze scioccanti per le opinioni prevalenti al tempo di Leibniz—come il mantenimento del peccato e l'argomento ontologico per l'esistenza di Dio. Dove si trovano tali inconsistenze, noi, che non dipendiamo dal favore dei principi, possiamo semplicemente trarre le conseguenze che Leibniz evitò. E quando avremo fatto ciò, scopriremo che la filosofia di Leibniz deriva quasi interamente da un piccolo numero di premesse. La prova che il suo sistema segue correttamente e necessariamente da queste premesse è l'evidenza dell'eccellenza filosofica di Leibniz e del

contributo permanente che diede alla filosofia. Ma è nel corso di questa deduzione che diventiamo consapevoli della seconda e più grande classe di inconsistenze. Le premesse stesse, sebbene a prima vista compatibili, si riveleranno, nel corso dell'argomentazione, portare a risultati contraddittori. Siamo quindi costretti a ritenere che una o più premesse siano false. Cercherò di dimostrarlo dalle stesse parole di Leibniz e di fornire motivi per decidere, almeno in parte, quali delle sue premesse siano errate. In questo modo possiamo sperare, esaminando un sistema così attento e approfondito come il suo, di stabilire conclusioni filosofiche indipendenti che, senza la sua abilità nel trarre deduzioni, sarebbero state molto difficili da scoprire.

Le sue premesse

Le principali premesse della filosofia di Leibniz mi sembrano essere cinque. Alcune di queste furono da lui esplicitamente stabilite, mentre altre erano così fondamentali che egli ne era appena consapevole. Enumererò ora queste premesse e cercherò di mostrare, nei capitoli successivi, come il resto del pensiero di Leibniz ne derivi. Le premesse in questione sono le seguenti:

- I. Ogni proposizione ha un soggetto e un predicato.
- II. Un soggetto può avere predici che sono qualità esistenti in vari momenti. (Un tale soggetto è chiamato *sostanza*.)
- III. Le proposizioni vere che non asseriscono esistenza in tempi particolari sono necessarie e analitiche, ma quelle che asseriscono esistenza in tempi particolari sono contingenti e sintetiche. Queste ultime dipendono da cause finali.
- IV. L'*Io* è una sostanza.
- V. La percezione fornisce conoscenza di un mondo esterno, cioè di enti esistenti oltre a me stesso e ai miei stati.

L'obiezione fondamentale alla filosofia di Leibniz risulterà essere l'inconsistenza della prima premessa con la quarta e la quinta; e in questa inconsistenza troveremo un'obiezione generale al monadismo.

Struttura del presente lavoro

Lo svolgimento del presente lavoro sarà il seguente: I capitoli II.—V. discuteranno le conseguenze delle prime quattro premesse sopra menzionate e mostreranno come portino all'intero, o quasi, delle proposizioni necessarie del sistema. I capitoli VI.—XI. riguarderanno la prova e la descrizione del monadismo di Leibniz, per quanto indipendente da cause finali e dall'idea del bene. I rimanenti capitoli prenderanno in considerazione questi aspetti e discuteranno Anima e Corpo, la dottrina di Dio e l'Etica. In questi ultimi capitoli scopriremo che Leibniz non mostra più grande originalità, ma tende, con lievi alterazioni di fraseologia, ad adottare (senza riconoscimento) le opinioni del vituperato Spinoza. Troveremo anche molte più inconsistenze minori rispetto alla parte precedente del sistema, dovute principalmente al desiderio di evitare le

empietà del Giudeo Ateo e le empietà ancora maggiori a cui la logica di Leibniz avrebbe dovuto condurlo. Pertanto, sebbene gli argomenti trattati negli ultimi cinque capitoli occupino gran parte degli scritti di Leibniz, sono meno interessanti e saranno trattati più brevemente delle parti precedenti e più originali del suo ragionamento. A ciò si aggiunge la ragione che gli argomenti sono meno fondamentali e meno difficili di quelli dei capitoli precedenti.

Influenze che formarono le opinioni di Leibniz

Le influenze che contribuirono a formare la filosofia di Leibniz non sono direttamente rilevanti per lo scopo del presente lavoro e sono state, inoltre, trattate molto meglio dai commentatori⁽³⁾ rispetto all'effettiva esposizione del suo sistema finale. Tuttavia, alcune parole su questo argomento potrebbero non essere fuori luogo. Quattro scuole filosofiche successive sembrano aver contribuito alla sua formazione; in tutte trovò qualcosa di buono e da ciascuna, senza essere mai un mero discepolo, derivò parte delle sue vedute. In questa misura, fu un eclettico; ma differì dal solito tipo di eclettico per la sua capacità di trasmettere ciò che prese in prestito e di formare, alla fine, un insieme singolarmente armonioso. Le quattro influenze successive furono: la Scolastica, il Materialismo, il Cartesiano e lo Spinozismo. A queste dovremmo aggiungere uno studio accurato, in un periodo critico, di alcuni dei Dialoghi di Platone.

⁽³⁾ Cfr. in particolare Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Breslavia, 1846; Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlino, 1890; Selver, *Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre*, Lipsia, 1885; Tönnies, *Leibniz und Hobbes*, *Phil. Monatshefte*, Vol. xxiii.; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, Vol. ii., Berlino, 1855.

Leibniz fu educato nella tradizione scolastica, allora ancora intatta nella maggior parte delle università tedesche. Acquisì una conoscenza competente degli scolastici e dell'Aristotele scolastico⁽⁴⁾, fin da ragazzo; e nella sua tesi di laurea, *De Principio Individui*, scritta nel 1663, utilizzava ancora il linguaggio e i metodi della scolastica.

⁽⁴⁾ Leibniz sembra, nonostante la grande influenza esercitata su di lui da Aristotele, non averlo mai studiato accuratamente nell'originale. Cfr. Stein, *op. cit.* p. 163 e segg.

Ma già due anni prima di questo periodo (se si devono credere i suoi successivi ricordi), si era emancipato da ciò che chiamava le «scuole triviali»⁽⁵⁾, dedicandosi al materialismo matematico del tempo. Gassendi e Hobbes cominciarono ad attirarlo, e continuarono (sembrerebbe) a influenzare notevolmente le sue speculazioni fino al suo importantissimo viaggio a Parigi. A Parigi (con due brevi visite in Inghilterra) visse dal 1672 al 1676, dove entrò in contatto, più intimamente di quanto avrebbe potuto in Germania, con il Cartesiano sia in matematica che in filosofia — con Malebranche, con Arnauld il teologo giansenista, con Huygens, con Robert Boyle, e con Oldenburg, segretario della Royal Society. Intrattenne corrispondenza con questi uomini, e tramite Oldenburg alcune lettere (fonte di 150 anni di controversie⁽⁶⁾) passarono tra lui e Newton. Fu durante il suo soggiorno a Parigi che inventò il Calcolo Infinitesimale, acquisendo quell'ampiezza di sapere e quella familiarità con l'intera repubblica delle lettere che in seguito lo caratterizzarono. Ma fu solo al ritorno da Parigi che conobbe il più grande uomo della generazione precedente. Trascorse circa un mese del 1676 all'Aja, apparentemente in costante

rapporto con Spinoza; discusse con lui le leggi del moto e la prova dell'esistenza di Dio, e ottenne di vedere parte (almeno) dell'Etica manoscritta⁽⁷⁾. Quando l'Etica fu pubblicata postuma poco dopo, Leibniz ne annotò i contenuti, dedicando senza dubbio attenta riflessione alle sue dimostrazioni. Dei suoi pensieri negli anni seguenti, fino al 1684 o addirittura al 1686 (poiché i Pensieri sulla Conoscenza, Verità e Idee trattano solo un argomento specifico), rimangono solo lievi tracce, ed è probabile che, come Kant negli anni dal 1770 al 1781, fosse troppo incerto per poter scrivere molto. Lesse certamente Platone⁽⁸⁾, e desiderò certamente confutare Spinoza. Comunque sia, all'inizio del 1686 aveva formulato la sua nozione di sostanza individuale, e perfezionato sufficientemente la sua filosofia da inviare ad Arnauld quella che forse è la migliore esposizione che mai ne scrisse — intendo il Discours de Métaphysique (G. IV. 427-463). Con questo e le lettere ad Arnauld inizia la sua filosofia matura; e non solo l'inizio temporale, ma anche quello logico è, a mio avviso, da ricercare qui. L'argomento che costituisce l'inizio logico e fornisce la definizione di sostanza si troverà nei quattro capitoli seguenti.

(5) Guhrauer, *Leibnitz*, Vol. 1, pp. 25, 26; G. III. 606.

(6) Queste lettere, secondo gli amici di Newton, avrebbero dato a Leibniz l'opportunità di plagiare il Calcolo — accusa ora nota per essere assolutamente infondata.

(7) Cfr. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Cap. IV.

(8) Cfr. Stein, *op. cit.* p. 119.

Capitolo II

Proposizioni Necessarie e Legge di Non Contraddizione

La filosofia di Leibniz inizia con un'analisi delle proposizioni

Che ogni filosofia solida debba iniziare con un'analisi delle proposizioni è una verità forse troppo evidente per richiedere una prova. Che la filosofia di Leibniz sia iniziata con tale analisi è meno evidente, ma sembra non meno vero. Il sistema che mantenne poi uniformemente fu completato, in tutti gli aspetti essenziali, all'inizio del 1686. Nei suoi scritti di quell'anno, quando le basi delle sue nuove opinioni erano ancora fresche nella sua mente, compare un argomento di grande importanza, derivato, come egli stesso afferma (G. II. 73), dalla natura generale delle proposizioni, e capace, a suo avviso, di stabilire da solo il resto del suo sistema, ammessa la pluralità delle sostanze. Questo argomento si trova nelle lettere ad Arnauld, nel Discours de Métaphysique, scritto per Arnauld nel gennaio 1686 (G. IV. 427-463)⁽¹⁾, e in un breve scritto senza data, intitolato Specimen Inventorum de Admirandis naturae generalis arcanis (G. VII. 309-318). Sebbene lo stesso ragionamento non compaia esplicitamente, per quanto ne so, in altri passaggi, è spesso suggerito⁽²⁾, ed è l'unico in grado di spiegare perché Leibniz sostenesse che le sostanze non interagiscono. Che Leibniz non abbia ripetuto, nelle opere pubblicate, questo puro argomento logico, si spiega, considerando la sua abitudine invariabile di scegliere le ragioni più adatte a convincere i lettori, con un passaggio in una delle sue lettere ad Arnauld (G. II. 73, 74). «*Mi aspettavo*», scrive, «*che l'argomento tratto dalla natura generale delle proposizioni facesse qualche impressione sulla tua mente; ma confesso anche che poche persone sono capaci di apprezzare tali verità astratte, e che forse nessuno tranne te ne avrebbe percepito così facilmente la forza.*» Sappiamo, tuttavia, che Leibniz espresse spesso l'intenzione di pubblicare la sua corrispondenza con Arnauld (G. II. 10), e deve, di conseguenza, aver considerato questa corrispondenza come un'espressione adeguata delle sue opinioni filosofiche. Non c'è dunque motivo di supporre che, dopo la data di queste lettere, le sue vedute su punti fondamentali abbiano subito alterazioni serie.

⁽¹⁾ Cfr. G. II. 11 segg.; anche IV. 409, 410.

⁽²⁾ *ad es.* L. 326; G. IV. 496.

L'argomento in questione, la cui esame occuperà il presente e i tre capitoli seguenti, fornisce l'intera, o quasi, parte necessaria della filosofia di Leibniz — cioè le proposizioni che sono vere in tutti i mondi possibili. Per ottenere inoltre le proposizioni che descrivono il mondo attuale, abbiamo bisogno della premessa che la percezione dia conoscenza di un mondo esterno, da cui seguono lo spazio, la materia e la pluralità delle sostanze. Questa premessa è derivata, apparentemente, da nient'altro che il senso comune, e con la sua introduzione, nel Capitolo VI., passeremo a una nuova divisione della filosofia di Leibniz. Ma poiché il *significato* di sostanza è logicamente precedente alla discussione sulla pluralità o le percezioni delle sostanze, è chiaro che

l'argomento attuale, da cui deriva il significato di sostanza, deve prima essere esposto ed esaminato. Esporrò prima brevemente l'argomento, per poi procedere a illustrarne in dettaglio le varie parti.

Schema dell'argomentazione logica di Leibniz

Ogni proposizione è in definitiva riducibile a una che attribuisce un predicato a un soggetto. In qualsiasi proposizione di questo tipo, a meno che l'esistenza non sia il predicato in questione, il predicato è in qualche modo contenuto nel soggetto. Il soggetto è definito dai suoi predici e sarebbe un soggetto diverso se questi fossero diversi. Così ogni giudizio vero di soggetto e predicato è analitico — cioè il predicato fa parte della nozione del soggetto — a meno che non sia affermata un'esistenza attuale. L'esistenza, sola tra i predici, non è contenuta nelle nozioni dei soggetti che esistono. Quindi le proposizioni esistenziali, tranne nel caso dell'esistenza di Dio, sono sintetiche, cioè non ci sarebbe contraddizione se i soggetti che effettivamente esistono non esistessero. Le proposizioni necessarie sono quelle analitiche, e le proposizioni sintetiche sono sempre contingenti.

Quando molti predici possono essere attribuiti a uno stesso soggetto, mentre questo soggetto non può essere reso predicato di alcun altro soggetto, allora il soggetto in questione è chiamato sostanza individuale. Tali soggetti implicano, *sub ratione possibilitatis*, un riferimento all'esistenza e al tempo; sono enti possibili e possiedono predici che esprimono i loro stati in momenti diversi. Tali predici sono detti predici contingenti o concreti, e hanno la peculiarità che nessuno di essi segue analiticamente da altri, come *razionale* segue da *umano*. Così, quando un soggetto è definito mediante un certo numero di tali predici, non c'è contraddizione nel supporlo privo dei rimanenti. Tuttavia, nel soggetto che possiede questi predici, essi sono tutti contenuti, cosicché una conoscenza perfetta del soggetto ci permetterebbe di dedurre tutti i suoi predici. Inoltre, esiste una connessione, sebbene non necessaria, tra i vari predici concreti; le successioni hanno ragioni, sebbene queste inclinino senza necessitare. L'esigenza di tali ragioni è il principio di ragion sufficiente. Soggetti la cui nozione implica un riferimento al tempo sono richiesti dall'idea di persistenza. Così, per affermare che io sono la stessa persona di prima, non è sufficiente l'esperienza interna, ma occorre una ragione *a priori*. Questa ragione può solo essere che io sono lo stesso soggetto, che i miei attributi presenti e passati appartengono tutti a una stessa sostanza. Quindi attributi esistenti in parti diverse del tempo devono essere concepiti, in tal caso, come attributi dello stesso soggetto, e devono perciò essere contenuti, in qualche modo, nella nozione del soggetto. Dunque la nozione di me, che è atemporale, include eternamente tutti i miei stati e le loro connessioni. Così, dire che tutti i miei stati sono coinvolti nella nozione di me equivale semplicemente a dire che il predicato è nel soggetto. Ogni predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto. Da questa proposizione segue, dice Leibniz, che ogni anima è un mondo a sé; poiché ogni anima, come soggetto, ha eternamente, come predici, tutti gli stati che il tempo le porterà; e così questi stati seguono dalla sua nozione sola, senza alcun bisogno di azione esterna. Il principio secondo cui gli stati di una sostanza mutano è chiamato la sua attività; e poiché una sostanza è essenzialmente il

soggetto di predici che hanno riferimento al tempo, l'attività è essenziale a ogni sostanza. La nozione di una sostanza individuale differisce da una mera collezione di nozioni generali per essere completa, come Leibniz la definisce, cioè per essere capace di distinguere interamente il suo soggetto e coinvolgere circostanze di tempo e luogo. La natura di una sostanza individuale, egli dice, è di avere una nozione così completa da bastare a comprendere e dedurre tutti i suoi predici. Quindi conclude che nessuna due sostanze possono essere perfettamente simili. Da questo stadio, con l'aiuto della premessa empirica menzionata sopra, segue facilmente la dottrina delle monadi.

Questioni sollevate da questa argomentazione

Tale è, in sintesi, l'argomento logico con cui Leibniz ottiene la sua definizione di sostanza individuale.

Nel breve resoconto precedente, non ho tentato di nascondere le lacune e le assunzioni coinvolte. Dobbiamo ora indagare se le lacune possano essere colmate e le assunzioni giustificate. A tal fine, le seguenti sembrano essere le questioni più importanti.

1. Tutte le proposizioni sono riducibili alla forma soggetto-predicato?
2. Esistono proposizioni analitiche e, se sì, sono queste fondamentali e unicamente necessarie?
3. Qual è il vero principio della distinzione di Leibniz tra proposizioni necessarie e contingenti?
4. Qual è il significato del principio di ragion sufficiente, e in che senso le proposizioni contingenti dipendono da esso?
5. Qual è la relazione di questo principio con la Legge di Contraddizione?
6. L'attività della sostanza presuppone indebitamente il tempo?
7. C'è validità nella deduzione di Leibniz dell'Identità degli Indiscernibili?

È solo attraverso una discussione critica di questi punti che il significato di Leibniz può essere afferrato; poiché senza idee chiare sulla filosofia, non possiamo sperare di avere idee chiare sulla filosofia di Leibniz. Quando tutte queste questioni saranno discusse, potremo procedere a indagare perché Leibniz credesse in una pluralità di sostanze e perché sostenesse che ognuna rispecchiasse l'universo. Ma finché non siamo chiari sulla sua logica, non possiamo sperare di comprenderne le applicazioni.

Tutte le proposizioni sono riducibili alla forma soggetto-predicato?

La questione se tutte le proposizioni siano riducibili alla forma soggetto-predicato è di fondamentale importanza per tutta la filosofia, specialmente per una filosofia che usa la nozione di sostanza. Poiché questa nozione, come vedremo, deriva dalla nozione logica di soggetto e predicato. La visione che un soggetto e un predicato si trovino in ogni proposizione è una dottrina

molto antica e rispettabile; inoltre, non ha affatto perso la sua presa sulla filosofia, dato che la logica di Mr Bradley consiste quasi interamente nell'affermazione che ogni proposizione attribuisce un predicato alla Realtà, come unico soggetto ultimo⁽³⁾. La questione, quindi, se questa forma sia universale, richiede attenzione, non solo in relazione a Leibniz, ma anche alla filosofia più moderna. Tuttavia, qui non posso fare altro che indicare i motivi per rifiutare la visione tradizionale.

⁽³⁾ Cfr. *Logic*, Libro I, Cap. II, specialmente pp. 49, 50, 66.

Gli esempi più evidenti di proposizioni non così riducibili sono quelle che impiegano idee matematiche. Tutte le affermazioni numeriche, come *ad es.* «*Ci sono tre uomini*», affermano essenzialmente una pluralità di soggetti, sebbene possano anche attribuire un predicato a ciascun soggetto. Tali proposizioni non possono essere considerate una mera somma di proposizioni soggetto-predicato, poiché il numero risulta solo dall'unità della proposizione e sarebbe assente se tre proposizioni, che affermano ciascuna la presenza di un uomo, fossero giustapposte. Inoltre, dobbiamo ammettere, in alcuni casi, relazioni tra soggetti, *ad es.* relazioni di posizione, di maggiore e minore, di tutto e parte. Dimostrare che queste sono irriducibili richiederebbe un lungo argomento, ma può essere illustrato dal seguente passo dello stesso Leibniz (D. pp. 266–7; G. VII. 401):

Il rapporto o proporzione tra due linee L e M può essere concepito in tre modi: come rapporto del maggiore L al minore M; come rapporto del minore M al maggiore L; e infine, come qualcosa astratto da entrambi, cioè come rapporto tra L e M, senza considerare quale sia l'antecedente o il conseguente; quale il soggetto e quale l'oggetto... Nel primo modo di considerarli, L il maggiore è il soggetto; nel secondo, M il minore è il soggetto di quell'accidente che i filosofi chiamano *relazione* o *rapporto*. Ma quale di loro sarà il soggetto nel terzo modo di considerazione? Non si può dire che entrambi, L e M insieme, siano il soggetto di tale accidente; poiché se così fosse, avremmo un accidente in due soggetti, con una gamba in uno e l'altra nell'altro; il che è contrario alla nozione di accidenti. Dobbiamo quindi dire che questa relazione, in questo terzo modo di considerarla, è davvero *fuori* dai soggetti; ma non essendo né una sostanza né un accidente, dev'essere una mera cosa ideale, la cui considerazione è tuttavia utile.

Questo passo è di capitale importanza per comprendere la filosofia di Leibniz. Dopo aver sembrato, per un momento, rendersi conto che la *relazione* è qualcosa di distinto e indipendente da soggetto e accidente, egli accantona la scomoda scoperta condannando il terzo significato come «*una mera cosa ideale*». Se spinto a spiegare questa «*cosa ideale*», temo che la dichiarerebbe un accidente della mente che contempla il rapporto. Dal suo discorso appare chiaramente che non può ammettere, come ultimamente valida, alcuna forma di giudizio diversa dalla forma soggetto-predicato, sebbene, nel caso che discute, la necessità di giudizi relazionali sia particolarmente evidente.

Non si deve supporre che Leibniz trascurasse le proposizioni relazionali. Al contrario, affrontò tutti i principali tipi di tali proposizioni e cercò di ridurle alla forma soggetto-predicato. Questo sforzo, come vedremo, fu una delle fonti principali di molte sue dottrine. Matematico com'era, non poteva trascurare spazio, tempo e numero. Per quanto riguarda le proposizioni che affermano numeri, riteneva che gli aggregati fossero meri fenomeni: sono ciò che chiama «*entità semi-mentali*». La loro unità, essenziale per affermare qualsiasi numero, è, dice, aggiunta solo dalla percezione, dal fatto stesso di essere percepiti in un unico momento (G. II. 517). Tutto ciò che è vero, dunque, in tali giudizi, sono le singole affermazioni di soggetto e predicato, e l'asserzione psicologica della percezione simultanea come predicato del percipiente. Inoltre, ci viene detto che i numeri hanno la natura di relazioni, e quindi sono in qualche modo enti (G. II. 304). Ma le relazioni, sebbene fondate nelle cose, derivano la loro realtà dalla ragione suprema (N. E. p. 235; G. v. 210); Dio vede non solo le singole monadi e i loro vari stati, ma anche le loro relazioni, e in ciò consiste la realtà delle relazioni (G. II. 438). E per quanto riguarda spazio e tempo, Leibniz cercò sempre di ridurli ad attributi delle sostanze in essi. La posizione, dice, come la priorità o la posteriorità, non è che un modo di una cosa (G. II. 347). L'intera dottrina è raccolta nei Nuovi Saggi (N. E. p. 148; G. v. 132). «*Le unità sono separate e l'intelletto le riunisce, per quanto disperse possano essere. Tuttavia, sebbene le relazioni provengano dall'intelletto, non sono infondate o irreali. Poiché l'intelletto primitivo è l'origine delle cose; e invero la realtà di tutte le cose, eccettuate le sostanze semplici, consiste solo nel fondamento delle percezioni dei fenomeni nelle sostanze semplici.*» Così relazioni e aggregati hanno solo una verità mentale; la vera proposizione è quella che attribuisce un predicato a Dio e a tutti gli altri che percepiscono la relazione.⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ Cfr. Lotze, *Metaphysic*, inizio di § 109.

Così Leibniz è costretto, per mantenere la dottrina soggetto-predicato, ad adottare la teoria kantiana che le relazioni, sebbene veritieri, siano opera della mente. Applicata a varie relazioni specifiche – come ad esempio quelle di spazio, tempo e numero – criticherò forme particolari di questa dottrina nei loro contesti appropriati. La prospettiva, implicata in questa teoria e che costituisce gran parte della rivoluzione copernicana di Kant, per cui le proposizioni acquisirebbero verità essendo credute,⁽⁵⁾ sarà criticata in connessione con la deduzione dell'esistenza di Dio dalle verità eterne. Ma applicata alle relazioni, questa visione presenta, nel caso di Leibniz, un'assurdità particolare: le proposizioni relazionali, che Dio dovrebbe conoscere, risulterebbero strettamente prive di significato. L'unico motivo per negare la realtà indipendente delle relazioni è che le proposizioni devono avere un soggetto e un predicato. Se così fosse, una proposizione senza soggetto e predicato non sarebbe una proposizione e sarebbe priva di significato. Ma è proprio una simile proposizione che, nel caso dei numeri o delle relazioni tra monadi, Dio dovrebbe vedere e credere. Dio, quindi, crederebbe nella verità di ciò che è privo di significato. Se invece la proposizione in cui crede è veramente una proposizione, allora esistono proposizioni senza soggetto e predicato. Così il tentativo di ridurre le relazioni a predici del percipiente soffre di uno dei due difetti: o il percipiente è ingannato nel vedere verità in una forma di parole priva di significato, o non c'è motivo di ritenere la verità dipendente dalla sua percezione.

⁽⁵⁾ Sono consapevole che questa non è un'interpretazione ortodossa della teoria kantiana. Il tipo di ragioni che mi portano a ritenere corretta questa visione saranno indicate nei Capp. XIV. e XV., in particolare nel § 113..

Una discussione approfondita della questione attuale mostrerebbe, a questo punto, che i giudizi di soggetto e predicato sono essi stessi relazionali e includono, per di più, due tipi fondamentalmente diversi di relazione. Questi due tipi sono illustrati dalle proposizioni: «Questo è rosso» e «il rosso è un colore». Dimostrando che queste due proposizioni esprimono relazioni, si mostrerebbe che la *relazione* è più fondamentale dei due tipi particolari coinvolti. Ma una simile discussione è irta di difficoltà e ci condurrebbe troppo lontano dalla filosofia di Leibniz.

Nella convinzione che le proposizioni debbano, in ultima analisi, avere un soggetto e un predicato, Leibniz non differisce né dai suoi predecessori né dai suoi successori. Ogni filosofia che utilizzi la sostanza o l'Assoluto risulterà, a un esame, dipendere da questa credenza. La convinzione di Kant in una cosa in sé inconoscibile fu in gran parte dovuta alla stessa teoria. Non si può negare, quindi, che la dottrina sia importante. I filosofi sono differiti non tanto nella credenza della sua verità, quanto nella coerenza con cui l'hanno applicata. In quest'ultimo aspetto, Leibniz merita riconoscimento. Ma la sua assunzione di una pluralità di sostanze rese particolarmente difficile la negazione delle relazioni e lo coinvolse in tutti i paradossi dell'armonia prestabilita.⁽⁶⁾

⁽⁶⁾ Cfr. Bradley, *Appearance and Reality*, 1a ed. pp. 29-80.

Proposizioni analitiche e sintetiche

Passo ora a una questione non meno fondamentale e più difficile di quella appena discussa. Questa è la questione – come è stata chiamata da Kant – dei giudizi analitici e sintetici e della loro relazione con la necessità. La posizione di Leibniz su questo punto determinò non solo il suo distacco dai predecessori, ma anche, per la sua palese insostenibilità, il grande distacco di Kant da lui. Su questo punto sarà necessario iniziare con una disamina delle opinioni di Leibniz.

Due questioni devono essere accuratamente distinte in questa connessione. La prima riguarda il significato e l'ambito dei giudizi analitici, la seconda la loro pretesa di esclusiva necessità. Sulla seconda questione, Leibniz concordò pienamente con i suoi predecessori; sulla prima, con la scoperta che tutte le leggi causali sono sintetiche, operò un importante cambiamento che preparò la strada alla scoperta kantiana che tutte le proposizioni della Matematica sono sintetiche.

Nel discutere la prima di queste questioni, userò i termini analitico e sintetico, sebbene non siano usati da Leibniz in questo senso. Egli usa i termini necessario e contingente; ma questo uso pregiudica, a suo favore, la seconda questione, che costituisce uno dei principali punti di contesa tra lui e Kant. È quindi inevitabile discostarsi dall'uso di Leibniz, poiché abbiamo bisogno di due coppie di termini, mentre egli ne richiedeva solo una.

Per quanto riguarda l'ambito dei giudizi analitici, Leibniz riteneva che tutte le proposizioni di Logica, Aritmetica e Geometria siano di questa natura, mentre tutte le proposizioni esistenziali, eccetto l'esistenza di Dio, sono sintetiche. La scoperta che determinò le sue opinioni su questo

punto fu che le leggi del moto, e in effetti tutte le leggi causali (sebbene non, come mostrerò nel prossimo capitolo, la legge della Causalità stessa), sono sintetiche e quindi, nel suo sistema, anche contingenti (cfr. G. III. 645).

Per quanto riguarda il significato dei giudizi analitici, ci aiuterà avere in mente alcuni degli esempi proposti da Leibniz. Scopriremo che questi esempi soffrono di uno o l'altro di due difetti: o sono facilmente riconoscibili come non veramente analitici – questo è il caso, ad esempio, in Aritmetica e Geometria – oppure sono tautologici e quindi non propriamente proposizioni. Così Leibniz afferma, in un'occasione (N. E. p. 404; G. v. 343), che le verità primitive della ragione sono identiche perché sembrano solo ripetere la stessa cosa senza fornire alcuna informazione. Ci si chiede, in questo caso, a cosa possano servire, e la meraviglia aumenta solo con gli esempi che egli fornisce. Tra questi ci sono «*A è A*», «*Sarò ciò che sarò*», «*Il rettangolo equilatero è un rettangolo*» o, in forma negativa, «*A B non può essere non-A*». La maggior parte di questi esempi non afferma nulla; i restanti difficilmente possono essere considerati i fondamenti di alcuna verità importante. Inoltre, quelli che sono veri presuppongono, come mostrerò ora, proposizioni più fondamentali che sono sintetiche. Per dimostrarlo, dobbiamo esaminare il significato dei giudizi analitici e delle definizioni che presuppongono.

L'idea che tutte le verità *a priori* siano analitiche è essenzialmente connessa alla dottrina del soggetto e del predicato. Un giudizio analitico è quello in cui il predicato è contenuto nel soggetto. Si suppone che il soggetto sia definito da una serie di predicati, uno o più dei quali vengono selezionati per la predicazione in un giudizio analitico. Così Leibniz, come abbiamo appena visto, fornisce come esempio la proposizione: «*Il rettangolo equilatero è un rettangolo*» (N. E. p. 405; G. v. 343). Nel caso estremo, il soggetto viene semplicemente riaffermato su se stesso, come nelle proposizioni: «*A è A*», «*Sarò ciò che sarò*» (*ibid.*). Due punti sembrano importanti in questa dottrina. In primo luogo, la proposizione deve appartenere a ciò che ho distinto sopra come secondo tipo di proposizione soggetto-predicato, *ad es.* del tipo «*il rosso è un colore*», «*l'uomo è razionale*», non del tipo «*questo è rosso*», o «*Socrate è umano*». Vale a dire, la proposizione riguarda la relazione tra genere e specie, non tra specie e individuo. Questa è la ragione per cui ogni proposizione su individui reali è, secondo Leibniz, contingente. Non intendo discutere qui se la distinzione di questi due tipi sia alla fine sostenibile – tale questione sarà meglio affrontata quando tratteremo l'Identità degli Indiscernibili. Per ora, desidero solo sottolineare, come Leibniz afferma spesso, che le proposizioni analitiche riguardano necessariamente essenze e specie, non affermazioni su individui.⁽⁷⁾ Il secondo punto riguardante le proposizioni analitiche è che il soggetto, tranne in tautologie pure come «*A è A*», deve sempre essere complesso. Il soggetto è una collezione di attributi, e il predicato ne è una parte. Se tuttavia si ritiene che il riferimento agli individui sia essenziale per la distinzione tra soggetto e predicato, dovremo dire che il soggetto è un qualsiasi individuo che possiede una certa collezione di predicati. In questo modo, potremmo tentare di ridurre il secondo tipo al primo. Ma ora la proposizione diventa ipotetica: «*Se una cosa è rossa, è colorata*». Leibniz ammette ciò. Le verità eterne, dice, sono tutte ipotetiche e non affermano l'esistenza dei loro soggetti (N. E. p. 515; G. v. 428). Ma ciò rende evidente che la nostra riduzione al primo tipo è fallita. La proposizione ipotetica sopra menzionata presuppone chiaramente la proposizione «*il rosso è un colore*»; e così Leibniz prosegue dicendo che la verità

delle proposizioni ipotetiche risiede nella connessione delle idee (N. E. p. 516; G. v. 429). Pertanto nei giudizi analitici, quando non sono espressi nella forma ipotetica derivata, il soggetto è un'idea complessa, *ad es.* una collezione di attributi, mentre il predicato ne è una parte.

⁽⁷⁾ Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Parigi, 1854, p. 24 (D. 175); G. v. 268 (N. E. 309); G. II. 49. In quest'ultimo passaggio, è particolarmente istruttivo osservare le correzioni di Leibniz, come indicato nelle note di Gerhardt.

La collezione, tuttavia – e questo è il punto debole della dottrina dei giudizi analitici – non deve essere una raccolta casuale, ma una collezione di predicati compatibili o predicabili congiuntamente (dove la predicabilità qui è del primo tipo). Ora, questa compatibilità, poiché è presupposta dal giudizio analitico, non può essere a sua volta analitica. Questo ci conduce alla dottrina della definizione, in cui scopriremo che Leibniz, come tutti coloro che hanno ritenuto fondamentali le proposizioni analitiche, è stato colpevole di molta confusione.

La definizione, come è evidente, è possibile solo rispetto a idee complesse. Consiste, in generale, nell'analisi di idee complesse nei loro costituenti semplici. Poiché un'idea può essere definita solo mediante un'altra, incorreremmo in un circolo vizioso se non ammettessimo alcune idee indefinibili. Questa verità ovvia è pienamente riconosciuta da Leibniz, e la ricerca delle idee semplici, che costituiscono i presupposti di ogni definizione, forma la parte principale dei suoi studi per la Caratteristica Universale. Così Leibniz afferma (*Monadologia*, §§ 33, 35): «*Quando una verità è necessaria, la sua ragione può essere trovata mediante analisi, scomponendola in idee e verità più semplici, finché non si giunge a quelle che sono primarie... In breve, ci sono idee semplici, di cui non si può dare alcuna definizione; ci sono anche assiomi e postulati, in una parola, principi primari, che non possono essere dimostrati e anzi non hanno bisogno di prova; e questi sono proposizioni identiche, il cui opposto implica una contraddizione esplicita*» (L. 236-7; D. 223; G. vi. 612). La stessa visione è espressa ogni volta che Leibniz tratta questa questione. Ciò che intendo mostrare è che la teoria della definizione di Leibniz, consistente nell'analisi in idee semplici indefinibili, è incoerente con la dottrina secondo cui i «*principi primari*» sono identici o analitici; e che la prima è corretta, mentre la seconda è erronea.

Leibniz spesso sostiene che gli oggetti delle definizioni devono essere mostrati come possibili. È così che distingue quelle che chiama definizioni *reali* da quelle che sono solo *nominali* (*ad es.* D. p. 30; G. iv. 424). E così afferma che l'Aritmetica è analitica, perché il numero 3, ad esempio, è *definito* come $2 + 1$, ma confessa che 3, così definito, deve essere visto come possibile (N. E. p. 410; G. v. 347). In un passaggio (G. 1. p. 385), ammette persino che le idee in generale implicano un giudizio, cioè il giudizio che sono possibili. Questa ammissione, si potrebbe supporre, sarebbe incoerente con la dottrina dei giudizi analitici; tuttavia, è resa coerente dalla definizione di possibilità di Leibniz. Un'idea possibile, per lui, è quella che non è autocontraddittoria. Ma se questo fosse tutto ciò che si intende, qualsiasi collezione di idee semplici sarebbe compatibile, e quindi ogni idea complessa sarebbe possibile. In una prima dimostrazione dell'esistenza di Dio (G. vii. 261), presentata da Leibniz a Spinoza all'Aia, questo argomento è effettivamente usato per mostrare che Dio è possibile.⁽⁸⁾ Qui egli definisce Dio come il soggetto che possiede tutti i predicati positivi. Prende due predicati semplici, A e B, e mostra, cosa sufficientemente evidente, che non possono essere reciprocamente contraddittori. Quindi conclude che Dio, così definito, è possibile. Ma

poiché tutte le idee, se analizzate correttamente, devono, per Leibniz, essere in definitiva predicati o collezioni di predicati, ne segue che tutte le idee saranno possibili. E infatti, come lo stesso Leibniz sostiene in questa dimostrazione, qualsiasi relazione tra idee semplici è necessariamente sintetica. Poiché la relazione analitica, come abbiamo visto, può sussistere solo tra idee di cui almeno una è complessa. Quindi, se non ci fossero relazioni sintetiche di compatibilità e incompatibilità, tutte le idee complesse sarebbero ugualmente possibili. Così nella definizione è sempre coinvolta la proposizione sintetica che i costituenti semplici sono compatibili. Se così non fosse, i costituenti sono incompatibili – *ad es.* buono e cattivo, o due diverse grandezze dello stesso tipo – e anche questa è una relazione sintetica, e fonte di proposizioni negative.⁽⁹⁾

⁽⁸⁾ Scopriremo, quando tratteremo le prove dell'esistenza di Dio, che questo scritto, nonostante la sua data precoce (1676), non contiene opinioni che Leibniz non abbia sostenuto nella sua maturità.

⁽⁹⁾ Leibniz sembra aver talvolta compreso la difficoltà insita nella compatibilità di tutti i predicati singoli. Così afferma: «*Agli uomini è ancora ignota la ragione dell'incompatibilità di cose diverse, o come mai diverse essenze possano opporsi l'una all'altra, dato che tutti i termini puramente positivi sembrano essere compatibili*» inter se (G. VII. 195; citato da Caird, *Critical Philosophy of Kant*, 1. pp. 93-4). (La data è anteriore al 1686.)

Questa conclusione può essere rafforzata esaminando un'idea autocontraddittoria, come un quadrato rotondo. Affinché un'idea sia autocontraddittoria, è evidentemente necessario che coinvolga due giudizi mutualmente contraddittori, cioè la verità e falsità di qualche giudizio. Poiché la Legge di Contraddizione si applica non alle idee, ma ai giudizi: afferma che ogni proposizione è vera o falsa (N. E. p. 405; G. v. 343). Quindi una mera idea, in quanto tale, non può essere autocontraddittoria. Solo un'idea complessa che coinvolga almeno due proposizioni può esserlo. Così l'idea «*quadrato rotondo*» implica la proposizione «*rotondo e quadrato sono compatibili*», e ciò implica la compatibilità tra l'avere angoli e il non averne. Ma la contraddizione è possibile solo perché *rotondo* e *quadrato* sono entrambi complessi, e *rotondo* e *quadrato* coinvolgono proposizioni sintetiche che affermano la compatibilità dei loro costituenti, mentre *rotondo* implica l'incompatibilità dei suoi costituenti con il possesso di angoli. Senza questa relazione sintetica d'incompatibilità, nessuna proposizione negativa occorrerebbe, e quindi non potrebbe esistere alcuna proposizione direttamente contraddittoria alla definizione di quadrato. Ciò è quasi ammesso da Leibniz quando sostiene che le verità non sono arbitrarie, come supponeva Hobbes, poiché «*le nozioni non sono sempre riconciliabili tra loro*» (D. 30; G. iv. 425). Dato che la possibilità di Dio, come definita da Leibniz, dipende dal fatto che tutte le idee semplici sono «*riconciliabili tra loro*», e poiché tutte le nozioni sono composte da idee semplici, è difficile vedere come le due visioni possano combinarsi. Così il criterio di Leibniz per idee possibili e impossibili non può mai applicarsi a idee semplici, e presuppone sempre quelle idee semplici e le loro relazioni – relazioni esprimibili solo in proposizioni sintetiche. Due idee semplici non possono mai essere mutualmente contraddittorie nel senso di Leibniz, poiché la mera analisi non rivelerà alcun predicato ulteriore posseduto dall'una e negato dall'altra. Così un'idea autocontraddittoria, se non è una mera negazione (come un esistente inesistente), deve sempre coinvolgere una relazione sintetica d'incompatibilità tra due nozioni semplici. L'idea impossibile, nel senso di Leibniz, presuppone l'idea che è impossibile a causa di qualche proposizione sintetica; e inversamente, l'idea complessa possibile è possibile grazie a una proposizione sintetica che

afferma la compatibilità dei suoi costituenti semplici. Tornando così all'Aritmetica, anche se $2 + 1$ fosse davvero il *significato* di 3, la proposizione che $2 + 1$ è possibile è necessariamente sintetica. Un'idea possibile non può, in ultima analisi, essere solo un'idea non contraddittoria; poiché la contraddizione stessa deve sempre essere dedotta da proposizioni sintetiche. E quindi le proposizioni dell'Aritmetica, come scoprì Kant, sono tutte sintetiche.

Nel caso della Geometria, che Leibniz considera anch'essa analitica, la visione opposta è ancora più evidentemente corretta. Il numero triplo di dimensioni, dice, segue analiticamente dal fatto che solo tre linee mutuamente perpendicolari possono essere tracciate attraverso un punto (G. VI. 323). Nessun esempio, afferma, potrebbe essere più appropriato per illustrare una necessità cieca indipendente dalla volontà divina. È sorprendente che non percepisse, in questo caso, che la proposizione da cui si suppone dedurre le tre dimensioni è di fatto identica alle tre dimensioni stesse, e che, lungi dall'essere dimostrata, è totalmente incapace di deduzione da qualsiasi altra proposizione, e tanto sintetica quanto qualsiasi proposizione nell'intero ambito della conoscenza. Ciò è così ovvio da non richiedere ulteriori argomenti; ed è un fatto interessante che Kant, nella sua prima opera pubblicata⁽¹⁰⁾, evidenzi la circolarità della deduzione di Leibniz nel passo sopra citato della Théodicée, e proceda, essendo ancora un Leibniziano, a dedurre che il numero di dimensioni è sintetico e contingente, e potrebbe essere diverso in altri mondi possibili (ed. Hartenstein, 1867, I. p. 21 ff.).

⁽¹⁰⁾ *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747.

Possiamo argomentare in generale, dalla mera enunciazione della Legge di Contraddizione, che nessuna proposizione può seguire da essa sola, eccetto la proposizione che esiste verità o che qualche proposizione è vera. Poiché la legge afferma semplicemente che ogni proposizione deve essere vera o falsa, ma non può essere entrambe. Non dà alcuna indicazione sull'alternativa da scegliere, e non può di per sé decidere che alcuna proposizione sia vera. Non può nemmeno, di per sé, produrre la conclusione che tale e talaltra proposizione sia vera o falsa, poiché ciò implica la premessa «*tale e talaltra è una proposizione*», che non segue dalla legge di contraddizione. Così la dottrina delle proposizioni analitiche sembra del tutto errata.

Vale la pena sottolineare che anche quelle proposizioni che, all'inizio dell'indagine, prendemmo come tipiche proposizioni analitiche, come «*il rettangolo equilatero è un rettangolo*», non sono interamente analitiche. Abbiamo già visto che sono logicamente successive a proposizioni sintetiche che affermano la compatibilità dei costituenti del soggetto. Non possono quindi, in alcun caso, fornire le premesse di alcuna scienza, come supponeva Leibniz (cf. N. E. p. 99; G. v. 92). Ma inoltre, nella misura in cui sono significative, sono giudizi di tutto e parte; i costituenti, nel soggetto, hanno un certo tipo di unità – il tipo sempre coinvolto nella numerazione o nelle affermazioni di un tutto – che viene rimosso dall'analisi. Così anche qui, nella misura in cui il soggetto è *uno*, il giudizio non segue dalla sola Legge di Contraddizione. E nei giudizi strettamente affini, come «*il rosso è un colore*», «*2 è un numero*», «*il numero è un concetto*», il soggetto non è nemmeno complesso, e la proposizione quindi non è in alcun senso analitica. Ma quest'ultima affermazione è una che non posso qui intraprendermi di dimostrare.

Necessità e contingenza

Per quanto riguarda il secondo punto da discutere, cioè la connessione tra necessario e analitico, è evidente, da quanto detto finora, che se devono esistere proposizioni necessarie, devono esistere proposizioni sintetiche necessarie. Resta da indagare cosa intendiamo per necessità, e quale distinzione, se esiste, possa essere fatta tra necessario e contingente.

La necessità stessa non è mai discussa da Leibniz. Egli distingue tipi di necessità – metafisica, ipotetica e morale – ma non spiega da nessuna parte la necessità metafisica, che qui è in questione, se non come proprietà delle proposizioni analitiche. Tuttavia, la necessità deve significare qualcosa di diverso dalla connessione con la Legge di Contraddizione; l'affermazione che le proposizioni analitiche sono necessarie è significativa, e l'affermazione opposta – che le proposizioni sintetiche sono contingenti – è certamente considerata tale da Leibniz. Sembra che la necessità sia ultima e indefinibile. Possiamo dire, se vogliamo, che una proposizione necessaria è una la cui contraddittoria è impossibile; ma l'impossibile può essere definito solo mediante il necessario, cosicché questa spiegazione non darebbe alcuna informazione sulla necessità. Nel ritenere necessarie le proposizioni analitiche, Leibniz concordava con tutti i suoi predecessori e con quei suoi successori che precedettero Kant. Ma con la scoperta che le leggi del moto sono sintetiche, e con il suo rigoroso determinismo, rese la negazione di proposizioni sintetiche necessarie altamente paradossale nelle sue conseguenze, e preparò la strada per l'affermazione opposta di Kant. (Per Leibniz, tra l'altro, il necessario non è, come per Kant, la stessa cosa dell'*a priori*; troveremo che anche le proposizioni contingenti hanno prove *a priori*. L'*a priori* è, come in Kant, ciò che è indipendente dall'esperienza particolare, ma il necessario non è coestensivo a questo.) Leibniz e Kant sostenevano entrambi che esiste una distinzione fondamentale tra proposizioni necessarie e contingenti, o, nel linguaggio di Kant, empiriche. Così le proposizioni matematiche sono necessarie, mentre quelle che affermano esistenza particolare sono contingenti. Si può discutere se questa distinzione sia sostenibile, se, in effetti, abbia senso dire, di una proposizione vera, che avrebbe potuto essere falsa. Finché sussisteva la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche, c'era una certa plausibilità nel sostenere una distinzione corrispondente riguardo alla necessità. Ma Kant, sottolineando che i giudizi matematici sono sia necessari che sintetici, preparò la strada alla visione che ciò valga per tutti i giudizi. La distinzione tra empirico e *a priori* sembra dipendere dalla confusione tra fonti della conoscenza e fondamenti della verità. Non c'è dubbio che ci sia una grande differenza tra conoscenza acquisita per percezione e conoscenza acquisita per ragionamento; ma ciò non mostra una differenza corrispondente riguardo a ciò che è conosciuto. L'ulteriore discussione di questo punto, tuttavia, deve essere rimandata fino a quando non arriveremo alla teoria della percezione di Leibniz. E bisogna ammettere che, se tutte le proposizioni sono necessarie, la nozione di necessità è privata della maggior parte della sua importanza.

Qualunque visione adottiamo, tuttavia, riguardo alla necessità delle proposizioni esistenziali, bisogna ammettere che le proposizioni aritmetiche sono sia necessarie che sintetiche, e questo basta a distruggere la presunta connessione tra necessario e analitico.

Nel prossimo capitolo avremo un compito meno distruttivo. Dovremo mostrare il vero principio e la vera importanza della divisione di Leibniz delle proposizioni in due tipi, e il significato della Legge della Ragion Sufficiente, che egli invocò come fonte delle sue proposizioni contingenti.

Capitolo III

Proposizioni Contingenti e Legge della Ragione Sufficiente

L'ambito dei giudizi contingenti in Leibniz

Abbiamo visto che la divisione leibniziana delle proposizioni in due classi, nella forma da lui proposta, è insostenibile. Le proposizioni necessarie non si definiscono come quelle seguenti dalla Legge di Contraddizione; e riguardo alle proposizioni non necessarie, si può dubitare se ne esistano di simili. Tuttavia esiste un principio importantissimo per dividere le proposizioni in due classi. Scopriremo che questo principio porta alla stessa divisione delle proposizioni cui Leibniz pervenne e, esaminando le sue parole, risulta essere il vero principio su cui si basava la sua divisione. La suddivisione corrisponde quindi a quella che forse è la classificazione più importante di cui le proposizioni sono capaci. Spiegherò prima questa classificazione, poi esaminerò la Legge della Ragione Sufficiente, che Leibniz riteneva il principio supremo delle proposizioni contingenti.

Nel sistema di Leibniz, le proposizioni contingenti, in generale, sono quelle che affermano l'esistenza attuale. L'eccezione richiesta da questa affermazione, nel caso dell'esistenza necessaria di Dio, può essere colta dicendo che le proposizioni contingenti sono quelle che implicano un riferimento a parti del tempo. Questo sembra essere il significato di Leibniz quando afferma (G. III. 588): «*L'idea di eternità in Dio è del tutto diversa da quella di tempo, poiché consiste nella necessità, mentre quella di tempo nella contingenza.*» Le proposizioni necessarie sono dunque quelle senza riferimento al tempo attuale, o quelle che—fatta eccezione per Dio—non affermano l'esistenza dei loro soggetti. «*Per quanto riguarda le verità eterne,*» dice Leibniz, «*dobbiamo osservare che in fondo sono tutte condizionali e affermano in sostanza: Posta una certa cosa, un'altra cosa segue*» (N. E. p. 515; G. v. 428). E ancora: «*I filosofi, che distinguono così spesso tra ciò che appartiene all'essenza e ciò che appartiene all'esistenza, riferiscono all'esistenza tutto ciò che è accidentale o contingente*» (N. E. p. 498; G. v. p. 414). Sottolinea inoltre che la verità di una proposizione necessaria non dipende dall'esistenza del suo soggetto (N. E. p. 516; G. v. 429). La designazione di *eterne* verità, che adotta sempre, deve significare che nella proposizione non si fa riferimento a un tempo specifico; poiché la proposizione stessa, di qualunque natura, deve ovviamente essere eternamente vera o eternamente falsa.

Ma le proposizioni sulla contingenza stessa, e tutto ciò che si può dire in generale sulla natura dei contingenti possibili, non sono contingenti; al contrario, se il contingente è ciò che effettivamente esiste, ogni proposizione su ciò che potrebbe esistere deve essere necessaria. Così Leibniz afferma (G. ii. 39): «*La nozione di una specie implica solo verità eterne o necessarie, ma la nozione di un individuo implica, sub ratione possibilitatis, ciò che riguarda i fatti, o è connessa all'esistenza delle cose e al tempo.*» Procede spiegando che la nozione della sfera che Archimede fece porre sulla sua tomba

include, oltre alla sua forma, la materia di cui era fatta, così come il luogo e il tempo. Questo passaggio è molto importante, poiché coinvolge la distinzione, poi avanzata da Kant contro l'argomento ontologico, tra la nozione di un esistente e l'asserzione dell'esistenza attuale. La nozione di un individuo, come la espone Leibniz, implica un riferimento all'esistenza e al tempo *sub ratione possibilitatis*, cioè la nozione è esattamente quella che sarebbe se l'individuo esistesse, ma l'esistenza è solo possibile, e non è giudicata attuale nella mera nozione. «*I possibili sono possibili,*» afferma, «*prima di tutti i decreti attuali di Dio, ma non senza presupporre talvolta gli stessi decreti come possibili.* Perché le possibilità degli individui o delle verità contingenti contengono nella loro nozione la possibilità delle loro cause, cioè i decreti liberi di Dio; in ciò differiscono dalle possibilità delle specie o delle verità eterne, che dipendono solo dall'intelletto di Dio, senza coinvolgere la sua volontà» (G. ii. 51). Vale a dire, gli esistenti possibili implicano cause possibili, e il collegamento tra una causa possibile e un effetto possibile è analogo a quello tra una causa attuale e un effetto attuale. Ma finché non affermiamo l'esistenza attuale, restiamo nel campo delle verità eterne, e sebbene, come vedremo, la legge della ragion sufficiente si applichi ai possibili, in tali applicazioni non è coordinata con il principio di contraddizione, ma solo una sua conseguenza. È compiendo l'ulteriore passo, nel giudicare l'esistenza attuale dell'individuo di cui è in questione la nozione, che la legge della ragion sufficiente diventa indispensabile e dà risultati a cui la legge di contraddizione, da sola, è inadeguata. Posto l'individuo, tutte le sue proprietà seguono: «*ogni predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto*» (G. ii. 46). Ma non ne segue che questa nozione rappresenti un soggetto esistente: è solo l'idea di un soggetto dotato delle qualità generali che distinguono gli esistenti. L'esistenza è dunque unica tra i predici. Tutti gli altri predici sono contenuti nella nozione del soggetto e possono essergli attribuiti in un giudizio puramente analitico. L'asserzione dell'esistenza, sola tra i predici, è sintetica e dunque, secondo Leibniz, contingente. Così l'esistenza occupa per lui una posizione peculiare, esattamente come nella critica kantiana alla prova ontologica, e deve considerarsi una vera inconseguenza in Leibniz il fatto che non abbia applicato la sua dottrina anche a Dio. Ma se non fosse che Leibniz afferma esplicitamente il contrario (N. E. 401; G. v. 339),⁽¹⁾ si sarebbe tentati di affermare che la sua posizione equivale a negare che l'esistenza sia un predicato.

⁽¹⁾ «Quando diciamo che una cosa esiste o realmente sussiste, questa esistenza stessa è il predicato, cioè ha una nozione unita all'idea in questione, e vi è connessione tra queste due nozioni.»

Ma inoltre, non solo l'esistenza di un determinato soggetto è contingente, ma anche la connessione tra due predici qualsiasi che esprimono gli stati di quel soggetto in tempi diversi. Così Leibniz afferma, discutendo l'ipotesi che in futuro intraprenderà un viaggio: «*la connessione degli eventi, sebbene certa, non è necessaria, e sono libero di fare o non fare questo viaggio, poiché sebbene sia incluso nella mia nozione che lo farò, è anche incluso che lo farò liberamente. E non c'è nulla in me, di tutto ciò che può essere concepito in generale, o per essenza, o mediante una nozione specifica o incompleta, da cui si possa concludere che lo farò necessariamente, mentre dal mio essere uomo si può concludere che sono capace di pensare; di conseguenza, se non faccio questo viaggio, ciò non contrasta alcuna verità eterna o necessaria.* Tuttavia, poiché è certo che lo farò, deve esserci una connessione tra me, che sono il soggetto, e l'esecuzione del viaggio, che è il predicato; poiché, in una proposizione vera, la nozione del predicato è sempre nel soggetto. Conseguentemente, se non lo facessi, ci sarebbe una falsità,

che distruggerebbe la mia nozione individuale o completa» (G. ii. 52). Così quei predici che sono concreti, cioè quelli che esprimono stati di una sostanza in particolari momenti temporali, occupano una posizione diversa da predici astratti come *umano* e *razionale*. I predici concreti, sebbene connessi tra loro, non sono necessariamente connessi; le connessioni, così come i predici, sono contingenti. Tutti i predici sono necessariamente connessi al soggetto, ma nessun predico concreto è necessariamente connesso a un altro. E quindi Leibniz spesso li chiama predici contingenti. Se la serie dei predici fosse diversa, il soggetto sarebbe diverso; dunque la connessione necessaria tra predici e soggetto equivale a poco più della legge d'identità.⁽²⁾ Un soggetto è definito dai suoi predici, e pertanto, se i predici fossero diversi, il soggetto non potrebbe essere lo stesso. Così segue, dal fatto che un soggetto è ciò che è, che avrà tutti i predici che avrà; ma da uno o più dei suoi predici, ciò non segue necessariamente. L'esistenza di ogni predico separato in ogni singolo istante è una verità contingente, poiché ognuno è presupposto nell'affermazione che esista proprio quel determinato soggetto. C'è una difficoltà, in questa visione, nel distinguere un soggetto dalla somma dei suoi predici—una difficoltà a cui tornerò quando tratterò la dottrina della sostanza. Per ora, mi accontento di sottolineare che, nell'affermare l'esistenza di una sostanza individuale, cioè di un soggetto la cui nozione è completa, sono coinvolte tante proposizioni contingenti separate quanti sono i momenti attraverso cui la sostanza persiste. Poiché lo stato della sostanza in ogni momento esiste, e la sua esistenza è una proposizione contingente. Sono dunque le proposizioni esistenziali ad essere contingenti, e le proposizioni che non affermano esistenza ad essere necessarie. La divisione leibniziana delle proposizioni in due tipi corrisponde quindi a una divisione molto importante—forse la più importante—della quale le proposizioni sono suscettibili.

⁽²⁾ «Non sarebbe stato il nostro Adamo, ma un altro, se avesse avuto altri eventi» (G. ii. 42).

Sembra tuttavia necessaria una spiegazione per le connessioni dei predici contingenti. Queste connessioni difficilmente possono dirsi *esistere*, eppure sono sempre contingenti, non solo nelle sostanze libere, ma anche in quelle che non hanno libertà. Nelle sostanze che non sono libere, le connessioni degli stati successivi sono date dalle leggi del moto, e queste leggi sono decisamente contingenti. Leibniz arriva persino a dire che è nella Dinamica che impariamo la distinzione tra proposizioni necessarie e contingenti (G. III. 645). Oltre a queste, c'è la legge generale, ugualmente contingente ma altrettanto senza eccezioni, «*che l'uomo farà sempre, sebbene liberamente, ciò che gli sembra migliore*» (G. iv. 438). Il fatto sembra essere che queste leggi generali ma non necessarie sono considerate da Leibniz come riferite essenzialmente a *ogni* parte del tempo attuale. Cioè, non valgono per le sequenze in altri ordini temporali possibili, ma solo per sequenze *attuali*. Inoltre sono dedotte da elementi nello stato precedente attuale, elementi che conducono alla sequenza e sono logicamente anteriori ad essa—questo è, come vedremo, essenziale per la dottrina dell'attività. Così queste leggi, sebbene abbiano una prova *a priori* mediante cause finali, sono tuttavia per *natura* generalizzazioni empiriche. Sono state valide, sono valide ora e saranno valide in futuro. Si applicano a ogni momento del tempo attuale, ma non possono essere enunciate senza tale riferimento. Questa è una concezione che dovrò criticare quando tratteremo la filosofia leibniziana della Dinamica. Per ora, desidero solo sottolineare che, nel suo sistema, le leggi del moto e la legge della volizione sono esistenziali e hanno un riferimento essenziale alle

parti del tempo attuale. Sono peculiari solo nel riferirsi a *tutte* le parti del tempo. Possono essere contrapposte, sotto questo aspetto, alle proprietà del tempo stesso, che sono metafisicamente necessarie e identiche in tutti i mondi possibili; mentre l'*esistenza* del tempo è contingente, poiché dipende dalla libera risoluzione di Dio di creare un mondo.

La dicotomia delle proposizioni di Leibniz equivale quindi alle seguenti affermazioni. Tutte le proposizioni vere che non coinvolgono esistenza attuale, ma si riferiscono solo a essenze o possibili, sono necessarie; ma le proposizioni che affermano esistenza—eccetto nel caso di Dio—non sono mai necessarie e non seguono necessariamente da alcun'altra proposizione esistenziale, né dal fatto che il soggetto abbia tutte le qualità che distinguono gli esistenti.⁽³⁾ Se dunque le proposizioni esistenziali devono avere interrelazioni ed essere in qualche modo sistematizzate, ci deve essere un principio che mitighi il loro carattere meramente particolare e contingente.

⁽³⁾ Sul nesso tra contingenza e complessità infinita (che molti commentatori considerano definitorio della contingenza) vedi Cap. V. § 26..

Significato del principio di ragione sufficiente

Questo mi porta al principio di ragion sufficiente. Questo principio è solitamente ritenuto, di per sé, adeguato a dedurre ciò che esiste realmente. A questa supposizione, bisogna ammettere, le parole di Leibniz spesso danno credito. Ma scopriremo che ci sono in realtà due principi inclusi sotto lo stesso nome, uno generale e applicabile a tutti i mondi possibili, l'altro speciale e applicabile solo al mondo attuale. Entrambi differiscono dalla legge di non contraddizione per il fatto che si applicano in modo speciale—il primo, tuttavia, non esclusivamente—agli esistenti, possibili o attuali. Il primo, come vedremo, è una forma della legge di causalità, che afferma che tutte le cause possibili sono desideri o appetiti; il secondo, d'altro canto, è l'affermazione che tutta la causalità *attuale* è determinata dal desiderio del bene. Scopriremo che il primo è metafisicamente necessario, mentre il secondo è contingente e si applica solo ai contingenti. Il primo è un principio per i contingenti possibili, il secondo solo per i contingenti attuali. L'importanza di questa distinzione apparirà non appena inizieremo a esaminare le spiegazioni di Leibniz su cosa intenda per ragion sufficiente.⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ Non sostengo che Leibniz stesso fosse perfettamente chiaro su questi due principi di ragion sufficiente, ma che di fatto designasse due principi distinti (forse non da lui distinti) con lo stesso nome.

La legge di ragion sufficiente è formulata in vari modi da Leibniz in momenti diversi. Inizierò con le sue affermazioni successive, più note e più in linea con la visione tradizionale della sua portata; farò poi riferimento alle affermazioni precedenti, specialmente quelle del 1686, ed esaminerò se queste possano essere conciliate con le forme successive del principio.

L'affermazione nella Monadologia è la seguente (§§ 31, 32, 33, 36): «*I nostri ragionamenti si fondano su due grandi principi: quello della contraddizione... e quello della ragione sufficiente, in virtù del quale giudichiamo che nessun fatto può essere trovato vero o esistente, nessuna affermazione veritiera, a meno che non vi sia una ragione sufficiente per cui debba essere così e non altrimenti, sebbene queste*

ragioni di solito non possano esserci note. Vi sono inoltre due tipi di verità: quelle di ragionamento e quelle di fatto. Le verità di ragionamento sono necessarie e il loro opposto è impossibile; le verità di fatto sono contingenti e il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, la sua ragione può essere trovata mediante analisi... Ma deve esserci anche una ragione sufficiente per le verità contingenti o di fatto, cioè per la successione delle cose che sono disperse nell'universo degli esseri creati, in cui la risoluzione in ragioni particolari potrebbe procedere all'infinito» (D. 222–3; L. 235–7; G. VI. 612). Questo ci lascia completamente all'oscuro sul significato di ragione sufficiente. La stessa vaghezza appare nei Principi della Natura e della Grazia (§ 7): «*Finora abbiamo parlato solo come semplici fisici: ora dobbiamo elevarci alla metafisica, utilizzando il grande principio, poco impiegato in generale, che afferma che nulla accade senza una ragione sufficiente; cioè che nulla accade senza che sia possibile per chi conoscesse sufficientemente le cose fornire una ragione sufficiente a determinare perché le cose sono così e non altrimenti. Posto questo principio, la prima domanda che siamo autorizzati a porre sarà: perché c'è qualcosa piuttosto che niente? Poiché il nulla è più semplice e facile dell'essere. Inoltre, supponendo che le cose debbano esistere, dobbiamo poter fornire una ragione per cui debbano esistere così e non altrimenti»* (D. 212–3; L. 414–5; G. vi. 602). Questa affermazione, sebbene metta in luce molto chiaramente il legame tra contingenza ed esistenza, non ci fornisce ulteriori informazioni sul significato di ragione sufficiente. Nel saggio «*Sull'Origine Ultima delle Cose*» (1697) Leibniz è un po' più preciso. Dice: «*Nelle cose eterne, anche se non c'è causa, deve esserci una ragione che, per le cose permanenti, è la necessità stessa, o l'essenza; ma per la serie di cose mutevoli, se si suppone che si succedano dall'eternità, questa ragione è, come vedremo subito, il prevalere delle inclinazioni, che consistono non in ragioni necessitanti, cioè ragioni di necessità assoluta e metafisica, il cui opposto implica contraddizione, ma in ragioni inclinanti»* (L. 338; D. 100; G. vii. 302). Ciò che si intende con queste ragioni inclinanti non può essere adeguatamente spiegato finché non affronteremo l'attività della sostanza. Nel caso degli esistenti effettivi, la ragione inclinante è la percezione del bene, sia da parte della sostanza stessa, se libera, sia da parte di Dio, se la sostanza non è libera. Ma la legge come sopra enunciata, anche nella forma che si applica solo alla serie di cose mutevoli, è vera, come vedremo presto, non solo per il mondo attuale, ma per tutti i mondi possibili. È quindi essa stessa metafisicamente necessaria e incapace di distinguere l'attuale dal possibile. Anche nella forma che si applica solo alla serie di cose mutevoli, la legge rimane una legge di tutti i contingenti possibili; e ogni proposizione vera sui contingenti possibili deve essere essa stessa non contingente, ma necessaria.

Prima di sviluppare questo argomento, esaminiamo le precedenti affermazioni di Leibniz sulla legge. Nell'anno 1686, quando era più propenso che in anni successivi ad approfondire i suoi principi, fornisce un'affermazione a prima vista molto diversa da quelle che dà di solito e si riferisce alla sua formula abituale come a un «assioma volgare» che segue come corollario. Dice: «*Deve esserci sempre un fondamento della connessione dei termini in una proposizione, che deve essere trovato nelle loro nozioni. Questo è il mio grande principio, con cui credo tutti i filosofi debbano concordare, e di cui uno dei corollari è questo assioma volgare, che nulla accade senza una ragione... sebbene spesso questa ragione inclini senza necessitare»* (G. II. 56). E aggiunge che in Metafisica presuppone appena altro che due grandi principi, cioè (1) la legge di contraddizione, e (2) «che

nulla è senza ragione, o che ogni verità ha la sua prova a priori, tratta dalla nozione dei termini, sebbene non sia sempre in nostro potere fare questa analisi» (G. II. 62).

C'è un altro passaggio, in un documento non datato, che tuttavia, per prove interne, sembrerebbe appartenere allo stesso periodo, in cui Leibniz è ancora più preciso sulla prova *a priori* delle proposizioni contingenti. «Generalmente, ogni proposizione vera,» dice, «(che non sia identica o vera per se) può essere provata a priori con l'aiuto di assiomi, o proposizioni vere per se, e con l'aiuto di definizioni o idee. Poiché ogni volta che un predicato è veramente affermato di un soggetto, si giudica che sussista una connessione reale tra il predicato e il soggetto, e così in ogni proposizione: A è B (o, B è veramente predicato di A), B è sempre in A stesso, o la sua nozione è in qualche modo contenuta nella nozione di A stesso; e ciò o con necessità assoluta, nelle proposizioni di verità eterne, o con una sorta di certezza, dipendente da un supposto decreto di una sostanza libera, nelle cose contingenti; e questo decreto non è mai totalmente arbitrario e privo di fondamento, ma si può sempre fornire qualche ragione (che però inclina e non necessita), la quale potrebbe essa stessa essere dedotta dall'analisi delle nozioni (se ciò fosse sempre in potere umano), e certamente non sfugge alla sostanza onnisciente, che vede tutto a priori per mezzo delle idee stesse e dei propri decreti. È certo, quindi, che tutte le verità, anche le più contingenti, hanno una prova a priori, o qualche ragione per cui sono piuttosto che non sono. E questo è proprio ciò che la gente comunemente dice, che nulla accade senza causa, o che nulla è senza ragione.» (G. vii. 300, 301).⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ Il principio di ragione sufficiente, per quanto indipendente dalle cause finali, compare in Spinoza (*Etica*, i. ii, 2a dim.): «Per l'esistenza o inesistenza di qualsiasi cosa, deve essere possibile assegnare una causa o ragione.» Leibniz era consapevole di questo accordo, come risulta dal seguente commento al resoconto di Spinoza fornito da Schuller: «Ciò è giustamente osservato e concorda con ciò che sono solito dire, che nulla esiste a meno che non si possa fornire una ragione sufficiente della sua esistenza, la quale si dimostra facilmente non risiedere nella serie delle cause.» [G. i. 138.]

Queste affermazioni, così come stanno, sembrano diverse dalle successive affermazioni di Leibniz sulla legge di ragione sufficiente. Ma sembrerebbe che egli intenda, nella materia contingente, includere nella «nozione dei termini» la ricerca dell'apparentemente migliore. Ciò appare chiaramente in un passaggio anch'esso scritto nel 1686, dove afferma che le azioni di Cesare, sebbene contenute nella sua nozione, dipendono dalla libera scelta di Dio di creare uomini e di renderli tali che sceglierrebbero sempre, sebbene liberamente, ciò che sembra loro migliore. Solo così, dice, si può dimostrare *a priori* che tali predicati appartengono a Cesare (G. iv. 438).

Così la legge di ragione sufficiente, applicata agli esistenti effettivi, si riduce decisamente all'asserzione di cause finali, nel senso che i desideri effettivi sono sempre diretti verso ciò che appare migliore. In tutti i cambiamenti effettivi, il conseguente può essere dedotto dall'antecedente solo usando la nozione del bene. Quando il cambiamento dipende solo da Dio, è veramente per il meglio; quando dipende da una creatura libera, è tale quale sembra migliore alla creatura, ma spesso, a causa di una percezione confusa, non è il cambiamento realmente migliore possibile. Tale connessione può essere considerata contingente solo ammettendo, come fa Leibniz, che una legge può essere generale, cioè può applicarsi a ogni parte del tempo, senza essere necessaria, cioè senza essere suscettibile di un enunciato in cui non si faccia riferimento ad alcuna parte effettiva del tempo. Approfondire questo argomento è impossibile finché non arriveremo alla dottrina della sostanza. Per ora mi limiterò a sottolineare che questo principio

conferisce al bene una relazione con l'esistenza che nessun altro concetto possiede. Per inferire l'esistenza effettiva, sia da un altro esistente, sia da semplici nozioni, la nozione del bene deve essere sempre impiegata. È in questo senso che le proposizioni contingenti hanno prove *a priori*.

⁽⁶⁾ «Come la possibilità è il principio dell'essenza,» dice Leibniz, «così la perfezione, o un grado di essenza (per cui il maggior numero di cose sono compossibili), è il principio dell'esistenza» (D. 103; L. 342–3; G. vii. 304).⁽⁷⁾ Questa connessione dell'esistenza con il bene, il principio che ogni causalità effettiva è determinata dal desiderio di ciò che appare migliore, è una proposizione importantissima che dovremo considerare nuovamente in una fase successiva. Essa fornisce l'essenza della legge di ragione sufficiente applicata agli esistenti effettivi. Allo stesso tempo vedremo che la legge ha anche un significato più ampio, in cui si applica anche agli esistenti possibili. La confusione tra questi due aspetti ha reso molto difficile comprendere la connessione tra la legge e il principio di contraddizione. La distinzione, penso, ci permetterà di chiarire la connessione tra i due principi di Leibniz.

⁽⁶⁾ L'*a priori* in Leibniz si oppone all'empirico, non al contingente. Una prova che impiega la nozione del bene può mostrare, senza appellarsi all'esperienza, che qualcosa esiste, ma non rende per questo necessaria tale proposizione. Così l'*a priori* non è, come in Kant, sinonimo di necessario.

⁽⁷⁾ Qui la perfezione ha il suo significato metafisico, come «quantità di realtà positiva» (*Monadologia*, § 41, D. 224), ma Leibniz certamente pensava che la perfezione metafisica fosse buona. Nella frase che precede quella citata nel testo, parla di «imperfezione o assurdità morale» come sinonimi, e intende per imperfezione l'opposto della perfezione metafisica. Vedi Capitolo XVI.

La sua relazione con la legge di non contraddizione

Quando indaghiamo la relazione tra la legge di ragione sufficiente e la legge di contraddizione, scopriamo che Leibniz fa pochissime osservazioni sull'argomento, e che quelle poche danno un significato alla legge di ragione sufficiente in cui essa si applica ugualmente a tutti i mondi possibili. Abbiamo quindi bisogno di un ulteriore principio, applicabile solo al mondo attuale, dal quale si possa inferire l'esistenza effettiva. Questo si trova nelle cause finali. Ma vediamo cosa dice Leibniz.

«Certamente sostengo», scrive a Des Bosses, «che un potere di determinarsi senza alcuna causa, o senza origine di determinazione, implica contraddizione, così come una relazione senza fondamento; ma da ciò non segue la necessità metafisica di tutti gli effetti. È sufficiente che la causa o ragione non sia una che necessiti metafasicamente, sebbene sia metafasicamente necessario che esista una causa di questo tipo» (G. ii. 420). In questo passo sta evidentemente pensando alle volizioni delle creature libere; in una lettera alla Principessa del Galles, allegata alla quarta confutazione contro Clarke, fa la stessa affermazione riguardo a Dio. «Dio stesso», dice, «non avrebbe potuto scegliere senza una ragione per la sua scelta» (G. vii. 379). Ma sappiamo che Dio, essendo libero, avrebbe potuto scegliere diversamente, e quindi, poiché deve avere una ragione per la sua scelta, devono esserci state ragioni possibili per scelte possibili, oltre a ragioni attuali per scelte attuali. La stessa conseguenza vale per le creature libere. E questa conseguenza, come risulta da un passo citato precedentemente (G. ii. 51; § 13), fu effettivamente tratta da Leibniz. Affinché una nozione possa essere quella di un esistente possibile, deve esistere un'altra nozione che, se esistesse, costituirebbe una ragione sufficiente per tale esistente immaginato. «Esistevano», prosegue

Leibniz, «*infinte modi possibili di creare il mondo, secondo i diversi disegni che Dio avrebbe potuto formare, e ogni mondo possibile dipende da certi disegni o fini principali di Dio propri a sé stesso*» (G. ii. 51).

Ma se il principio si applica tanto agli esistenti possibili quanto a quelli attuali, come può aiutare a determinare ciò che effettivamente esiste? In questa prospettiva, fornisce soltanto una qualità generale di ciò che *potrebbe* esistere, non una fonte di esistenti attuali.⁽⁸⁾ Leibniz ammetterebbe ciò. Possiamo ora chiaramente distinguere tra ragioni sufficienti attuali e possibili. La parte del principio che è metafisicamente necessaria, ugualmente applicabile agli esistenti possibili e attuali, è quella che afferma che tutti gli eventi sono dovuti a un progetto. Dal passo alla fine del paragrafo precedente, risulta che, qualsiasi mondo possibile Dio avesse creato, avrebbe sempre necessariamente avuto un qualche disegno nel farlo, sebbene il suo progetto potesse non essere il migliore possibile. Analogamente, la volizione nelle creature libere *dove* avere un motivo, cioè deve essere determinata da una qualche previsione dell'effetto. La relazione di causa ed effetto non può mai essere puramente esterna; la causa deve sempre essere, in parte, un desiderio dell'effetto. Questa forma di causalità è l'essenza dell'attività, che Leibniz, come vedremo, dichiara metafisicamente necessaria alla sostanza. In questa forma, la legge della ragione sufficiente è necessaria e analitica, non un principio coordinato a quello di contraddizione, ma una sua mera conseguenza.

⁽⁸⁾ Cfr. G. ii. 225; *De Volder* obietta a Leibniz che per concepire l'esistenza di una sostanza è necessaria una causa, ma non per concepirne l'essenza. «*Replico*», risponde Leibniz, «che per concepire la sua essenza è necessaria la concezione di una causa possibile, per concepire la sua esistenza è necessaria la concezione di una causa attuale.»

Il principio applicabile solo agli attuali, realmente coordinato alla legge di contraddizione, e che dà l'origine del mondo effettivamente esistente, è il principio per cui i progetti sono sempre determinati dall'idea del bene o del migliore. Dio avrebbe potuto desiderare uno qualsiasi dei mondi possibili, e il suo desiderio sarebbe stato una ragione sufficiente per la sua creazione. Ma è un fatto contingente che abbia desiderato il meglio, che la ragione sufficiente attuale della creazione fosse il desiderio del massimo bene, e non per qualcosa che gli altri mondi possibili avrebbero realizzato. Così Leibniz afferma: «*È ragionevole e certo che Dio farà sempre il meglio, sebbene ciò che è meno perfetto non implichi contraddizione*» (G. iv. 438).⁽⁹⁾ Lo stesso vale per le creature libere, con la limitazione che spesso si sbagliano sul bene. Sarebbe possibile desiderare ciò che non appare migliore, ma è un fatto contingente che i desideri attuali, che sono ragioni sufficienti attuali, siano sempre diretti a ciò che lo spirito libero ritiene sia il migliore possibile.⁽¹⁰⁾ Si potrebbe supporre che, se Dio è necessariamente buono, le sue azioni debbano necessariamente essere determinate dal motivo del migliore. Ma Leibniz elude ciò con la nozione comune che la libertà sia essenziale alla bontà, che Dio è buono solo perché il male che rifiuta è possibile—una nozione che qui non è luogo di discutere.

⁽⁹⁾ Cfr. G. vii. 309, testo e nota. Anche i seguenti passaggi nella quinta confutazione contro *Clarke* [G. vii.]: N. 9: «*Ma dire che Dio può solo scegliere il meglio; e inferirne che ciò che non sceglie è impossibile; ciò, dico, è confondere i termini: è mescolare potere e volontà, necessità metafisica e morale, essenze ed esistenze. Poiché ciò che è necessario lo è per la sua essenza, dato che il contrario implica contraddizione; ma un contingente che esiste, deve la sua esistenza al principio del meglio, che è una ragione sufficiente delle cose.*» N. 73: «*Dio può fare tutto ciò che è possibile, ma farà solo il meglio.*» Cfr. anche N. 76.

⁽¹⁰⁾ Ciò appare anche da un passaggio [G. II. 40] in cui Leibniz spiega che lo stato attuale del mondo consegue dal primo stato solo in virtù di certe leggi liberamente decretate da Dio. Queste leggi, tra cui la ricerca del meglio, devono quindi essere contingenti.

Possiamo ora riassumere i risultati della nostra discussione su contingenza e ragione sufficiente. Leibniz, tenendosi fermo alla dottrina che una proposizione necessaria debba essere analitica, scoprì che le proposizioni esistenziali sono sintetiche, e anche, come Hume e Kant, che tutte le connessioni causali tra esistenti che differiscono per posizione temporale sono sintetiche. Ne dedusse, di conseguenza, che il mondo attuale non esiste necessariamente, e che, al suo interno, le cause non producono i loro effetti necessariamente. La ragione, come ripete incessantemente, inclina senza necessitare. Questa fu la sua soluzione al problema sollevato dal fatto, da lui percepito chiaramente quanto Hume e Kant, che le connessioni causali sono sintetiche. Hume dedusse che le connessioni causali non connettono realmente, Kant dedusse che il sintetico può essere necessario, Leibniz dedusse che una connessione può essere invariabile senza essere necessaria. Non avendo mai sognato di negare che il necessario debba essere analitico, questa fu la sua unica via di fuga da una totale negazione delle connessioni causali.

Così la proposizione che qualsiasi cosa eccetto Dio esista è contingente, e lo è anche quella che un esistente sia causa di un altro. Allo stesso tempo, la causalità stessa è necessaria e vale in tutti i mondi possibili. In tutti i mondi possibili, inoltre, la causalità può essere resa intelligibile solo considerando la causa come in parte una previsione o desiderio dell'effetto. Ciò consegue, come vedremo nel prossimo capitolo, dalla dottrina generale che «*ogni denominazione estrinseca ha una intrinseca come fondamento*» (G. II. 240), cioè che nessuna relazione è puramente esterna. Per quanto questo sia affermato dalla legge della ragione sufficiente, quella legge è metafisicamente necessaria. L'effetto deve essere il fine in senso psicologico, cioè l'oggetto del desiderio. Ma nel mondo attuale, grazie alla bontà di Dio, l'effetto è anche, o sembra essere, il fine in senso etico. Il fine psicologico è, di fatto, ciò che l'agente crede essere il fine etico, cioè ciò che ritiene sia l'effetto migliore possibile. (Nelle sostanze non libere, la ragione sufficiente non risiede in loro, ma in Dio.) Questo è ciò che distingue l'attuale da ogni altro mondo possibile. Dio avrebbe potuto creare uno dei mondi possibili, ma non avrebbe potuto ignorare che non fosse il migliore. Poiché il suo grado di eccellenza è una verità eterna e oggetto del suo intelletto. Ma ci viene detto (G. II. 51) che qualunque mondo Dio avesse creato, avrebbe avuto un disegno nel farlo, e che un qualche disegno è metafisicamente necessario per i suoi atti. Resta quindi solo da interpretare il disegno psicologicamente, non eticamente, quando si dice che è necessario.

Le buone azioni di Dio sono dunque contingenti e vere solo all'interno del mondo attuale. Sono la fonte da cui procede ogni spiegazione dei contingenti attraverso la ragione sufficiente. Esse stesse, tuttavia, hanno la loro ragione sufficiente nella bontà di Dio, che si deve supporre metafisicamente necessaria.⁽¹¹⁾ Leibniz non riuscì a mostrare perché, essendo così, le buone azioni di Dio non siano anche necessarie. Ma se lo fossero, l'intera serie delle loro conseguenze sarebbe stata anch'essa necessaria, e la sua filosofia sarebbe caduta nello Spinozismo. L'unico rimedio sarebbe stato dichiarare l'esistenza di Dio, come ogni altra esistenza, contingente—un rimedio irresistibilmente suggerito dalla sua logica, ma da lui ritenuto, per ovvie ragioni, peggiore della malattia dello Spinozismo che la sua dottrina della contingenza voleva curare.

⁽¹¹⁾ Per quanto ne so, Leibniz non afferma mai esplicitamente che la bontà di Dio sia necessaria, ma questa conclusione sembra seguire dalla sua filosofia. Poiché la bontà di Dio è una verità eterna, non si riferisce esclusivamente, come i suoi atti, al mondo attuale. Difficilmente possiamo supporre che, in altri mondi possibili, Dio non sarebbe stato buono, o che sia un fatto meramente contingente che Dio sia buono. Ma se facessimo questa supposizione, sposteremmo semplicemente la difficoltà un passo oltre, poiché allora dovremmo richiedere una ragione sufficiente per la bontà di Dio. Se questa ragione fosse necessaria, anche la bontà di Dio sarebbe necessaria; se contingente, richiederebbe essa stessa una ragione sufficiente, riguardo alla quale si ripresenterebbe la stessa difficoltà.

Capitolo IV

Il Concetto di Sostanza

Visioni cartesiane e spinoziane sulla sostanza

La questione da discutere in questo capitolo è: cosa intendeva Leibniz con la parola sostanza, e in che misura questo significato può essere fruttuosamente impiegato in filosofia? Questa domanda deve essere accuratamente distinta dalla questione a cui risponde la dottrina delle Monadi, cioè quali giudizi esistenziali possiamo formulare, in cui è impiegata la nozione di sostanza? La nostra attuale domanda è semplicemente, cosa è la nozione di sostanza? Non, quali giudizi sul mondo possono essere formulati con l'aiuto di questa nozione?

Il concetto di sostanza dominava la filosofia cartesiana e non fu meno importante nella filosofia di Leibniz. Ma il significato che Leibniz attribuì alla parola era diverso da quello dei suoi predecessori, e questo cambiamento di significato fu una delle principali fonti di novità nella sua filosofia. Leibniz stesso sottolineò l'importanza di questo concetto nel suo sistema. Contro Locke, sostenne che l'idea di sostanza non è così oscura come quel filosofo pensava (N. E. 148; G. v. 133). La sua considerazione, dice, è uno dei punti più importanti e fecondi in filosofia: dalla sua nozione di sostanza seguono le verità più fondamentali, persino quelle riguardanti Dio, le anime e i corpi (D. 69; G. iv. 469). Spiegare questa nozione è, quindi, un preliminare indispensabile per discutere le sue opinioni sulla materia o la sua teoria delle Monadi.

I cartesiani avevano definito la sostanza come ciò che, per la sua esistenza, necessita solo della concorrenza di Dio. Con ciò intendevano, praticamente, che la sua esistenza non dipendeva da relazioni con altri enti esistenti; poiché la concorrenza divina era una condizione imbarazzante, che aveva portato Cartesio ad affermare che solo Dio era propriamente e rigorosamente una sostanza. Così, sebbene, praticamente, ammettessero due sostanze, mente e materia, tuttavia, ogni volta che prendevano Dio sul serio, erano costretti a negare la sostanzialità di tutto tranne Dio. Questa inconsistenza fu rimediata da Spinoza, per il quale la sostanza era *causa sui*, l'autocausata, o ciò che è in sé e concepito attraverso sé. Per lui, la sostanza era quindi Dio solo—un rimedio che Leibniz considerò condannare la definizione originale (G. vi. 582). Per Spinoza, l'estensione e il pensiero non costituivano sostanze separate, ma attributi dell'unica sostanza. In Spinoza come in Cartesio, la nozione di sostanza, sebbene non chiaramente analizzata nei suoi elementi, non era una nozione semplice ultima, ma una nozione dipendente, in qualche modo indefinito, dalla nozione puramente logica di soggetto e predicato. Gli attributi di una sostanza sono i predici di un soggetto; e si suppone che i predici non possano esistere senza il loro soggetto, sebbene il soggetto possa esistere senza di essi. Quindi il soggetto diventa ciò la cui esistenza non dipende da nessun altro esistente.

C'è un'interessante discussione di questa definizione, in connessione con Malebranche, nel Dialogo tra Philarète e Ariste (G. vi. pp. 579–594). In questo dialogo, il rappresentante di

Malebranche inizia definendo la sostanza come tutto ciò che può essere concepito da solo, o come esistente indipendentemente da altre cose (G. vi. 581). Leibniz fa notare, in obiezione, che questa definizione, in fondo, si applica solo a Dio. «*Dovremmo allora dire,*» prosegue, «*con un innovatore fin troppo noto, che Dio è l'unica sostanza, e le creature sono semplici modificazioni di lui?*» Se l'indipendenza deve estendersi solo alle cose create, allora, pensa Leibniz, la forza e la vita, almeno astrattamente, possono essere concepite così. L'indipendenza nella concezione, dice, appartiene non solo alla sostanza, ma anche a ciò che è essenziale per la sostanza. Il sostenitore di Malebranche limita quindi la sua definizione ai concreti: la sostanza è un concreto indipendente da ogni altro concreto creato. A ciò Leibniz replica (1) che il concreto può forse essere definito solo per mezzo della sostanza, cosicché la definizione potrebbe implicare un circolo vizioso;⁽¹⁾ (2) che l'estensione non è un concreto, ma l'astratto dell'esteso, che è il soggetto dell'estensione (*Ib.* 582). Ma evita, in questo luogo, qualsiasi definizione propria, accontentandosi, in modo caratteristicamente conciliante, di sottolineare che la definizione rettificata di cui sopra si applicherà solo alle Monadi (*Ib.* 585–6).

⁽¹⁾ Tuttavia, questa obiezione è successivamente ritirata (*Ib.* 583).

Il significato di sostanza in Leibniz

Leibniz percepì, tuttavia, che la relazione con soggetto e predicato era più fondamentale dell'inferenza dubbia verso l'esistenza indipendente (cf. G. ii. 221). Egli, quindi, portò decisamente la sua nozione di sostanza in dipendenza da questa relazione logica. Egli sostiene contro Locke che c'è una buona ragione per assumere la sostanza, poiché concepiamo diversi predici in uno stesso soggetto, e questo è tutto ciò che si intende con le parole *sostegno* o *substrato*, che Locke usa come sinonimo di sostanza (N. E. p. 225; G. v. 201–2).

Ma esaminando più a fondo, scopriamo che questo, sebbene parte essenziale del significato di sostanza, non è affatto *tutto* ciò che questa parola significa. Oltre alla nozione logica di soggetto, c'è stato solitamente un altro elemento nel significato attribuito alla parola sostanza. Questo è l'elemento della persistenza attraverso il cambiamento. La persistenza è implicita, infatti, nella stessa nozione di cambiamento contrapposta al mero divenire. Il cambiamento implica qualcosa che cambia; implica cioè un soggetto che ha preservato la sua identità mentre altera le sue qualità. Questa nozione di un soggetto del cambiamento non è quindi indipendente da soggetto e predicato, ma successiva ad essa; è la nozione di soggetto e predicato applicata a ciò che è nel tempo. È questa forma speciale del soggetto logico, combinata con la dottrina che ci sono termini che possono essere solo soggetti e non predici, a costituire la nozione di sostanza come la impiega Leibniz. Se dobbiamo sostenere, dice, che sono la stessa persona di prima, non dobbiamo accontentarci della mera esperienza interna, ma dobbiamo avere una ragione *a priori*. Questa può solo essere che i miei attributi presenti e passati sono predici dello stesso soggetto (G. ii. 43). La necessità della sostanza come soggetto del cambiamento è stata indicata da Kant nella prima analogia dell'esperienza. Ma per Kant, questo soggetto è tanto fenomenico quanto i suoi predici. La caratteristica distintiva della sostanza, quando usata come base di una metafisica dogmatica, è la convinzione che certi termini siano solo ed essenzialmente soggetti. Quando più predici

possono essere attribuiti a un soggetto, e questo a sua volta non può essere attribuito a nessun altro soggetto, allora, dice Leibniz, chiamiamo il soggetto una sostanza individuale (G. iv. 432). Questo punto è importante; poiché è evidente che qualsiasi termine può essere reso soggetto. Posso dire «*due è un numero*», «*il rosso è un colore*», e così via. Ma tali termini possono essere attribuiti ad altri, e quindi non sono sostanze. Il soggetto ultimo è sempre una sostanza (G. ii. 457–8). Così il termine *io* appare incapace di essere attribuito a qualsiasi altro termine; ho molti predici, ma non sono a mia volta predicato di nient'altro. Io, quindi, se la parola *io* denota qualcosa di distinto dalla mera somma dei miei stati, e se persisto attraverso il tempo, adempio alla definizione di sostanza di Leibniz. Lo spazio, come Leibniz ammette spesso, sarebbe, se fosse reale (cosa che nega), una sostanza; poiché persiste attraverso il tempo e non è un predicato.⁽²⁾

⁽²⁾ In gioventù, Leibniz era incline ad ammettere lo spazio come sostanza. Vedi G. i. 10 (1668), e Selver, *op. cit.* p. 28.

La sostanza, dunque, è ciò che può essere solo soggetto, non predicato, che ha molti predici e persiste attraverso il cambiamento. In breve, è il soggetto del cambiamento. I diversi attributi che una sostanza ha in tempi diversi sono tutti predici della sostanza, e sebbene qualsiasi attributo esista solo in un certo momento, il fatto che sia un attributo in quel momento è eternamente un predicato della sostanza in questione. Poiché la sostanza è lo stesso soggetto in tutti i tempi, e quindi ha sempre gli stessi predici, dato che la nozione del predicato, secondo Leibniz, è sempre contenuta nella nozione del soggetto. Tutti i miei stati e le loro connessioni sono sempre stati nella nozione di quel soggetto che è *io*. Così dire che tutti i miei stati sono coinvolti nella nozione di me, significa semplicemente che il predicato è nel soggetto (G. II. 43). Da questa proposizione, prosegue Leibniz, segue che ogni anima è un mondo a parte, indipendente da tutto tranne che da Dio (G. II. 46, 47). Poiché tutti i miei predici mi sono sempre appartenuti, e poiché tra questi predici sono contenuti tutti i miei stati nei vari momenti del tempo, ne segue che il mio sviluppo nel tempo è una mera conseguenza della mia nozione, e non può dipendere da nessun'altra sostanza. Un soggetto come il mio potrebbe non esistere; ma se un tale soggetto esiste, tutti i miei stati seguono dal fatto che sono così come sono, e questo basta a spiegare i miei cambiamenti, senza supporre che io sia agito dall'esterno.⁽³⁾

⁽³⁾ Il giudizio di Arnauld su questa teoria, subito dopo aver letto il *Discours de Métaphysique*, merita di essere citato come monito per i filosofi tentati di condannare i loro colleghi più giovani. «Al momento,» scrive, «ho un tale raffreddore che tutto ciò che posso fare è dire a Vostra Altezza, in due parole, che trovo in questi pensieri così tante cose che mi allarmano, e che quasi tutti, se non erro, troveranno così scioccanti, che non vedo quale utilità possa avere uno scritto che apparentemente tutto il mondo rifiuterà. Darò solo come esempio ciò che dice nell'Art. 13: <Che la nozione individuale di ogni persona coinvolge una volta per tutte tutto ciò che le accadrà mai>» (G. II. 15). La selezione di questa osservazione come particolarmente scioccante può forse spiegare l'omissione di Leibniz dalle sue opere pubblicate.

Il significato di attività

Possiamo ora comprendere cosa Leibniz intenda per attività. L'attività delle sostanze, dice, è metafisicamente necessaria (G. II. 169). È in questa attività che consiste la sostanza stessa delle cose. Senza una forza di una certa durata, nessuna sostanza creata rimarrebbe numericamente la stessa, ma tutte le cose sarebbero solo modificazioni di un'unica sostanza divina (D. 117; G. iv. 508).⁽⁴⁾ La sostanza, inoltre, è un essere capace di azione (D. 209; L. 406; G. vi. 598). Ma non spiega spesso chiaramente cosa intenda per attività. L'attività è solitamente una copertura per un

pensiero confuso; è una di quelle nozioni che, appellandosi all'immaginazione psicologica, sembrano chiarire le cose, quando in realtà danno solo un'analogia con qualcosa di familiare. L'uso dell'attività da parte di Leibniz, tuttavia, non sembra soggetto a questa accusa. Egli rifiuta decisamente l'appello all'immaginazione. La forza interiore delle sostanze, dice, può essere concepita distintamente, ma non spiegata da immagini, poiché la forza deve essere afferrata dall'intelletto, non dall'immaginazione (D. 116; G. iv. 507). Che cos'è allora questa attività, che può essere chiaramente concepita ma non immaginata?

⁽⁴⁾ Cfr. Spinoza, *Etica*, III. 6, 7. Anche per lui, l'individualità consiste nell'attività. Cfr. Pollock, Spinoza, 1a ed. pp. 217, 221; 2a ed. pp. 201, 205.

Senza una forza interna d'azione, spiega Leibniz, una cosa non potrebbe essere una sostanza, poiché la natura della sostanza consiste in questa tendenza regolata, da cui i fenomeni nascono in ordine (G. iii. 58). Dice inoltre (L. 300, n.; G. iv. 472): «*Per forza o potenza (puissance), non intendo la capacità (pouvoir) o mera facoltà, che non è altro che una prossima possibilità di agire, e che, essendo per così dire morta, non produce mai un'azione senza essere stimolata dall'esterno, ma intendo qualcosa tra la capacità (pouvoir) e l'azione, qualcosa che include uno sforzo, un atto, un'entelechia, poiché la forza passa da sé in azione, per quanto nulla la ostacoli. Perciò considero la forza come costitutiva della sostanza, poiché è il principio dell'azione, che è la caratteristica della sostanza.*» Possiamo così vedere cosa Leibniz intenda per attività, e possiamo anche vedere che questa nozione è una conseguenza necessaria e legittima della sua nozione di sostanza. Una sostanza, abbiamo visto, è un soggetto che ha predici consistenti in vari attributi in varie parti del tempo. Abbiamo anche visto che tutti questi predici sono coinvolti nella nozione del soggetto, e che il fondamento dei suoi attributi mutevoli è quindi all'interno della sostanza, e non da cercarsi nell'influenza del mondo esterno. Quindi deve esserci, in ogni stato di una sostanza, un elemento o qualità in virtù della quale quello stato non è permanente, ma tende a passare allo stato successivo. Questo elemento è ciò che Leibniz intende per attività.⁽⁵⁾ L'attività deve essere distinta da ciò che intendiamo per causalità. La causalità è una relazione tra due fenomeni in virtù della quale uno è succeduto dall'altro. L'attività è una qualità di un fenomeno in virtù della quale tende a causare un altro. L'attività è un *attributo* corrispondente alla *relazione* di causalità; è un attributo che deve appartenere al soggetto degli stati mutevoli, per quanto quegli stati si sviluppino dalla natura del soggetto stesso. L'attività non è una mera relazione; è una qualità effettiva di una sostanza, che forma un elemento in ogni stato della sostanza, in virtù del quale quello stato non è permanente, ma tende a cedere il posto a un altro. Poiché una sostanza, come abbiamo visto, è essenzialmente il soggetto permanente di attributi mutevoli, ne segue che l'attività, nel senso sopra detto, è essenziale alla sostanza, e quindi metafisicamente necessaria. Ne segue anche che, come dice Leibniz, senza attività una sostanza non potrebbe preservare la sua identità numerica; poiché senza attività una sostanza cesserebbe di avere nuovi attributi in nuovi momenti del tempo, e quindi cesserebbe di esistere. L'attività segue così dalla dottrina generale, che Leibniz condivide con molti altri filosofi (ad es. Lotze), che ogni relazione deve poter essere analizzata in aggettivi dei termini correlati. Due stati hanno una relazione di successione e causalità; quindi devono esserci aggettivi corrispondenti degli stati. L'aggettivo dello stato precedente è l'attività. La

passività, tuttavia, non è l'aggettivo dello stato successivo, ma è qualcosa di completamente diverso.⁽⁶⁾

⁽⁵⁾ Cfr. D. 115; G. iv. 506–7.

⁽⁶⁾ Cfr. Cap. XII, § 84..

Connessione tra attività e ragione sufficiente

Possiamo ora tornare alla legge della ragion sufficiente e interpretarla in connessione con l'attività. Sebbene, come abbiamo visto, tutti gli stati di una sostanza siano contenuti nella sua nozione e potrebbero, con conoscenza perfetta, esserne dedotti; ciò, nell'intenzione di Leibniz, equivale a poco più della legge d'identità.⁽⁷⁾ Qualunque siano le mie azioni future, deve ora essere vero che saranno ciò che saranno. Chiunque agisse diversamente non sarebbe la stessa persona. Ma che io agirò in un modo specifico non può essere dedotto da alcuna proposizione generale su di me. Le mie azioni specifiche sono connesse alla nozione di me, ma non sono legate *necessariamente* a nessuna delle mie qualità generali né tra loro. Non c'è nulla in me, dice Leibniz, tra tutto ciò che può essere concepito generalmente, o per essenza, o da una nozione specifica o incompleta, da cui le mie azioni future seguano necessariamente. Tuttavia, se intraprenderò un viaggio, è certo che lo farò, e quindi, se non lo facessi, vi sarebbe falsità, il che distruggerebbe la nozione individuale o completa di me (G. ii. 52). Vale a dire, chiunque agisse diversamente non sarebbe la stessa persona. Ciò equivale in realtà a nient'altro che (1) l'affermazione di sostanze permanenti, (2) l'ovvio fatto che ogni proposizione sul futuro è già determinata come vera o falsa, anche se possiamo essere incapaci di decidere l'alternativa. Così non abbiamo mezzi, in tutto ciò, per determinare, da un dato stato di sostanza, quali saranno i suoi stati futuri; e a questo scopo, secondo Leibniz, richiediamo il principio della ragion sufficiente.

⁽⁷⁾ Cfr. G. II. 42, inizio del paragrafo.

Il principio adempie quindi alla stessa funzione per cui oggi si usa la causalità; fornisce una connessione tra eventi in tempi diversi. Ma a differenza della causalità, cerca di mostrare *perché*, e non solo *che*, certe sequenze si verificano. In una lettera giovanile, scritta prima che Leibniz scoprissse la sua nozione di sostanza (1676?), sostiene che una singola cosa non può essere causa dei suoi cambiamenti, poiché tutto rimane nello stato in cui si trova, se nulla lo cambia; non si può addurre alcuna ragione a favore di un cambiamento piuttosto che un altro (G. I. 372). Dal contrasto tra questa e le sue opinioni successive, vediamo chiaramente il legame tra attività e ragion sufficiente. La ragion sufficiente per un cambiamento piuttosto che un altro va ricercata nella natura dell'attività. Nelle sostanze non libere, questa attività è regolata da leggi generali, che a loro volta hanno una ragion sufficiente nella percezione divina della convenienza; nelle sostanze libere, la ragion sufficiente risiede nella percezione più o meno confusa del bene da parte della sostanza stessa. Ma in nessun caso la connessione tra due stati è in sé necessaria; sorge sempre dalla percezione, sia in Dio che nella creatura (se libera), che il cambiamento è buono (G. II. 38). Questo argomento, tuttavia, non può essere discusso appieno finché non avremo esaminato la dottrina delle Monadi.

Gli stati di una sostanza formano una serie causale

Da quanto detto sull'attività, è evidente che quei predicati di una data sostanza che sono esistenti nel tempo formano una serie causale unica. Leibniz talvolta spinge tanto oltre questa direzione da avvicinarsi molto alla dottrina di Lotze secondo cui le cose sono leggi.⁽⁸⁾ Tutte le cose singolari, dice, sono soggette a successione, né c'è nulla di permanente se non la legge stessa, che implica successione continua. Le successioni, prosegue, come serie quali i numeri, hanno la proprietà che, dati il primo termine e la legge di progressione, i termini rimanenti sorgono in ordine. L'unica differenza è che nelle successioni l'ordine è temporale, mentre nei numeri l'ordine è quello della priorità logica (G. II. 263). Inoltre, la persistenza della stessa legge è il fondamento per affermare che un nuovo esistente temporale appartiene alla stessa sostanza di un esistente passato.

L'identità di una sostanza in tempi diversi è riconosciuta, dice, «*dalla persistenza della stessa legge della serie, o di transizione semplice continua, che ci porta a ritenere che uno stesso soggetto o monade stia cambiando. Che vi sia una legge persistente, che coinvolge gli stati futuri di ciò che concepiamo come identico, è proprio ciò che affermo costituisca la stessa sostanza*» (G. II. 264). Questi passaggi spiegano con grande chiarezza cosa Leibniz intenda con la sua espressione, che ogni monade contiene nella sua natura la legge della continuazione della serie delle sue operazioni (D. 38; G. II. 136). Ci permettono anche di vedere cosa resterebbe della dottrina delle monadi se si abbandonasse il riferimento alla sostanza. Tutti i predicati di una data sostanza formano una serie causale unica: questa serie potrebbe quindi essere presa a definire ciò che intendiamo per una sostanza, e il riferimento a soggetto e predicato potrebbe essere abbandonato. La pluralità di sostanze consisterebbe allora nella dottrina che un dato esistente in un dato momento è causato, non dall'intero stato precedente dell'universo, ma da qualche preciso esistente nel momento precedente. Questa assunzione è implicita nella comune ricerca delle cause dei particolari. Si suppone, per esempio, che due esistenti simultanei A e B siano stati causati, rispettivamente, da due diversi esistenti precedenti α e β , non che ciascuno sia stato causato dall'intero stato precedente dell'universo. Questa assunzione, se giustificata, sarebbe sufficiente a stabilire qualcosa di molto simile alla filosofia di Leibniz. Poiché A e B a loro volta causeranno, rispettivamente, diversi esistenti A' e B', e così via. La negazione dell'interazione tra sostanze si riduce così, quando la serie è sostituita al singolo soggetto, all'asserzione che vi sono molte serie causali, e non una sola. Tornerò su questa asserzione quando tratterò i fondamenti di Leibniz per una pluralità di sostanze.⁽⁹⁾ Per ora desidero sottolineare quanto facilmente Leibniz avrebbe potuto sbarazzarsi, a questo stadio, del riferimento a soggetto e predicato, e sostituire l'unità della legge o della serie a quella del soggetto logico — una dottrina dalla quale, come dalla sua, la persistenza e l'indipendenza delle sostanze seguono necessariamente.

⁽⁸⁾ Cfr. Lotze, *Metafisica*, Libro I, Cap. III, specialmente § 32.

⁽⁹⁾ Vedi fine del Cap. VII.

In cosa differisce una sostanza dalla somma dei suoi predicati?

A questo punto può essere utile chiedersi come, nella visione di Leibniz, una sostanza differisca dalla somma dei suoi predicati. Se la monade fosse ridotta a una mera serie causale, sarebbe identificata con la somma dei suoi predicati. Avrebbe allora un'unità puramente formale; non ci sarebbe un soggetto attuale, identico in tutti i punti del tempo, ma solo una serie di termini perpetuamente nuovi. Ci sarebbero ancora sostanze semplici, nel senso di serie causali indipendenti, ma non ci sarebbe motivo di considerare l'anima come una di queste sostanze semplici, o di negare l'interazione causale tra i miei stati e altri esistenti. Al contrario, è perché l'Io appariva a Leibniz evidentemente come un unico soggetto, che i suoi vari stati erano considerati costituire una serie causale indipendente. Non dobbiamo quindi dire, come spesso si fa con leggerezza, che Leibniz *identificasse* sostanza e attività; l'attività è l'essenza delle sostanze, ma le sostanze stesse non sono essenze, bensì i soggetti di essenze e altri predicati.⁽¹⁰⁾ Così una sostanza non è, per Leibniz, identica alla somma dei suoi stati;⁽¹¹⁾ al contrario, quegli stati non possono esistere senza una sostanza in cui inerire. Il motivo per assumere sostanze – e questo è un punto molto importante – è puramente e unicamente logico. Ciò di cui si occupa la Scienza sono gli stati delle sostanze, e sono solo questi che possono essere dati nell'esperienza. Si presume che siano stati di sostanze, perché sono considerati di natura logica come predicati, e quindi richiedono soggetti di cui possano essere predicati. L'intera dottrina dipende, in ogni sua parte, da questo puro principio logico. E questo ci riporta alla distinzione, che abbiamo fatto nel Cap. II., tra due tipi di proposizioni soggetto-predicato. Il tipo appropriato per verità contingenti, per predicazioni riguardanti sostanze attuali, è quello che dice «*Questo è un uomo*», non «*l'uomo è razionale*». Qui "questo" deve essere supposto definito, non primariamente da predicati, ma semplicemente come quella sostanza che è. La sostanza non è un'idea, o un predicato, o una collezione di predicati; è il sostrato in cui i predicati ineriscono (cfr. N. E. pp. 225–6; G. v. 201–3; spec. § 2). Sembrerebbe, tuttavia, che la parola "questo" debba significare qualcosa, e che solo un significato sia in grado di distinguere di quale sostanza stiamo parlando. Ciò che di solito si intende è un riferimento al tempo o al luogo, così che «*questo è umano*» si ridurrebbe a «*l'umanità esiste qui*». Il riferimento a tempo e luogo è in una certa misura avvallato da Leibniz (vedi ad es. G. II. 49), ma egli considerava tempo e luogo come a loro volta riducibili a predicati. Così la sostanza rimane, al di fuori dei suoi predicati, completamente priva di significato.⁽¹²⁾ Quanto al modo in cui un termine completamente privo di significato possa essere logicamente impiegato, o possa essere prezioso in Metafisica, confesso di condividere lo stupore di Locke.⁽¹³⁾ Quando arriveremo all'Identità degli Indiscernibili, scopriremo che Leibniz stesso, riteneva che una sostanza sia definita dai suoi predicati, cadde nell'errore di confonderla con la somma di quei predicati. Che questo fosse un errore dal suo punto di vista è sufficientemente evidente, poiché non ci sarebbe motivo di opporre soggetti a predicati, se i soggetti non fossero altro che collezioni di predicati. Inoltre, se così fosse, le predicazioni riguardanti sostanze attuali sarebbero tanto analitiche quanto quelle riguardanti essenze o specie, mentre il giudizio che una sostanza esiste non sarebbe un unico giudizio, ma tanti giudizi quanti sono i predicati temporali del soggetto. La confusione su questo punto sembra, di fatto, essere in gran parte responsabile dell'intera teoria dei giudizi analitici.

⁽¹⁰⁾ Cfr. D. 118; G. iv. 509: "Per quanto mi riguarda, per quanto credo di aver colto la nozione di azione, sostengo che quel dogma filosofico più accettato, che *le azioni appartengono a dei soggetti (esse suppositorum)*, ne consegue, ed è provato da esso; e penso che

questo principio sia così vero che è anche reciproco, cosicché non solo tutto ciò che agisce è una singola sostanza, ma anche che ogni singola sostanza agisce senza interruzione." Appare chiaramente, da questo passo, che la sostanza è concepita come un soggetto permanente, cosicché l'affermazione dell'attività è significativa e non una mera tautologia.

(¹¹) Cfr. G. ii. 263: «Le sostanze non sono interi che contengono parti formaliter, ma cose complete che contengono quelle parziali eminenter.» Cfr. anche G. vi. 350.

(¹²) Mr Bradley, nel tentativo di ridurre ogni giudizio a predica sulla Realtà, è condotto alla stessa visione riguardo al suo soggetto ultimo. La Realtà, per lui, non è un'idea, ed è quindi, si deve supporre, priva di significato. Vedi la sua *Logica*, pp. 43, 49, 50, 66.

(¹³) Saggio, Libro II. Cap. XXIII. §§ 1, 2; N, E, pp. 225-6,

Relazione del tempo con la nozione di sostanza in Leibniz

La relazione del tempo con la nozione di sostanza in Leibniz è difficile da comprendere chiaramente. La realtà del tempo è assunta come premessa e negata come conclusione? Una sostanza, come abbiamo visto, è essenzialmente un soggetto che persiste nel tempo. Ma con la dottrina secondo cui tutti gli stati di una sostanza sono eternamente i suoi predici, Leibniz cerca di eliminare la dipendenza dal tempo. Non c'è, tuttavia, alcun modo possibile, per quanto io possa scoprire, in cui tale eliminazione possa essere effettivamente realizzata. Dobbiamo infatti distinguere tra lo stato della sostanza in un dato momento e il fatto che quello sia il suo stato in quel dato momento. Solo quest'ultimo è eterno, e quindi solo quest'ultimo è ciò che Leibniz deve prendere come predicato della sostanza. Lo stato presente esiste ora e non esiste il momento successivo; non può quindi esso stesso essere eternamente un predicato della sua sostanza. Il predicato eterno è *che* la sostanza ha tale e tale stato in tale e tale momento. Il preteso predicato si risolve quindi in una proposizione, che a sua volta non è una proposizione soggetto-predicato. Questo punto è ben illustrato da un passo in cui Leibniz cerca di spiegare come un predicato eterno possa riferirsi a una parte del tempo. Ciò che consegue dalla natura di una cosa, dice, può conseguire perennemente o per un tempo. Quando un corpo si muove in linea retta senza forze, ne consegue che in un dato momento sarà in un dato punto, ma non che rimarrà lì per sempre (G. ii. 258). Ciò che consegue, in questo caso, per un tempo, è esso stesso una proposizione, e logicamente precedente al tentativo di predicazione successiva. Questo esempio dovrebbe chiarire che tali proposizioni non possono essere validamente ridotte a predicationi.

La dottrina dell'attività, tuttavia, sembra concepita per liberare tali proposizioni da ogni riferimento a parti attuali del tempo, e così rendere le proposizioni riguardanti gli stati di una sostanza in tempi diversi meri predici complessi. È necessario per Leibniz sostenere che esistere ora ed esistere allora non differiscono intrinsecamente, ma differiscono solo in virtù di una relazione tra ciò che esiste ora e ciò che esisteva allora; e inoltre, che questa relazione è dovuta alla qualità di ciò che esiste in questi diversi tempi. Ciò è tentato con la nozione di attività. Per evitare la relazione ai momenti del tempo, questi momenti devono essere ridotti a elementi o parti degli stati corrispondenti. Ora l'attività dovrebbe creare una differenza qualitativa tra stati precedenti e successivi, per mezzo della quale potremmo interpretare il loro ordine di successione come risultato delle loro stesse nature. Lo stato precedente è il desiderio, lo stato successivo è il desiderato – questa è, grosso modo, la differenza tra stati a cui si cerca di ridurre la differenza temporale. Ma questo tentativo, penso, non può avere successo. Innanzitutto, poche persone sarebbero disposte ad ammettere, come conseguenza della dottrina, che sia una pura tautologia

dire che l'attività o il desiderio è diretto al futuro. In secondo luogo, l'attuale dottrina non può spiegare cosa si intenda per simultaneità degli stati di sostanze diverse. Se si ammette la simultaneità, ne consegue che il presente o qualsiasi altro tempo non è solo nella mia mente, ma è qualcosa di unico e singolare rispetto al quale gli stati simultanei concordano. In breve, c'è un unico tempo, non tanti tempi quante sono le sostanze. Quindi l'ordine temporale non può essere solo qualcosa nella mia mente, o un insieme di relazioni che sussistono tra i miei stati. In terzo luogo, si può dubitare di cosa guadagniamo sostituendo l'ordine dovuto all'attività a quello dovuto al tempo. Abbiamo una serie di stati A, B, C, D, . . . , tale che l'attività di A si riferisce a B, quella di B a C, e così via. Diciamo allora che l'ordine così ottenuto è ciò che l'ordine temporale realmente significa. La difficoltà è comprendere la relazione tra l'attività di A e la B a cui si riferisce. Sembra essenziale che l'oggetto dell'attività o del desiderio sia inesistente, ma sia considerato capace di divenire esistente. In questo modo, il riferimento al tempo futuro sembra far parte del significato dell'attività, e il tentativo di inferire il tempo dall'attività implica così un circolo vizioso. Inoltre, la definizione di uno stato di una sostanza sembra impossibile senza il tempo. Uno stato non è semplice; al contrario, è infinitamente complesso. Contiene tracce di tutti gli stati passati, ed è gravido di tutti gli stati futuri. È inoltre un riflesso di tutti gli stati simultanei di altre sostanze. Così non rimane modo di definire uno stato, se non come lo stato in un dato momento. E infine, tutti gli stati consistono in percezioni e desideri di percezioni, sia del mondo che delle verità eterne. Ora le percezioni coinvolte nel rispecchiare l'universo – da cui deriva tutta la conoscenza dell'esistenza attuale – presuppongono la simultaneità nella loro definizione. Questo punto sarà provato quando tratteremo la percezione, e la dottrina generale del tempo sarà trattata nuovamente in connessione con lo spazio. Cercherò allora di mostrare che ci deve essere uno stesso ordine tra gli stati di tutte le sostanze, e che quest'ordine, di conseguenza, non può dipendere dagli stati di una singola sostanza.

Il tempo è quindi necessariamente presupposto nel trattamento leibniziano della sostanza. Che sia negato nella conclusione non è un trionfo, ma una contraddizione. Un risultato precisamente simile apparirà riguardo allo spazio, quando arriveremo ai fondamenti della pluralità delle sostanze. Scopriremo che Leibniz fece un costante sforzo per eliminare, mediante successive critiche infruttuose, queste premesse indispensabili ma, per lui, inammissibili.

Capitolo V

L'Identità degli Indiscernibili e la Legge di Continuità. Possibilità e Compossibilità

Significato dell'Identità degli Indiscernibili

Vengo ora all'ultimo dei principi logici generali di Leibniz. L'Identità degli Indiscernibili e la Legge della Continuità sono strettamente connesse, sebbene non deducibili l'una dall'altra. Sono entrambe incluse nell'affermazione che tutte le sostanze create formano una serie, in cui ogni possibile posizione intermedia tra il primo e l'ultimo termine è riempita una e una sola volta. Che ogni possibile posizione sia riempita una volta è la Legge della Continuità; che sia riempita solo una volta è aggiunto dall'Identità degli Indiscernibili. Discuterò prima quest'ultimo principio. Dovremo indagare ① cosa significa, ② come Leibniz lo stabilì, ③ in che misura i suoi argomenti a sostegno fossero validi.

① Non vi sono difficoltà riguardo al significato dell'Identità degli Indiscernibili. A differenza del principio di ragion sufficiente, non è formulato in modi diversi in tempi diversi. Afferma «*che in natura non esistono due esseri reali assoluti indiscernibili*» (D. 259; G. vii. 393), o ancora che «*nessuna due sostanze sono completamente simili, o differiscono solo numericamente*» (G. iv. 433). Si applica solo alle sostanze; gli attributi esistenti, come Leibniz spiega discutendo il luogo (D. 266; G. vii. 400, 401), possono essere indiscernibili. La dottrina di Leibniz non è quella sostenuta da Mr Bradley, secondo cui ogni diversità deve essere diversità di contenuto. Se così fosse, il principio sarebbe molto più fondamentale e dovrebbe essere considerato prima della definizione di sostanza. Il principio, lungi dall'affermare solo la diversità di contenuto, presuppone sia la diversità materiale o numerica sia la diversità di contenuto in senso proprio. Ad entrambe è logicamente successivo. La diversità di contenuto in senso proprio è la differenza tra un contenuto e un altro. La diversità materiale o numerica è la differenza tra un soggetto, o una sostanza, e un altro. La dottrina di Leibniz è che due cose materialmente diverse, cioè due sostanze differenti, differiscono sempre anche nei loro predicati. Questa dottrina evidentemente presuppone entrambi i tipi di diversità e afferma una relazione tra loro. La diversità di contenuto è talvolta usata anche in quest'ultimo senso, indicando quella differenza tra due soggetti che consiste nell'avere predicati diversi. Ma poiché questo senso è complesso e composto dagli altri due tipi di diversità, è meglio limitare il termine *diversità di contenuto* al primo senso, cioè la differenza tra contenuti. La dottrina è quindi che due sostanze qualsiasi differiscono nei loro predicati. Ciò presuppone una conoscenza della sostanza e non poteva essere discusso finché la sostanza non fosse stata definita.

Il principio necessario, ma non premessa della filosofia di Leibniz

② Questo principio non è, come la Legge della Ragion Sufficiente, una premessa della filosofia di Leibniz. È dedotto e dimostrato in molti passaggi. Ma le dimostrazioni sono varie, non solo nei metodi ma anche nei risultati. Almeno una volta il principio appare come meramente contingente, come le leggi del moto, altre volte come metafisicamente necessario. In tali casi di incoerenza, è bene decidere, se possibile, quale alternativa si adatti meglio al resto del sistema e quale, se l'incoerenza fosse stata segnalata, il filosofo avrebbe scelto. Ritengo che Leibniz avrebbe dovuto considerare il suo principio come necessario. Per dimostrarlo, esamineremo le sue varie argomentazioni.

Nella quinta lettera a Clarke, Leibniz afferma: «*Questa supposizione di due indiscernibili... sembra infatti possibile in termini astratti; ma non è coerente con l'ordine delle cose, né con la divina saggezza, per cui nulla è ammesso senza ragione*» (D. 259; G. vii. 394). Prosegue: «*Quando nego che esistano due gocce d'acqua perfettamente uguali, o due altri corpi perfettamente indiscernibili tra loro; non dico che sia assolutamente impossibile supporli (poser); ma che è una cosa contraria alla divina saggezza, e che di conseguenza non esiste. Ammetto che se due cose perfettamente indiscernibili esistessero, sarebbero due; ma tale supposizione è falsa e contraria al grande principio di ragione*» (D. 260; G. vii. 394–5). Nel precedente articolo (D. 247; G. vii. 371–2) deduce l'Identità degli Indiscernibili dalla Legge della Ragion Sufficiente, affermando che Dio non avrebbe ragione di collocare uno dei due indiscernibili *qui*, l'altro *lì*, piuttosto che adottare la disposizione opposta. Questo argomento, tuttavia, sebbene sia, tra tutti quelli a sostegno del principio, il meno *a priori* e il meno convincente, conferisce comunque necessità metafisica, poiché abbiamo visto, nel Capitolo III., che la necessità di *qualche* ragione sufficiente è metafisicamente necessaria (G. ii. 420). Quindi le conclusioni negative da questo principio—cioè che una tale proposizione è falsa perché non potrebbe avere alcuna ragione sufficiente—sono necessarie, sebbene le conclusioni positive, dove viene assegnata una ragione sufficiente specifica, possano essere contingenti. Di conseguenza, conclude la suddetta dimostrazione osservando che supporre due cose indiscernibili equivale a supporre la stessa cosa sotto nomi diversi (D. 247; G. vii. 372).

Il passaggio che afferma la possibilità degli indiscernibili—che, per quanto ne so, è l'unico—era probabilmente dovuto al fatto che egli deduceva la loro non-esistenza dal principio di Ragion Sufficiente, e che questo principio generalmente dà risultati contingenti. Ed è difficile stabilire quanto ampia sia la riserva implicata dalle parole «*in termini astratti*».

L'argomento sopra esposto per il suo principio è lungi dall'essere cogente così com'è, e non rappresenta adeguatamente il suo significato. Sembra presupporre *qui* e *lì* come fonti di diversità numerica, per poi dedurre che debba esserci un'ulteriore differenza apparentemente scollegata oltre a quella di posizione. Ciò che intende realmente, tuttavia, è che *qui* e *lì* devono essere essi stessi ridotti a predicati, in accordo con la sua logica generale. Questo è tentato dalla sua teoria dello spazio, che verrà esaminata in seguito. Ciò su cui insisto, tuttavia, è che la differenziazione non deve essere supposta effettuata dalla differenza di luogo *di per sé*, ma dalla differenza nei predicati a cui, secondo la teoria di Leibniz, il luogo deve essere ridotto. Dove appare una differenza di luogo, deve esserci una differenza di predicati, essendo questi ultimi la verità di cui la prima è un'espressione confusa. Quindi affermare che due sostanze non possono occupare lo stesso luogo nello stesso tempo equivale a sostenere una proposizione logicamente successiva

all'Identità degli Indiscernibili. La dimostrazione che parte dalla differenza di luogo è quindi meramente *ad hominem* e non rappresenta il nocciolo del principio. Clarke è disposto ad ammettere che due cose devono differire per luogo; dunque, poiché il luogo è un predicato, esse devono avere predici diversi. Così Leibniz afferma (N. E. 238; G. v. 213) che oltre alla differenza di tempo e luogo deve esserci un principio interno di distinzione, e aggiunge che luoghi e tempi si distinguono per mezzo delle cose, non viceversa. Dice ancora (G. ii. 250) che le cose che differiscono per luogo devono esprimere il loro luogo, e quindi differire non solo per luogo o per una denominazione estrinseca. Senza dubbio faceva affidamento, di norma, sul fatto che i suoi lettori ammettessero che due cose non potessero coesistere in un unico punto spazio-temporale, e così deducessero una differenza intrinseca da questa ammissione. Ma con la sua teoria dello spazio e del tempo, non poteva logicamente contare su questo argomento, poiché usava l'Identità degli Indiscernibili per confutare la realtà dello spazio e del tempo. Aveva anche un altro fondamento più astratto, derivato dalla natura della sostanza e strettamente connesso alle dottrine logiche che abbiamo già esaminato. Se non avesse avuto un tale fondamento, sarebbe incorso in molte difficoltà insormontabili. Poiché dichiara (D. 273; G. vii. 407) che Dio non sceglierà mai tra indiscernibili, il che è, infatti, una diretta conseguenza della ragion sufficiente. Di conseguenza dobbiamo dedurre che, tra tutte le sostanze attuali, non ve ne sia nessuna per cui si possa concepire un'altra sostanza esattamente simile. Poiché se fosse possibile concepirne un'altra, Dio l'avrebbe concepita, e quindi non avrebbe potuto crearne nessuna delle due. La dimostrazione che, dove le nozioni in questione sono nozioni di sostanze, gli indiscernibili sono inconcepibili, si trova in Leibniz e deve ora essere esaminata.

La natura di una sostanza individuale o essere completo, dice Leibniz, è di avere una nozione così compiuta da bastare a comprendere e dedurre tutti i predici del soggetto di tale nozione.⁽¹⁾ «Da ciò,» prosegue, «seguono diversi paradossi considerevoli, come, tra altri, che non è vero che due sostanze si assomiglino completamente e differiscano solo numericamente» (G. iv. 433). In questo argomento, diversi passaggi intermedi sembrano essere stati omessi, suppongo perché Leibniz li riteneva ovvi. Non riesco a trovare questi passaggi esplicitamente dichiarati da nessuna parte, ma immagino che il suo ragionamento possa essere formulato così: Tutto ciò che può essere validamente detto di una sostanza consiste nell'assegnare i suoi predici. Ogni denominazione estrinseca—cioè ogni relazione—ha un fondamento intrinseco, cioè un predico corrispondente (G. ii. 240). La sostanza è dunque interamente definita quando tutti i suoi predici sono enumerati, così che non rimane modo in cui la sostanza potrebbe non essere unica. Supponiamo che A e B siano due sostanze indiscernibili. Allora A differirebbe da B esattamente come B differirebbe da A. Sarebbero, come Leibniz una volta osserva riguardo agli atomi, diverse senza differenza (N. E. p. 309; G. v. 268). Oppure possiamo esporre l'argomento così: A differisce da B, nel senso che sono sostanze diverse; ma essere così diversi è avere una relazione con B. Questa relazione deve avere un predico corrispondente di A. Ma poiché B non differisce da se stesso, B non può avere lo stesso predico. Quindi A e B differiranno nei predici, contro l'ipotesi. Infatti, se ammettiamo che nulla si possa dire di una sostanza se non assegnarne i predici, sembra evidente che essere una sostanza diversa significhi avere predici diversi. Altrimenti, ci sarebbe

qualcosa di diverso dai prediciati coinvolto nel determinare una sostanza, poiché, quando tutti questi fossero assegnati, la sostanza rimarrebbe ancora indeterminata.

⁽¹⁾ Vedi Appendice III.. Così Wolff dice (*Logica*, Cap. I. § 27): «*Tutto ciò che concepiamo, o tutto ciò che si trova in un individuo, è determinato in ogni rispetto; ed è proprio per questo fatto, che una cosa è determinata sia in ciò che costituisce la sua essenza, sia in ciò che le è accidentale, che essa acquista la qualità di individuo.*»

La prova di Leibniz del principio è valida?

③ Questo argomento è valido, credo, nella misura in cui dimostra che, se soggetto e predicato sono la forma canonica delle proposizioni, non possono esistere due sostanze indiscernibili. La difficoltà sta nell'impedire che dimostri che non può esserci affatto più di una sostanza. Poiché la diversità numerica delle sostanze è logicamente prioritaria alla loro diversità nei prediciati: non si può parlare di differenza nei prediciati senza che differiscano prima numericamente. Ma il nudo giudizio di diversità numerica stesso è soggetto a tutte le obiezioni che Leibniz può sollevare contro gli indiscernibili.⁽²⁾ Finché non sono assegnati prediciati, le due sostanze rimangono indiscernibili; ma non possono avere prediciati che le rendano discernibili senza essere prima distinte come numericamente diverse. Dunque, secondo i principi della logica di Leibniz, l'Identità degli Indiscernibili non è sufficiente. Egli avrebbe dovuto, come Spinoza, ammettere solo una sostanza. Con qualsiasi altra logica, non ci può essere ragione contro l'esistenza della stessa collezione di qualità in luoghi diversi, poiché la prova contraria poggia interamente sulla negazione delle relazioni. Ma poiché una logica diversa distrugge la sostanza, distrugge anche qualsiasi cosa somigliante all'enunciato del principio da parte di Leibniz.

⁽²⁾ Cfr. la dimostrazione della Prop. V, Libro I dell'Etica di Spinoza.

Inoltre, l'argomento sembra mostrare un'obiezione—la stessa suggerita nel precedente Capitolo—contro l'intera dottrina della sostanza. Se una sostanza è solo definita dai suoi prediciati—e questo è essenziale per l'Identità degli Indiscernibili—allora sembrerebbe identica alla somma di quei prediciati. In tal caso, dire che tale sostanza esiste è solo un modo conciso per dire che tutti i suoi prediciati esistono. I prediciati non *inherente* alla sostanza in alcun senso diverso da quello in cui le lettere ineriscono all'alfabeto. I giudizi logicamente prioritari sono quelli che affermano l'esistenza dei vari prediciati, e la sostanza non è più qualcosa di distinto da essi, che li determina, ma è semplicemente tutti quei prediciati presi insieme. Ma questo, come abbiamo già visto, non è ciò che Leibniz intende dire. La sostanza è una cosa semplice e indivisibile, che persiste nel tempo; non è la stessa della serie dei suoi stati, ma ne è il soggetto. Però in questo caso, una sostanza non è propriamente *definita* dai suoi prediciati. C'è differenza tra attribuire un dato predicoato a una sostanza e attribuirlo a un'altra. La sostanza può essere *definita* solo come «*questo*». O meglio—ed è qui che la dottrina della sostanza crolla—la sostanza non può affatto essere *definita*. Definire significa indicare il significato, ma una sostanza è, per sua stessa natura, priva di significato, poiché solo i prediciati le conferiscono significato. Anche dire «*questo*» significa indicare una parte dello spazio o del tempo, o qualche qualità distintiva; spiegare in qualsiasi modo quale sostanza intendiamo significa attribuirle un predicoato. Ma se non sappiamo già di quale sostanza parliamo, il nostro giudizio non ha definitezza, poiché è un giudizio diverso

affermare lo stesso predicato di un'altra sostanza. Incorriamo dunque necessariamente in un circolo vizioso. La sostanza deve essere numericamente determinata prima della predicazione, ma solo i predicati danno determinazione numerica. O una sostanza è del tutto priva di significato, e allora non può essere distinta da altre; o una sostanza è semplicemente tutte o alcune delle qualità che si suppone siano i suoi predicati. Queste difficoltà sono l'inevitabile risultato dell'ammettere, come elementi delle proposizioni, termini privi di significato, cioè termini che non sono ciò che si potrebbe chiamare idee o concetti. Contro *molte* sostanze, possiamo obiettare, con Mr Bradley, che ogni diversità deve essere diversità di significati; contro *una* sostanza, possiamo obiettare che lo stesso vale per l'identità. E questo vale ugualmente contro la presunta auto-identità della Realtà di Mr Bradley.

Ogni sostanza ha infiniti predicati. Connessione con la contingenza e l'identità degli indiscernibili

Collegata all'Identità degli Indiscernibili è l'affermazione che ogni sostanza ha un numero infinito di predicati. Che ciò debba essere è evidente dal solo fatto che ogni sostanza deve avere un predicato corrispondente a ogni momento del tempo. Ma Leibniz va oltre. Lo stato di una sostanza in ogni momento è analizzabile in infiniti predicati. Ciò *potrebbe* essere dedotto dal fatto che lo stato presente ha relazioni con tutti gli stati passati e futuri, relazioni che, secondo Leibniz, devono influenzare lo stato presente—anzi è in ciò che consiste la loro verità. Ma un altro fattore è la rappresentazione dell'intero universo, che necessariamente comporta una complessità infinita in ogni stato di ogni sostanza. Questa complessità infinita è un segno del contingente. C'è una differenza, dice Leibniz, tra l'analisi del necessario e quella del contingente. L'analisi dal successivo per natura al precedente per natura termina nella materia necessaria con le nozioni primitive, come l'analisi dei numeri termina con l'unità. Ma nei contingenti o negli esistenti, questa analisi procede all'infinito, senza mai raggiungere elementi primitivi (G. III. 582). Osserva inoltre che è impossibile per noi avere conoscenza degli individui e determinare esattamente l'individualità di qualsiasi cosa. Poiché l'individualità include l'infinito, e solo chi comprende l'infinito può conoscere il principio di individuazione di questa o quella cosa (N. E. 309; G. v. 268). Verità necessarie e contingenti differiscono come numeri razionali e irrazionali. La risoluzione di questi ultimi procede all'infinito (G. vii. 309).

Aggiunge (G. vii. 200): «*La differenza tra verità necessarie e contingenti è proprio la stessa che tra numeri commensurabili e incommensurabili. La riduzione di numeri commensurabili a una misura comune è analoga alla dimostrazione di verità necessarie, o alla loro riduzione a verità identiche. Ma come, nel caso di rapporti irrazionali, la riduzione implica un processo infinito, eppure approssima una misura comune, così che si ottiene una serie definita ma senza fine, così anche le verità contingenti richiedono un'analisi infinita, che solo Dio può compiere.*»

Temo che Leibniz considerasse questo, in una certa misura, come una conferma della sua dottrina della contingenza. Sembra abbia ritenuto naturale che il contingente sia ciò che non possiamo comprendere perfettamente; afferma, per esempio, che solo Dio vede *come* io e l'esistenza siamo uniti, e conosce *a priori* la causa della morte di Alessandro.³ Il mondo del

contingente è caratterizzato non solo dal fatto che esiste, ma anche dal fatto che tutto in esso implica l'infinità attraverso la sua infinita complessità, ed è quindi inaccessibile alla conoscenza umana esatta.

⁽³⁾ G. IV. 433; v. 392 (N. E. 469).

Tali passi hanno indotto molti commentatori a pensare che la differenza tra necessario e contingente abbia un riferimento essenziale alle nostre limitazioni umane, e non sussista per Dio. Questa visione, credo, poggia su una confusione e arreca un danno indebito al sistema di Leibniz. La confusione è tra il carattere generale di tutti i contingenti, attuali come possibili – poiché i mondi possibili implicano la stessa complessità infinita, che è del resto un risultato necessario del tempo – e il significato stesso della contingenza. È metafisicamente necessario che il contingente sia così complesso; ma ciò che crea la contingenza non è la complessità, bensì l'esistenza. O, per dirla diversamente, la confusione è tra verità eterne *sul contingente* – cioè le proposizioni necessarie sulle *nature* delle sostanze – e la verità contingente che tali sostanze esistano. Questa distinzione deve essere fatta – benché Leibniz possa essersi reso colpevole di qualche confusione in materia – per molte ragioni di grande peso. In primo luogo, le verità sui mondi possibili non possono essere contingenti, e tutte le verità sul mondo attuale, private dell'asserzione dell'esistenza attuale, sono verità su uno tra i mondi possibili. In secondo luogo, Dio era libero, nella creazione, a causa degli altri mondi possibili: la sua scelta era contingente. E la sua libertà, come quella delle creature, può risultare solo se la contingenza è metafisicamente vera, e non una mera illusione. In terzo luogo, la Legge della Ragione Sufficiente, nel senso in cui afferma cause finali, è coordinata con la Legge della Contraddizione, e si applica agli atti divini tanto quanto al mondo attuale; mentre, nella visione opposta, la convinzione di Leibniz di aver usato due principi dovrebbe essere dichiarata erronea. Le dottrine delle cause finali, dei mondi possibili, della natura sintetica delle connessioni causali e della libertà – tutto ciò che è caratteristico di Leibniz – dipende dalla natura infine irriducibile dell'opposizione tra proposizioni esistenziali e necessarie. Dobbiamo quindi sostenere che Leibniz non intenda, con *contingente*, solo ciò che noi non possiamo spiegare appieno. Ma non può essere assolto, temo, dal soffermarsi con piacere su questa presunta conferma della duplice natura delle proposizioni.

Qui ancora, penso, come in tutto, Leibniz non è chiaro sulla differenza tra la relazione dell'individuo con la specie e quella della specie con il genere. Talvolta sostiene che non vi sia differenza tra queste due relazioni – una visione a cui non vedo obiezioni, se non che è incoerente con la sua nozione di sostanza individuale. Questa visione sottostà, come abbiamo visto, all'Identità degli Indiscernibili, ed è suggerita nei Nuovi Saggi, dove però porta a risultati che avrebbe dovuto trovare molto scomodi. «*In rigore matematico*,» dice, «*la minima differenza che rende due cose dissimili in qualsiasi aspetto, le rende diverse in specie. . . . In questo senso, due individui fisici non saranno mai perfettamente simili, e per di più, lo stesso individuo passerà da una specie all'altra, poiché non è mai del tutto simile a se stesso neanche per più di un momento*»⁽⁴⁾ (N. E. 335–6; G. v. 287–8). La sua visione sembra essere che, nelle verità eterne, partiamo da essenze e predicati, e ne determiniamo le relazioni; mentre nelle verità contingenti, partiamo dall'esistenza di qualcosa di indeterminato, come l'Io, e ne indaghiamo i predicati. La domanda è, in questo caso,

qual è la natura di questo esistente? E poiché ogni sostanza ha infiniti predicati, la domanda è una che non potremo mai risolvere pienamente. Ma è evidente – benché Leibniz non sembri averlo percepito – che partendo dall'«Io», o da qualsiasi altro esistente, dobbiamo aver già determinato qualche proprietà unica della nostra sostanza, altrimenti non sapremmo di chi stiamo parlando, e la domanda sarebbe del tutto indeterminata. La posizione spazio-temporale è, credo, sempre tacitamente assunta in tali questioni, ed è solo questa assunzione a dare loro un significato definito e una risposta precisa.

⁽⁴⁾ Sembra probabile che Leibniz non intenda, con un «*individuo fisico*», una singola sostanza, poiché se così fosse, il passo contraddirrebbe l'intera sua filosofia. Questo è ancor più probabile dalle sue illustrazioni, tratte da cerchi, ellissi e altre figure matematiche.

La Legge di Continuità: tre forme di continuità sostenute da Leibniz

L'infinita complessità delle sostanze ci aiuterà ad affrontare il nostro prossimo argomento, la **Legge della Continuità**. Questa legge occupa solitamente un posto rilevante nelle esposizioni su Leibniz, ma non riesco a scoprire che, tranne quando applicata alla Matematica, abbia grande importanza. Ci sono tre tipi distinti di continuità, tutti sostenuti da Leibniz. Nessuno di essi, pensa, ha necessità metafisica, ma tutti sono considerati richiesti dall'«*ordine delle cose*». Questi tre tipi sono ① la continuità spazio-temporale, ② ciò che si può chiamare continuità dei casi, ③ la continuità degli esistenti attuali o delle forme. Consideriamoli a turno.

① La continuità spazio-temporale è essa stessa duplice. C'è la continuità dello spazio e del tempo stessi, che Leibniz ammette essere metafisicamente necessaria; e c'è la continuità di ciò che esiste *nello* spazio e nel tempo. La prima non è in questione qui. La seconda include il movimento e ogni altro tipo di cambiamento. Riguardo al cambiamento, è generalmente ammesso che debba essere graduale, che un cambiamento di posizione implichi l'occupazione intermedia di una serie continua di posizioni intermedie, o che un cambiamento di colore implichi il passaggio attraverso tutti i colori intermedi. Non conosco alcuna ragione per un tale principio, a meno che non sia che consideriamo qualità in diversi momenti temporali come appartenenti alla stessa cosa solo quando sono connesse da una serie continua di qualche tipo. Salti da un luogo all'altro e da uno stato all'altro, secondo Leibniz, sono esattamente allo stesso livello (G. II. 169); qualsiasi ragione *a priori* contro i primi si applicherà ugualmente ai secondi. Entrambi, pensa, sono metafisicamente possibili, ma sono condannati dalla stessa ragione di un vuoto, il riposo o un hiatus (G. II. 182), cioè da ciò che egli chiama vagamente «*l'ordine delle cose*» – una sorta di perfezione metafisica che sembra consistere in tutto ciò che dà piacere al metafisico.

⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ Cfr. G. III. 558: «C'è ordine in proporzione a quanto c'è da osservare in una molteplicità.»

② La continuità dei casi è l'unica forma della legge della continuità data nella lettera di Leibniz a Bayle, su un principio generale utile alla spiegazione delle leggi della natura (D. 33–36; G. III. 51–55). Questo principio afferma che quando la differenza tra due casi diminuisce senza limite, anche la differenza nei loro risultati diminuisce senza limite, o, più in generale, quando i dati formano

una serie ordinata, anche i loro risultati rispettivi formano una serie ordinata, e differenze infinitesime nell'una portano a differenze infinitesime nell'altra (D. 33; G. III. 52). Questo è propriamente un principio matematico, e fu usato come tale da Leibniz, con grande effetto, contro la matematica cartesiana, specialmente contro la teoria cartesiana dell'urto (*ad es.* G. III. 47). In matematica, sebbene abbia eccezioni nei casi di cosiddetta instabilità, è ancora in costante uso. Ma in filosofia sembra non avere grande importanza.

③ Il terzo tipo di continuità è peculiare di Leibniz e sembra privo sia di validità autoevidente che di fondamenti da cui possa essere dimostrato. Che la natura non faccia salti, affermazione generale di tutte le forme di continuità, è ritenuto da Leibniz applicabile anche nel passaggio da una sostanza all'altra. Se due sostanze differiscono per una differenza finita, deve esistere, secondo Leibniz, una serie continua di sostanze intermedie, ciascuna delle quali differisce infinitesimalmente dalla successiva.⁽⁶⁾ Come spesso esprime, c'è tanto poco un iato, o vuoto di forme, quanto un vuoto nello spazio (*ad es.* G. ii. 168). Talvolta finge (*ad es.* L. 377; N. E. p. 51; G. v. 49–50) di dedurre l'Identità degli Indiscernibili da questo principio, ma tale deduzione deve essere intesa solo come dimostrazione di come il mondo possa essere spiegato coerentemente con l'Identità degli Indiscernibili. Poiché la continuità afferma che ogni posto nella serie è occupato, mentre l'Identità degli Indiscernibili afferma che nessun posto è occupato due volte. Quest'ultima, scopriremo, è logicamente prioritaria rispetto alla prima. Inoltre, come abbiamo visto, quest'ultima è metafisicamente necessaria, mentre la prima è richiesta solo dall'ordine, cioè è contingente. Ciò che Leibniz intende fare, in tali passaggi, è sottolineare che, poiché esistono cose che differiscono solo infinitesimalmente, e differenze infinitesimali sono impercettibili, la scoperta di cose che appaiono indiscernibili non contraddice la negazione che siano realmente indiscernibili. Ed è per questo che Leibniz osserva tra parentesi (L. 380; N. E. 52; G. v. 51) di avere ragioni a priori per la sua opinione.

⁽⁶⁾ Cfr. N. E. 712: «*Tutte le diverse classi di esseri, la cui unione forma l'universo, sono nelle idee di Dio, che conosce distintamente le loro gradazioni essenziali, solo come tante ordinate della stessa curva, la cui unione non consente di collocare altre tra di esse, perché ciò indicherebbe disordine e imperfezione.*» [Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Anmerkungen zum zweiten Buche, p. 32.]

Fondamenti della Legge di Continuità

Perché Leibniz ritenesse che le sostanze formino una serie continua, è difficile dire. Per quanto ne so, non offre mai l'ombra di una ragione, se non che un tale mondo gli sembra più piacevole di uno con lacune. Non posso fare a meno di pensare, tuttavia, che la continuità spaziale fosse connessa a questa forma di continuità. Vedremo in seguito che ogni monade rispecchia il mondo da un certo punto di vista, e che questo punto di vista è spesso considerato un punto spaziale. Di conseguenza, punti spaziali vicini dovrebbero fornire punti di vista infinitesimalmente diversi, e quindi, poiché il rispecchiamento dell'universo costituisce l'intera percezione di una monade, punti vicini nello spazio dovrebbero essere occupati da monadi infinitesimalmente diverse.⁽⁷⁾ Ci sono molte obiezioni a questa interpretazione, che emergeranno quando affronteremo la relazione delle monadi con lo spazio. Ma allora apparirà anche, credo, che queste obiezioni si applicano all'intera teoria delle monadi, e non possono quindi provare che le confusioni coinvolte

nella suddetta interpretazione della continuità delle forme non fossero effettivamente presenti nella mente di Leibniz.

⁽⁷⁾ Cfr. G. iv. 439.

Possibilità e compossibilità

La continuità delle forme non afferma che tutte le forme possibili siano attuali. Al contrario, è di vitale importanza per il sistema di Leibniz sostenere che il possibile è più ampio dell'attuale. Le cose sono possibili quando non sono autocontraddittorie; due o più cose sono compossibili quando appartengono a uno stesso mondo possibile, cioè quando possono coesistere. Tutti i mondi possibili hanno leggi generali, analoghe alle leggi del moto; ciò che queste leggi sono è contingente, ma che esistano tali leggi è necessario (G. ii. 51; cfr. anche G. ii. 41). Quindi due o più cose che non possono essere ricondotte a uno stesso insieme di leggi generali non sono compossibili. E lo stesso vale per le specie. Sebbene le specie attuali formino una serie continua, ci sono altre specie possibili al di fuori della serie attuale, e queste, sebbene possibili, non sono compossibili con quelle esistenti. Non tutte le specie possibili, dice Leibniz, sono compossibili, per cui alcune specie non possono esistere. Ci sono necessariamente specie che non sono mai esistite e non esisteranno mai, non essendo compatibili con la serie che Dio ha scelto. Non c'è lacuna nell'ordine della natura, ma nessun ordine singolo contiene tutte le specie possibili (N. E. 334; G. v. 286).

La questione della possibilità e compossibilità è importante nella filosofia di Leibniz, poiché la sua soluzione al problema del male vi si fonda. Può essere utile, quindi, esaminare il significato di compossibilità con maggiore dettaglio.

Secondo Leibniz, esistono un numero infinito di mondi possibili, cioè mondi internamente privi di autocontraddizione. Questi mondi concordano tutti in certi aspetti—cioè per quanto riguarda le verità eterne—mentre differiscono in altri. La nozione di un esistente è *possibile* quando non implica contraddizione. Ogni tale nozione fa parte della nozione di *qualche* mondo possibile. Quando più nozioni di possibili esistenti fanno parte della nozione di uno stesso mondo possibile, sono compossibili, poiché in tal caso possono tutte esistere (cfr. G. III. 573). Quando non sono compossibili, allora, sebbene ciascuna separatamente sia possibile, la loro coesistenza non è possibile.

Il significato di compossibilità è così sufficientemente chiaro. Ma rimane una difficoltà per quanto riguarda la sua applicazione. Poiché abbiamo visto che nessun due predici contingenți di una sostanza, secondo Leibniz, sono necessariamente connessi. Ciascuno è necessariamente connesso alla nozione della sostanza, nel senso che, data quella sostanza, ogni predicato ne consegue. Ma ogni predicato contingente separato potrebbe anche essere appartenuto a una sostanza diversa, e quindi nessuna coppia di tali predici è necessariamente connessa tra loro. Così sembrerebbe che qualsiasi collezione di possibili esistenti debba essere compossibile, poiché la loro coesistenza non può essere autocontraddittoria (cfr. *supra*, pp. 19, 20).

Leibniz elude questa difficoltà mediante la necessità di una *qualche* ragione sufficiente dell'intera serie. Sebbene questa o quella ragione sufficiente sia contingente, deve esserci una ragione sufficiente, e la mancanza di essa condanna molte serie di esistenti come metafisicamente impossibili. «*C'erano,*» dice, «*un'infinità di modi possibili di creare il mondo, secondo i diversi disegni che Dio avrebbe potuto formare, e ogni mondo possibile dipende da certi disegni o fini principali propri di Dio, cioè certi decreti primitivi liberi (concettualizzati sub ratione possibilitatis), o leggi dell'ordine generale di questo universo possibile, a cui appartengono, e di cui determinano la nozione, così come le nozioni di tutte le sostanze individuali che devono appartenere a questo stesso Universo*» (G. II. 51).

Questo passaggio prova in modo abbastanza definitivo che tutti i mondi possibili hanno leggi generali, che determinano la connessione dei contingenti proprio come, nel mondo attuale, è determinata dalle leggi del moto e dalla legge per cui gli spiriti liberi perseguono ciò che sembra loro migliore.⁽⁸⁾ E senza la necessità di *qualche* legge generale, due qualsiasi possibili sarebbero compossibili, poiché non possono contraddirsi a vicenda. I possibili cessano di essere compossibili solo quando non c'è alcuna legge generale a cui entrambi si conformino. Ciò che è chiamato il «*regno della legge*» è, nella filosofia di Leibniz, metafisicamente necessario, sebbene le leggi effettive siano contingenti. Se questo non è compreso, la compossibilità deve rimanere incomprensibile.

⁽⁸⁾ Questo è un punto su cui, secondo Lotze, Leibniz non si è mai pronunciato. (*Metafisica*, Libro I. Cap. V. § 67.)

Proprietà comuni a tutti i mondi possibili

A questo punto, per chiarezza, può essere utile enumerare i principali aspetti in cui tutti i mondi possibili concordano e gli aspetti in cui altri mondi possibili potrebbero differire dal mondo attuale. A tal fine, poiché Leibniz stesso non è molto esplicito, dobbiamo considerare quali proposizioni sono necessarie e quali contingenti. Per ora mi accontenterò di esporre opinioni; le prove saranno fornite dove le varie questioni coinvolte saranno trattate in dettaglio.

In primo luogo, Dio era libero di non creare alcuno dei mondi possibili. Quindi anche ciò che esiste in tutti loro non esiste necessariamente. Ciò si applica specialmente a spazio, tempo e movimento. Questi sono necessari per quanto riguarda le loro proprietà, cioè per quanto riguarda le proposizioni della Geometria e della Cinematica, ma non per quanto riguarda la loro esistenza. Dio non avrebbe potuto creare un mondo in cui spazio e tempo fossero diversi da quelli del mondo attuale, e il tempo, almeno, farebbe parte di ogni mondo possibile, mentre spazio e movimento farebbero parte di *qualsiasi* mondo in cui esistessero molte sostanze. Tutti i mondi possibili, inoltre, consistono di monadi, cioè di sostanze individuali dotate di attività; e in tutti i mondi possibili vi sono leggi causali generali. Ma la pluralità delle sostanze non è necessaria; sarebbe stato possibile per Dio creare una sola monade, e questa avrebbe potuto essere una qualsiasi delle monadi effettivamente create. Tutto ciò che è coinvolto nella percezione e nell'armonia prestabilita, compresa l'esistenza di altre sostanze, è contingente. Sembra persino che una selezione casuale tra le monadi attuali darebbe luogo a un mondo possibile.⁽⁹⁾ Ma i mondi possono differire da quello attuale non solo per numero e quantità, ma per qualità. Altri mondi potrebbero avere altre leggi del movimento, e potrebbero, se non mi sbaglio, contenere

sostanze libere che non sceglierebbero sempre ciò che apparentemente è migliore. Ogni legge causale, infatti (sebbene non la Causalità stessa), avrebbe potuto essere diversa.

⁽⁹⁾ Ciò risulta non solo dalla reciproca indipendenza delle monadi, ma anche da una discussione con Des Bosses riguardante i giorni successivi della creazione nella Genesi: *ad es.* G. ii. 368, 370.

Questi sembrano essere i punti principali riguardanti gli altri mondi possibili. Tenendoli a mente, otteniamo una sorta di gerarchia tra i principi di Leibniz, poiché vengono successivamente specializzati dall'avvicinamento al mondo attuale. Le incongruenze nella sua dottrina logica della possibilità saranno meglio rimandate fino a quando arriveremo alle prove dell'esistenza di Dio.

I tre tipi di necessità

In relazione alla possibilità e alla compossibilità, Leibniz distingue diverse specie di necessità. Vi è innanzitutto la necessità metafisica o geometrica, che sola è propriamente chiamata necessità. Questa è il tipo che abbiamo discusso finora, in cui l'opposto è autocontraddittorio. Vi è poi la necessità ipotetica, in cui una conseguenza segue con necessità metafisica da una premessa contingente. Così i movimenti della materia hanno necessità ipotetica, poiché sono conseguenze necessarie delle leggi del movimento, mentre queste sono esse stesse contingenti. Vi è infine la necessità morale, che è la necessità con cui Dio e gli angeli e il saggio perfetto scelgono il bene. Le azioni degli spiriti liberi occupano un posto peculiare rispetto alla necessità. Non solo i loro stati, in quanto risultati di stati precedenti, hanno solo necessità ipotetica, ma la conseguenza stessa ha solo necessità ipotetica, poiché coinvolge una legge psicologica che gli spiriti non sono costretti a obbedire, sebbene le obbediscano sempre.⁽¹⁰⁾ Le difficoltà di questa concezione saranno discusse quando affronteremo il problema della Libertà e Determinazione. Per ora, è tempo di lasciare le discussioni logiche in cui siamo stati impegnati e procedere alla Filosofia della Materia, dalla quale, con l'aiuto della logica che ora conosciamo, Leibniz dedusse la dottrina con cui solitamente iniziano le esposizioni, cioè la dottrina delle monadi.

⁽¹⁰⁾ Cfr. D. 170, 171; G. III. 400, 401.

Capitolo VI

Perché Leibniz Credette in un Mondo Esterno?

Leibniz accettò la materia come dato

Passo ora a un ordine di idee completamente nuovo. Da questioni di Logica—la natura delle proposizioni, la definizione di sostanza, come le sostanze debbano differire se ve ne sono molte—da queste questioni passo a questioni riguardanti il mondo attuale: come può la nozione di sostanza essere applicata nel mondo degli esistenti? Vi è una sostanza o molte? Quali proprietà hanno le sostanze attuali oltre quelle coinvolte nella definizione di sostanza? E come questa nozione serve a spiegare le difficoltà che il mondo attuale presenta al metafisico?

In questo problema, Leibniz, per ragioni apparentemente solo storiche e psicologiche, iniziò con la materia come suo dato. Sembra che, quando abbandonò per la prima volta la scolastica, si sia rivolto a Gassendi e Hobbes, all'atomismo e al materialismo (G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 e L. 300 e D. 72; G. I. 52–4). Che non rimase materialista fu dovuto alle difficoltà che trovò nella concezione ordinaria della materia. Inventò quindi quella che può essere chiamata una teoria spiritualistica o idealistica della materia: ma ciò con cui iniziò la sua teoria era ancora la materia. Di conseguenza, il problema con cui iniziò non era: La materia esiste? Ma, qual è la natura della materia? Sotto questo aspetto, Leibniz, la cui ontologia inizia con la Dinamica, che gradualmente trasforma in psicologia, fu meno filosofico di Vescovo Berkeley.

La domanda: La materia esiste? è quindi una che Leibniz non affrontò mai approfonditamente. Tuttavia, vi sono alcune sue osservazioni su questa questione che possono aiutarci a comprendere la sua posizione.

Due brevi opere sono, a questo riguardo, particolarmente importanti. La prima di queste è una lettera a Foucher, scritta intorno al 1676, nove o dieci anni prima che Leibniz completasse la sua filosofia (G. i. 369–374). La seconda è un articolo senza data, intitolato «*Sul metodo di distinguere i fenomeni reali da quelli immaginari*» (G. vii. 319–322; N. E. 717–720). Sebbene osservazioni sparse nei suoi scritti successivi sembrino concordare con questi due articoli, non trovo nulla di datato, dopo il completamento della sua filosofia, in cui l'esistenza della materia sia discussa seriamente, e sembra almeno possibile che Leibniz sia stato portato a metterne in dubbio l'esistenza dalle difficoltà del continuo, che, a suo parere, la dottrina delle monadi risolve completamente e soddisfacientemente. Questa visione è supportata dal resoconto stesso di Leibniz sull'origine delle sue opinioni nel *Système Nouveau*:⁽¹⁾ «Inizialmente, quando mi liberai dal giogo di Aristotele, mi rivolsi al vuoto e agli atomi, poiché questa è la visione che più soddisfa l'immaginazione. Ma superato ciò, percepii, dopo molta meditazione, che è impossibile trovare i principi di una vera unità nella sola materia, o in ciò che è solo passivo, poiché non è altro che una collezione o aggregazione di parti ad infinitum. Ora, una molteplicità può derivare la sua realtà solo da unità genuine, che provengono altrove e sono del tutto diverse dai punti matematici, che sono solo estremità dell'esteso e modificazioni, delle

quali è certo che il continuo non può essere composto. Di conseguenza, per trovare queste vere unità, fui costretto a ricorrere a un punto reale e animato,» ecc. Sembra che siano trascorsi molti anni tra la scoperta di Leibniz che la mera materia implicava le insolubili difficoltà del continuo, e la sua invenzione delle monadi come vere unità mediante le quali il continuo veniva reso discreto.⁽¹⁾ Questa teoria, in ogni caso, spiega sia le sue opinioni, sia il suo modo di esposizione, molto meglio di qualsiasi altra teoria a mia conoscenza. Ma è tempo di esaminare le parole effettive di Leibniz.

⁽¹⁾ L. 300; D. 72; G. iv. 478; cfr. anche *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2].

⁽²⁾ Vedi Capitolo IX.

L'esistenza del mondo esterno ha solo "certezza morale"

Leibniz non distingue chiaramente due questioni totalmente differenti, ovvero: ① perché ammettere un mondo oltre noi stessi? ② ammesso un tale mondo, come distinguere le percezioni vere dalle allucinazioni? Quest'ultima, come indica il titolo, è la questione principale discussa nel documento senza data sopra citato. Non si tratta di una questione fondamentale, e Leibniz la risolve nel modo consueto: la coerenza reciproca e il successo nella previsione, afferma, sono i migliori test. Prosegue tuttavia con un'osservazione radicalmente non filosofica sulla prima questione. «*Anche se si dicesse che tutta questa vita non è altro che un sogno, e il mondo visibile nient'altro che un fantasma, chiamerei questo sogno o fantasma abbastanza reale, se, usando bene la ragione, non ne fossimo mai ingannati*» (N. E. 718–9; G. vii. 320). In questo passaggio, la natura indebitamente pratica dell'interesse di Leibniz per la filosofia appare molto chiaramente. Egli confessa, sia qui che in molti altri passaggi, che non esiste una «*dimostrazione esatta*» che gli oggetti dei sensi siano fuori di noi, e che l'esistenza del mondo esterno ha solo certezza morale.⁽³⁾ Per ottenere anche solo questo, richiede innanzitutto l'esistenza di Dio, che ha certezza assoluta. Dice, ad esempio: «*Che esista una sola sostanza*» (sembra intendere sostanza *creata*) «*è tra quelle cose che non sono conformi alla saggezza divina, e quindi non accadono, sebbene potrebbero accadere*» (G. ii. 307). E in un passaggio giovanile (G. i. 372–3, ca. 1676), suggerisce addirittura la filosofia di Berkeley. Tutto ciò che sappiamo con certezza, afferma, è che le nostre apparenze sono connesse *inter se*, e che devono avere una causa costante esterna a noi; ma non c'è modo di provare che questa causa sia diversa da Dio. Eppure, sebbene sembri non aver mai trovato argomenti contro questa ammissione, dimenticò a tal punto i suoi dubbi giovanili irrisolti che, quando apparve la filosofia di Berkeley, Leibniz non ebbe una buona parola per essa. «*L'uomo in Irlanda,*» scrive, «*che contesta la realtà dei corpi, sembra non fornire ragioni adeguate, né spiegarsi sufficientemente. Sospetto che sia uno di quella classe di uomini che desiderano essere conosciuti per i loro paradossi*» (G. ii. 492).

⁽³⁾ N. E. 318, 422, 719; G. v. 275, 355–6; vii. 320–321; i. 373; ii. 378, 502.

Se si dovessero trovare argomenti per l'esistenza della materia in Leibniz, dipenderebbero evidentemente dall'esistenza di Dio, attraverso la quale il solipsismo è distrutto. L'argomento cartesiano, tuttavia, che si basa sull'affermazione che, se non ci fosse materia, Dio sarebbe un ingannatore, è decisamente respinto da Leibniz. «*L'argomento con cui Des Cartes cerca di dimostrare l'esistenza delle cose materiali è debole. Sarebbe stato meglio quindi non tentare*» (D. 58; G. iv, 366). Dio

potrebbe, dice, avere ottime ragioni per ingannarci, e, in ogni caso, l'inganno potrebbe essere annullato dalla nostra stessa ragione (D. 58; G. iv. 367; i. 373; v. 275; N. E. p. 318).

Esiste, è vero, una sorta di argomento panteistico, secondo il quale la nostra visione del mondo è parte della visione di Dio, e quindi ha la stessa verità che appartiene alle percezioni divine. «*Dio... considera tutti gli aspetti del mondo,*» dice Leibniz, «*in tutti i modi possibili...; il risultato di ciascuna visione, come se vista da un certo luogo, è una sostanza che esprime l'universo da questo punto di vista, se Dio ritiene opportuno rendere efficace il suo pensiero e produrre questa sostanza. E poiché la visione di Dio è sempre veritiera, anche le nostre percezioni lo sono; ma sono i nostri giudizi, che vengono da noi, a ingannarci*» (G. iv. 439). Questo intero passaggio, tuttavia, è un esempio così estremo delle tendenze panteistiche di Leibniz, da essere appena coerente con il suo solito monadismo. Difficilmente, quindi, può aver fatto molto affidamento su un tale argomento.

L'unico altro argomento positivo non è migliore di quello comunamente addotto per la vita su altri pianeti. «*Giudichiamo con la massima probabilità,*» afferma, «*che non esistiamo soli, non solo per il principio della Divina Saggezza, ma anche per quel principio comune che inculco sempre, che nulla accade senza una ragione, né appare una ragione per cui noi soli dovremmo essere preferiti a tanti altri possibili*» (G. ii. 502). ⁽⁴⁾

⁽⁴⁾ Cf. G. ii. 516.

Il fondamento su cui Leibniz sembra aver fatto affidamento principalmente, in questa questione, è lo stesso che lo portò a negare il vuoto, ovvero che più esistenza c'è, meglio è (cf. D. 102, 103; L. 340, 341; G. vii. 303, 304). Questo è il principio di perfezione metafisica, che discuterò in connessione con la sua Etica. Condusse Leibniz a pensare che debbano esserci quante più monadi possibile, e che quindi debba esserci un'infinità di sostanze oltre a se stesso. ⁽⁵⁾ Ma storicamente e psicologicamente, credo, Leibniz iniziò con la materia e lo spazio in uno spirito puramente di buon senso. La ragione per cui sorge un problema per lui è che, attraverso la critica di queste nozioni, le trasformò in qualcosa di completamente diverso, ovvero sostanze inestese e le loro percezioni. Ma giunto alla soggettività dello spazio, non confinò la conoscenza all'esperienza, come fece Kant, né rese tutta la conoscenza *a priori* una vera autocoscienza. Non percepì che la negazione della realtà dello spazio ci costringe ad ammettere che conosciamo solo fenomeni, cioè apparenze per le nostre menti. Che Kant potesse assumere persino una cosa-in-sé inconoscibile fu dovuto solo alla sua estensione della causa (o fondamento) oltre l'esperienza, considerando qualcosa al di fuori di noi come fonte delle nostre percezioni. Ciò, che era un'incoerenza in Kant, sarebbe stata una pura impossibilità per Leibniz, poiché riteneva che le percezioni fossero interamente dovute a noi stessi, e in nessun senso causate dagli oggetti percepiti. I fondamenti ordinari per assumere un mondo esterno furono così distrutti da Leibniz, e non riesco a scoprire che qualcosa di molto solido sia stato messo al loro posto.

⁽⁵⁾ Cf. L. 323; D. 86; G. iv. 495: «*Mi si chiede da dove venga che Dio non ritenga sufficiente produrre tutti i pensieri e le modificazioni dell'anima, senza questi corpi inutili, che l'anima, si dice, non può né muovere né conoscere. La risposta è semplice. È che era volontà di Dio che ci fossero più sostanze piuttosto che meno, e ritenne giusto che queste modificazioni corrispondessero a qualcosa di esterno.*

L'esistenza di altre sostanze, oltre a Dio e noi stessi, è quindi solo probabile: ha solo certezza morale. Questa osservazione si applica, di conseguenza, a tutte le proposizioni esistenziali derivate dalla teoria della materia, cioè a tutta la dottrina delle monadi, per quanto questa affermi l'esistenza effettiva di molte monadi. È un peccato che Leibniz non abbia dedicato più attenzione a questa fondamentale questione, che non si sia fatto critico piuttosto che commentatore del buon senso. Se lo avesse fatto, avrebbe potuto inventare una teoria dello spazio più soddisfacente di quella che, pur basandosi su un'assunzione di buon senso della sua realtà, arriva, su quella stessa base, a una negazione completa di quella realtà. Ho messo in luce questo presupposto ora, poiché i capitoli seguenti, con Leibniz, partiranno da una credenza di buon senso nella realtà della materia.

Capitolo VII

La Filosofia della Materia

(a) Come Risultato dei Principi della Dinamica

L'affidabilità generale della percezione è una premessa della filosofia di Leibniz

La parola *materia* è, in filosofia, il nome di un problema. Assumendo che, nella percezione, siamo certi dell'esistenza di qualcosa oltre noi stessi—un'assunzione che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, Leibniz fece su basi molto inadeguate—sorge inevitabilmente la domanda: di quale natura è questo qualcosa esterno a noi? Nella misura in cui appare spaziale, lo chiamiamo *materia* (cf. G. iv. 106). Il nostro problema è, quindi, cos'è la *materia*? come dobbiamo concepire ciò che, nella percezione, appare come spaziale e diverso da noi? Fu il tentativo di rispondere a questa domanda, sulla base della logica che abbiamo già esaminato, che portò Leibniz alla dottrina delle monadi. In questo e nei tre capitoli successivi, cercherò di seguire lo stesso percorso di Leibniz. Inserirò critiche dove sembrano necessarie, ma la critica principale alla procedura di Leibniz è che non ha mai esaminato il suo punto di partenza, l'assunzione, cioè che ci sia qualcosa oltre noi stessi da percepire. L'affidabilità generale della percezione è un presupposto della filosofia di Leibniz, ma un presupposto difettoso, anche se vero, poiché si possono addurre argomenti pro o contro.

Vari significati di *materia* e *corpo*

Prima di entrare nei dettagli della teoria della dinamica di Leibniz, devo avvertire i lettori che egli usa le parole *materia* e *corpo* in almeno cinque sensi diversi. Questi non sono confusi nel suo pensiero e sono spesso distinti nei suoi scritti. Tuttavia, le parole sono spesso impiegate senza alcuna indicazione, se non ciò che fornisce il contesto, riguardo al significato da attribuire loro, e questo aumenta notevolmente la difficoltà di comprendere la teoria della *materia* di Leibniz. Di questi cinque sensi, due sono anteriori alla teoria delle monadi e tre sono successivi. Esiste, innanzitutto, la distinzione tra *materia primaria* e *secondaria*; e questa distinzione è una cosa nella dinamica e un'altra nella teoria delle monadi. Abbiamo così quattro significati di *materia*. Oltre a questi, c'è il *corpo* organico di una monade, che consiste in altre monadi a essa subordinate. L'obiettivo della teoria di Leibniz è trasformare la *materia primaria* e *secondaria* così come si presentano nella dinamica, nella *materia primaria* e *secondaria* così come si presentano nella teoria delle monadi. Contemporaneamente, poiché la prima coppia sono dati e la seconda coppia sono risultati, è importante distinguere, e la correttezza di Leibniz può essere verificata esaminando in che misura la sua critica della *materia dinamica* giustifichi la trasformazione.

I cinque significati, dunque, per essere precisi, sono i seguenti.

1. C'è la *materia primaria* come ciò che, secondo Leibniz, è presupposto dall'estensione. L'estensione, come vedremo nel prossimo capitolo, è da lui considerata come mera ripetizione. Ciò che è ripetuto, preso per sé, è la *materia prima*. Questa è puramente passiva.
2. C'è la *materia secondaria* così come si presenta nella dinamica, cioè materia dotata di forza. La spiegazione ulteriore di questi due significati occuperà il resto di questo capitolo.
3. C'è la materia primaria come elemento nella natura di ogni monade creata. In questo senso, è equivalente alla passività, o confusione della percezione.
4. C'è la materia secondaria come aggregato di monadi, o *massa*: questo è un mero aggregato con solo un'unità accidentale.
5. C'è il corpo organico di una monade, cioè la collezione di monadi che essa domina e a cui conferisce un'unità più che accidentale (G. ii. 252; N.E. p. 722 e G. vii. 501).

La trasformazione della prima coppia di significati nella seconda coppia costituisce la prova della dottrina delle monadi e occuperà i prossimi tre capitoli. Il secondo e il quarto senso sono spesso chiamati *massa* o *corpo*, il quinto con la monade dominante è spesso chiamato *sostanza corporea*; senza la monade dominante, è chiamato il corpo organico, o semplicemente il corpo, della monade dominante. Ma c'è poca regolarità nell'uso di Leibniz di tutte queste parole, e il significato deve generalmente essere dedotto dal contesto.

Relazione tra Dinamica Leibniziana e Cartesiana

La teoria della dinamica di Leibniz fu concepita in opposizione consapevole a Cartesio. Cartesio sosteneva che l'essenza della materia è l'estensione, che la quantità di moto nell'universo è costante e che la *forza* è proporzionale alla quantità di moto. Leibniz, al contrario, dimostrò che l'essenza della materia non è l'estensione, che la quantità totale di moto non è costante, ma che, ciò che Cartesio non sapeva, la quantità di moto in una data direzione è costante. Credette anche di aver dimostrato che la dinamica richiedesse, come nozione ultima, il concetto di *forza*, che identificò con l'attività essenziale alla sostanza. Cartesio e i cartesiani misuravano la forza con la quantità di moto, dalla quale sembravano averla appena distinta. Leibniz, al contrario, credendo che la forza fosse un'entità ultima e ritenendo assiomatico che la sua quantità debba essere costante, introdusse una misura diversa di essa, per cui diventava proporzionale a quella che oggi è chiamata energia. Su questa questione della vera misura della forza sorse una famosa controversia, che si distinse per il fatto che divise Voltaire e la Marchesa du Châtelet, e che costituì l'argomento della prima opera pubblicata di Kant.⁽¹⁾ Questa controversia sembra ai matematici moderni una mera logomachia. A Leibniz e ai suoi contemporanei sembrò qualcosa di più, perché la forza era supposta essere un'entità ultima, e una la cui quantità, come quella della massa, deve essere costante.

⁽¹⁾ *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747. Ed. Hart. Vol. I.

L'essenza della materia non è l'estensione

Che l'essenza della materia non sia l'estensione, è una proposizione su cui Leibniz ama soffermarsi. Sembra che abbia scoperto questa proposizione almeno già nel 1672,⁽²⁾ per cui probabilmente fu una delle fonti delle sue innovazioni. La dimostrazione della proposizione è tanto accurata quanto possibile. Essa è derivata ① dalla natura dell'estensione, ② dalla natura dell'esteso, o *materia prima*, ③ dal fatto che anche la *materia prima*, sebbene non sia mera estensione, è un'astrazione, che richiede di essere integrata dalla *forza* o *attività*. L'argomento dalla natura dell'estensione, con le sue conseguenze, lo lascio per il prossimo capitolo; gli altri due argomenti devono essere dati ora. Cominciamo con la definizione di *materia prima* così come si presenta nella dinamica.

⁽²⁾ Ciò risulta *ad esempio* dal fatto che afferma di avere prove geometriche dell'esistenza del vuoto (G. I. 58). Che Leibniz fosse consapevole del fatto che il vuoto sia incompatibile con la visione che l'essenza della materia sia l'estensione, appare anche da G. I. 321. Ancora, in una lettera a Antoine Arnauld, scritta probabilmente alla fine del 1671 o all'inizio del 1672, Leibniz dice (G. I. 72) di aver dimostrato, tra l'altro, «*che l'essenza del corpo non consiste nell'estensione, poiché lo spazio vuoto deve essere diverso dal corpo, e tuttavia è anche esteso*»; inoltre «*che l'essenza del corpo consiste piuttosto nel moto.*» Cfr. G. iv. 106 (1669): «*La definizione di un corpo è che esiste nello spazio.*» Anche Ib. 171 (1670). Vedi Selver, *Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre*, p. 49. Leibniz sembra essere stato condotto a questa scoperta dalla ricerca di una teoria filosofica dell'Eucaristia. La dottrina cartesiana, che l'essenza della materia sia l'estensione, fu da lui ritenuta incompatibile sia con la transustanziazione che con la consustanziazione. Vedi Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Vol. I. p. 77.

Significato di *materia prima* nella Dinamica di Leibniz

Materia prima è definita da ciò che Leibniz chiama *resistenza*. Questa, egli afferma, non consiste nell'estensione, ma è il principio dell'estensione (G. ii. 306), cioè la qualità in virtù della quale i corpi occupano luoghi. La resistenza, a sua volta, coinvolge due proprietà distinte: l'impenetrabilità o antitipia, e la resistenza (in senso stretto) o inerzia (G. ii. 171).⁽³⁾ Queste due proprietà della *materia prima* potrebbero essere definite come (1) la proprietà dei corpi in virtù della quale essi sono in luoghi specifici (G. vii. 328), (2) la proprietà in virtù della quale resistono a qualsiasi sforzo di cambiarli di luogo. La *forza passiva*, dice Leibniz, è una resistenza per cui un corpo si oppone non solo alla penetrazione, ma anche al movimento, cosicché un altro corpo non può prendere il posto del primo a meno che questo non ceda, e non cede senza rallentare l'altro. Vi sono dunque due resistenze o masse: impenetrabilità e inerzia. Queste sono uniformi ovunque e quindi proporzionali all'estensione (G. iv. 395; G. M. vi. 100 e N. E. p. 701). L'inerzia è definita come *forza passiva*, un'espressione alquanto complessa che risulterà equivalente a ciò che, nella teoria delle monadi, è chiamata semplicemente passività. Leibniz afferma (ib.): «*Ancora, τὸ δυναμικόν ο potenza nel corpo è duplice: passiva e attiva. La forza passiva propriamente costituisce la materia o massa, quella attiva costituisce ἐντελέχεια o forma. La forza passiva è quella stessa resistenza per cui il corpo si oppone non solo alla penetrazione, ma anche al movimento.*» E la *forza passiva*, come vedremo anche per quella attiva, «*è duplice: primitiva o derivata. E infatti la forza primitiva di resistere o durare costituisce proprio ciò che nelle scuole è chiamato materia prima, correttamente interpretato, per cui accade che il corpo non sia penetrato da altro corpo, ma gli formi ostacolo, ed è dotato anche d'una certa pigrizia, per così dire, cioè ripugnanza al moto, e non si lascia mettere in movimento se non dalla forza in qualche modo spezzata del corpo attivo. Da ciò poi la forza derivata di resistere si manifesta variamente nella materia secondaria*» (N. E. pp. 672–3; G. M. vi. 236). La resistenza, dice Leibniz, non è solo il non cambiare senza causa, ma è avere una forza e

un'inclinazione a mantenere lo stato attuale e opporsi alla causa del cambiamento. Così nell'urto (che ha sempre in mente nella discussione matematica su *materia prima*), quando un corpo è in quiete, il corpo che urta perde parte della sua velocità per mettere in moto l'altro, e l'altro, una volta messo in moto, si muove più lentamente del primo.⁽⁴⁾ La resistenza in questo senso, egli asserisce, non è metafisicamente necessaria (G. ii. 170).

⁽³⁾ L'uso di "resistenza" in due sensi, (1) come essenza completa della *materia prima*, (2) come sola inerzia, è molto fastidioso e confonde enormemente l'esposizione di Leibniz.

⁽⁴⁾ Vedi L. 352–3; N. E. 678; G. M. vi. 240.

Come parte di un'attuale teoria della dinamica, l'analisi sopra esposta è antiquata. Ma filosoficamente, è facile capire cosa si intenda per i due elementi della *materia prima*. Non solo è impossibile che un corpo prenda il posto occupato da un altro, a meno che quest'ultimo non ceda e si sposti in un nuovo luogo, ma parte del moto del primo corpo viene anche assorbita dal secondo, oppure è richiesto uno sforzo per far sì che il secondo corpo abbandoni il suo posto. L'importanza della dottrina risiede, come vedremo in seguito, nella connessione con la *materia prima* di ciascuna monade. Una difficoltà, che ritengo essere una pura incoerenza, è introdotta dall'affermazione che la *materia prima*, come elemento in ogni monade, è metafisicamente necessaria (G. ii. 325). È più coerente con la filosofia di Leibniz, credo, considerare entrambe necessarie piuttosto che contingenti; soprattutto perché la necessità dell'una è dichiarata con molto più enfasi della contingenza dell'altra.

Nessuna delle proprietà della *materia prima* può essere dedotta dalla mera estensione. Che ciò sia vero per l'impenetrabilità, deriva dalla semplice considerazione che il luogo, sebbene esteso, non è impenetrabile (G. III. 453). Per quanto riguarda l'inerzia, Leibniz fa notare che, se i corpi fossero del tutto indifferenti a quiete e moto, un corpo grande potrebbe essere messo in movimento da uno piccolo senza alcuna perdita di velocità, mentre ciò che è realmente conservato è la quantità di moto, che coinvolge la massa. Senza inerzia, avremmo azione senza reazione, e non si potrebbe fare alcuna stima della potenza, poiché qualsiasi cosa potrebbe essere compiuta da qualsiasi cosa (L. 353; N. E. 678; G. M. vi. 241). Dunque, anche se la materia fosse puramente passiva, la teoria di Cartesio, secondo cui l'essenza della materia è l'estensione, sarebbe erronea.

Materia secunda

Ma ciò diventa ancora più evidente quando passiamo alla *materia secunda*, cioè alla materia come attiva e dotata di forza. La dottrina della forza è strettamente connessa con ogni parte della filosofia di Leibniz: con la nozione di verità contingenti,⁽⁵⁾ con la concezione della sostanza come fonte di tutti i suoi predicati,⁽⁶⁾ con la pluralità di serie causali indipendenti (D. 60, 61; G. iv. 369), con la natura psichica di tutte le sostanze,⁽⁷⁾ e con l'intera teoria dell'attività, libertà e determinazione. È un punto centrale nella filosofia di Leibniz, e da lui stesso riconosciuto come tale. La forza è detta precedere l'estensione (N. E. 671; G. M. vi. 235), ed essere il vero fondamento per inferire la pluralità delle sostanze (G. ii. 372). Per quanto la forza coincida con l'attività, l'abbiamo già considerata. Ciò che dobbiamo ora esaminare è il modo in cui Leibniz sviluppò l'idea di forza a partire dalla dinamica.

⁽⁵⁾ «Avete ragione nel giudicare che (la dinamica) è in gran parte il fondamento del mio sistema; poiché è lì che apprendiamo la differenza tra verità la cui necessità è bruta e geometrica, e verità che hanno origine nella convenienza e nelle cause finali» (G. III. 645).

⁽⁶⁾ «Non mi stupisco che troviate difficoltà insormontabili laddove sembrate assumere una cosa così inconcepibile come il passaggio di un accidente da un soggetto all'altro; ma non vedo nulla che ci obblighi a un'assunzione appena meno strana di quella degli scolastici riguardo agli accidenti senza soggetto» (N. E. p. 233, G. v. 208); in risposta alle difficoltà di Locke riguardo all'urto. Cfr. anche D. 124; G. iv. 515: in una serie di urti, «ogni palla, quando respinta da quella successiva che la colpisce, è messa in moto dalla sua propria forza, cioè la sua elasticità.»

⁽⁷⁾ «Vediamo anche che il pensiero, essendo l'azione di una cosa su se stessa, non può avvenire in figure e movimenti, che non possono mai mostrare il principio di una vera azione interna» [G. III. 69]. Un tale principio, tuttavia, si trova nella forza.

Leibniz scoprì la conservazione della quantità di moto e credette di aver scoperto un'altra legge, la conservazione della Vis Viva, entrambe sconosciute a Cartesio (D. 88; L. 327; G. iv. 497). Fu così in grado teoricamente—assumendo che l'urto perfettamente elastico fosse in definitiva l'unica forma di azione dinamica—di determinare completamente il corso di qualsiasi moto, e di confutare, se si ammetteva la validità della sua dinamica, la possibilità, riconosciuta da Cartesio, di un'azione diretta della mente sulla materia. Cartesio aveva supposto che, sebbene la quantità di moto sia costante, la sua *direzione* possa essere alterata da un'azione diretta della mente sugli spiriti animali. Se l'avesse saputo, dice Leibniz, che la quantità di moto in ogni direzione è costante, avrebbe probabilmente scoperto l'armonia prestabilita (D. 164; G. vi. 540); poiché avrebbe visto che un'interazione tra mente e materia è impossibile. Perché non sia stato condotto alle visioni di Geulincx o di Spinoza, che Leibniz non menziona, è molto difficile vedere. Che Leibniz non sia stato condotto all'occasionalismo, o alla teoria di Spinoza secondo cui la mente è l'idea del corpo, fu dovuto alla sua concezione della forza, che lo portò a considerare ogni frammento di materia—o piuttosto ogni insieme delle sostanze reali il cui aspetto è materia—come una fonte indipendente di tutti i suoi propri cambiamenti.

Il concetto di forza e la legge d'inerzia

La necessità della forza è dedotta in vari modi. Gran parte dell'argomentazione—specialmente quando assume la forma di una polemica contro i cartesiani—dipende, come ha sottolineato Wundt,⁽⁸⁾ dall'assioma che la causa deve essere uguale all'effetto. Le due misure della forza danno lo stesso risultato solo nel caso dell'equilibrio, cioè nella statica; e Leibniz attribuisce la persistenza della misura cartesiana al fatto che le persone hanno dedicato un'attenzione eccessiva alla statica a scapito della dinamica (N. E. 675; G. M. vi. 239). Poiché la quantità di moto non è conservata (come Cartesio aveva falsamente assunto), le vere cause ed effetti non possono essere movimenti. Il moto in una data direzione avrebbe potuto essere sostituito, se fossero state impiegate solo considerazioni puramente matematiche. Ma per un'entità fisica ultima, Leibniz desiderava una qualche quantità unica, che avesse una somma costante in qualsiasi sistema indipendente; e credette di averla trovata nella Vis Viva, cioè la massa moltiplicata per il quadrato della velocità. La statica e la dinamica devono essere dedotte dalla legge «che l'effetto totale deve sempre essere equivalente alla sua piena causa.» «Come in geometria e nei numeri,» spiega, «attraverso il principio dell'uguaglianza del tutto a tutte le sue parti, la geometria è sottoposta a un calcolo analitico, così nella meccanica, attraverso l'uguaglianza dell'effetto a tutte le sue cause, o della causa a tutti i suoi effetti, otteniamo certe equazioni, per così dire, e una sorta di algebra meccanica usando questo assioma.»⁽⁹⁾ In una discussione approfondita dei principi della dinamica, sarebbe

necessario esaminare questa presunta legge, ma qui è sufficiente indicarne l'influenza sulle opinioni di Leibniz. Poiché, come egli stesso sembra riconoscere (*Archiv, loc. cit.*), essa appartiene più alla matematica che alla filosofia della materia.⁽¹⁰⁾ Passo quindi ora agli argomenti più strettamente filosofici.

⁽⁸⁾ *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip*, Erlangen, 1866, p. 60 e segg. Molte osservazioni preziose sulla dinamica di Leibniz sono contenute in quest'opera.

⁽⁹⁾ L. 354; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I. p. 576. La stessa massima fu impiegata da Leibniz nella disputa con Spinoza nel 1676 contro le leggi del moto di Cartesio: vedi L. p. 10, e Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, p. lxiv.

⁽¹⁰⁾ Sebbene in una lettera a Bayle ne parli come di un «assioma completamente metafisico» (G. iii. 46).

Mentre Leibniz attraversava dall'Inghilterra all'Olanda, in viaggio per visitare Spinoza, compose un dialogo molto interessante sulle difficoltà derivanti dalla continuità del moto.⁽¹¹⁾ Alla fine di questo dialogo osserva: «*Qui ho considerato la natura del cambiamento e del continuo, per quanto appartengono al moto. Resta da considerare, in primo luogo, il soggetto del moto, affinché appaia a quale di due corpi, che mutano la loro situazione relativa, il moto debba essere ascritto; in secondo luogo, la causa del moto, o forza motrice*» (p. 215). La questione del continuo la lascio per un capitolo successivo; le altre due furono risolte insieme, secondo Leibniz, dalla nozione di forza che egli acquisì in seguito.

⁽¹¹⁾ Vedi *Archiv f. Geschichte der Phil.* I. pp. 211-5.

Che il moto richieda una forza, o un principio di cambiamento, nel corpo in movimento, fu dedotto da Leibniz in parte da ragioni metafisiche astratte, in parte dalla relatività del moto, e in parte dalla cosiddetta legge d'inerzia, cioè la legge per cui ogni corpo persiste in qualsiasi moto che abbia acquisito, salvo nella misura in cui sia ostacolato da cause esterne. Inizierò con l'ultimo di questi argomenti.

La legge d'inerzia afferma, da un lato, che un corpo non inizierà da sé un moto, ma, d'altro lato, «*il corpo conserva da sé l'impeto che ha una volta acquisito, ed è costante nella sua leggerezza, o ha uno sforzo per perseverare in quella stessa serie di cambiamenti che ha intrapreso*» (D. 120; G. iv. 511). Un corpo in movimento non è solo successivamente in luoghi diversi, ma è in ogni momento in uno stato di moto; ha velocità e differisce, nel suo stato, da un corpo in quiete (D. 122; G. IV. 513). Ma ciò implica un certo sforzo per cambiare luogo, da cui lo stato successivo segue da sé dal presente. Altrimenti, nel presente, e quindi in ogni momento, un corpo in movimento non differirebbe in nulla da uno in quiete (*ibid.*). Questo argomento è valido, credo, contro coloro che, come Clerk Maxwell (*Matter and Motion*, Art. XLI.), cercano di rappresentare la Prima Legge di Newton come una verità autoevidente. Leibniz riconosce che, in un moto rettilineo uniforme, un corpo subisce una serie di cambiamenti, sebbene la sua velocità sia invariata. Egli deduce che, poiché questa serie di cambiamenti è possibile senza influenze esterne, ogni corpo deve contenere in sé un principio di cambiamento, cioè forza o attività, per mezzo del quale si dà un significato a uno stato di cambiamento. Ma ciò coinvolge la continuità del cambiamento, riguardo alla quale ci troviamo di fronte a quelle stesse difficoltà che, per quanto riguarda lo spazio, erano uno scopo principale della dottrina delle monadi. Di conseguenza, in altri luoghi, quando Leibniz pensa alle difficoltà del continuo, sostiene che ogni cambiamento è discreto, arrivando persino ad affermare che il

moto è una continua transcrezione.⁽¹²⁾ Questo è un esempio dell'incertezza in cui, come vedremo nei prossimi due capitoli, Leibniz fu condotto dal suo rifiuto di ammettere l'antinomia della divisione infinita.

⁽¹²⁾ G. II. 279. Cfr. il dialogo citato sopra, *Archiv*, Vol. I. p. 212 e segg.

Forza e moto assoluto

L'argomento dinamico più importante a favore della forza è connesso alla relatività del moto. Su questo punto, le opinioni di Leibniz presentano un'indicazione di circolo vizioso. Talvolta sembra argomentare che, poiché la forza è qualcosa di reale, deve avere un soggetto ed essere un attributo, non una mera relazione; da cui segue che, in un cambiamento di situazione relativa, la causa del cambiamento può essere ripartita tra i corpi, dando così un senso al moto assoluto (*ad es.* G. M. II. 184). Ma altre volte sostiene che un qualche cambiamento reale, non meramente relativo, deve sottostare al moto, e può essere ottenuto solo per mezzo della forza (*ad es.* D. 60, 61; G. iv. 369). Questo argomento è interessante, sia per la sua differenza dagli argomenti analoghi con cui Newton dimostrò la necessità dello spazio assoluto, sia per il fatto che la dinamica, al giorno d'oggi, è ancora incapace di riconciliare la relatività del moto con l'assolutezza della forza.

⁽¹³⁾ In ogni moto, dice Leibniz, il moto *per sé* dà un mero cambiamento di situazione relativa, ed è impossibile dire quale corpo si sia mosso, o se entrambi si siano mossi. Per poter dire ciò, dobbiamo sapere in quale risieda la causa del cambiamento di situazione relativa. Questa causa la chiamiamo forza (*ibid.*). «*Quando un tempo,*» dice, «*consideravo lo spazio come un luogo reale immobile, dotato di sola estensione, ero stato in grado di definire il moto assoluto come cambiamento di questo spazio reale. Ma gradualmente cominciai a dubitare che in natura esista un'entità chiamata spazio; da cui seguì che un dubbio potesse sorgere sul moto assoluto. . . . Sembrò seguire che ciò che è reale e assoluto nel moto non consiste in ciò che è puramente matematico, come il cambiamento di vicinato o situazione, ma nella forza motrice stessa; e se non c'è questa, allora non c'è moto assoluto e reale. . . . Di conseguenza non trovai altro filo di Arianna per condurmi fuori da questo labirinto che il calcolo delle forze, assumendo questo principio metafisico, che l'effetto totale è sempre uguale alla sua causa completa*» (L. 353; *Archiv*, I. p. 580).

⁽¹³⁾ Non posso qui intraprendere di dare la prova di questa affermazione. Essa dipende dal fatto che, se le leggi del moto devono applicarsi, il moto deve essere riferito non a qualsiasi sistema di assi, ma a quelli che sono stati chiamati assi cinetici, cioè assi che non hanno accelerazione assoluta. Vedi Newton, *Principia*, Scolio all'ottava definizione. Confronta, in Clerk Maxwell, *Matter and Motion*, Arts. xviii, cv.

Su questo punto, ritengo che la posizione di Leibniz, a differenza di quella di Newton, sia piena di confusione. Da un lato, lo spazio è interamente relazionale; quindi il movimento non è un cambiamento di posizione assoluta, ma solo un cambiamento di situazione relativa. Un cambiamento di situazione relativa è necessariamente reciproco, e così Leibniz è condotto all'uguaglianza di azione e reazione (N. E. 689; G. M. vi. 251–2). Ma per dare un significato all'azione, deve dimenticare la relatività del movimento, e di conseguenza eliminare la necessità di una reazione uguale. Lui e Huygens concordano, contro Newton, che i fenomeni del moto circolare non forniscono più indicazioni sul moto assoluto di quelli del moto rettilineo, sebbene

Huygens abbia l'onestà di confessare di non aver esaminato le basi di Newton (G. M. ii. 177, 184–5, 192). L'ipotesi copernicana, afferma Leibniz, anticipando Mach, è più semplice, non più vera, dell'altra (N. E. 685; G. M. vi. 248). Tuttavia sostiene che, per mezzo della forza, si possa dare un senso all'affermazione che, in un cambiamento di situazione relativa, un corpo si sia mosso e non l'altro. «*Per quanto riguarda la differenza tra moto assoluto e relativo,*» dice, «*penso che se il movimento, o piuttosto la forza motrice dei corpi, è qualcosa di reale, come sembra si debba riconoscere, è necessario che abbia un soggetto. Conordo che i fenomeni non possano fornire a noi (o persino agli angeli) una ragione infallibile per determinare il soggetto del movimento o il suo grado; e che ciascuno possa essere concepito separatamente come in quiete. Ma non negherai (credo) che in verità ciascuno abbia un certo grado di movimento, o, se vuoi, di forza; nonostante l'equivalenza delle ipotesi. È vero che ne traggo questa conseguenza, che in natura c'è qualcosa oltre ciò che la Geometria può determinare in essa*» (G. M. ii. 184). Questa, afferma, non è la minore delle sue ragioni per riconoscere la forza. Dice ancora, ancor più esplicitamente: «*Non trovo nulla nell'ottava definizione dei principi matematici della natura, o nello scolio ad essa appartenente [lo scolio in cui Newton spiega la necessità dello spazio assoluto, del tempo e del moto] che provi, o possa provare, la realtà dello spazio in sé. Tuttavia, ammetto che c'è una differenza tra un moto assoluto vero di un corpo e un mero cambiamento relativo di situazione rispetto a un altro corpo*» (D. 269; G. vii. 404). Ma deve essere evidente che, se la posizione è relativa, il moto assoluto è privo di significato. I due non possono assolutamente essere conciliati. Leibniz, come Newton, percepì correttamente che la Dinamica ci richiede di distinguere, in un cambiamento di situazione relativa, la proporzione in cui le accelerazioni sono condivise tra due corpi. Aveva anche ragione nel sostenere che, da un punto di vista geometrico o cinematico, una tale distinzione non può essere effettuata praticamente. Ma la Geometria non mostra che la distinzione sia priva di significato, e se lo facesse, la Dinamica non potrebbe stabilire la distinzione. Così sembrerebbe che Newton avesse ragione nel dedurre, dalla Dinamica, la necessità dello spazio assoluto. Quando arriverò alla teoria dello spazio, sosterrò che persino la Geometria richiede questo, sebbene solo metafisicamente, non, come la Dinamica, per ragioni empiriche.»

Dato che questo punto è importante, può essere utile ripetere brevemente gli argomenti che mostrano come la relatività del movimento sia incompatibile con l'assoluzza della forza. "Per quanto riguarda la Fisica," dice Leibniz, "è necessario comprendere la natura della forza, una cosa del tutto diversa dal movimento, che è qualcosa di più relativo. Questa forza deve essere misurata dalla quantità del suo effetto" (D. 39; G. ii. 137). Ma l'obiezione che qui sorge – un'obiezione inevitabile in qualsiasi teoria relazionale dello spazio – è che l'effetto può essere misurato solo per mezzo del movimento, e così la pretesa via di fuga dalla relatività infinita crolla. Una nuova obiezione si applica a un'altra affermazione, in cui Leibniz cerca di provare che il movimento non è puramente relativo. "Se nel movimento non c'è altro che questo cambiamento rispettivo," dice, "ne segue che non è data in natura alcuna ragione per cui il movimento debba essere ascritto a una cosa piuttosto che ad altre. La conseguenza di ciò sarà che non c'è moto reale. Pertanto, affinché una cosa possa dirsi mossa, dovremo richiedere non solo che cambi la sua situazione rispetto ad altre, ma anche che la causa del cambiamento, la forza o azione, sia in essa stessa" (D. 61; G. iv. 369. Cfr. anche D. 269; G. vii. 404). Questo tentativo di stabilire un moto assoluto è, in primo luogo, del tutto incoerente con la teoria dello spazio di Leibniz. Newton, da argomenti in

qualche modo simili, aveva correttamente dedotto la necessità della posizione assoluta; Leibniz, che su molti punti matematici era meno filosofo di Newton, cercò di salvare il moto assoluto, mentre negava strenuamente la posizione assoluta (Cfr. D. 266; G. vii. 401-2). Ma inoltre, la teoria è incoerente con la natura delle monadi. Supponiamo due corpi A e B, che cambiano la loro situazione relativa a causa della forza in B. Poiché A rispecchia l'universo, un cambiamento avverrà in A quando B si muove. Quindi se la forza risiedesse solo in B, B causerebbe un cambiamento in A, contro la teoria che le monadi non interagiscono. Pertanto dobbiamo, in ogni caso di cambiamento relativo di situazione, porre una forza in entrambi i corpi, mediante la quale il cambiamento deve essere effettuato. Così perderemo quel potere discriminante che la forza avrebbe dovuto fornire. Questo argomento potrebbe essere evitato solo negando che le monadi abbiano qualcosa corrispondente alla posizione nello spazio, una negazione che Leibniz tentò spesso, ma che, come vedremo più avanti, avrebbe distrutto l'unica base per la sua monadologia.

Fondamenti metafisici per assumere la forza

La deduzione di Leibniz della forza come mezzo per sfuggire alla relatività del movimento è dunque fallace. Il movimento, nella sua stessa natura, è o non è relativo, e l'introduzione della forza non può fare alcuna differenza per quella natura. Resta da esaminare le basi metafisiche per la nozione di forza. Per quanto queste siano le stesse di quelle per l'attività in generale, sono già state trattate. Ma altre sono derivate dalla continuità del movimento, e queste devono ora essere esposte.

"Abbiamo suggerito altrove," dice Leibniz (N. E. 671 G. M. vi. 235), "che nelle cose corporee c'è qualcosa oltre l'estensione, anzi, prima dell'estensione, cioè la forza della natura ovunque impiantata dal suo Autore, che consiste non nella semplice facoltà con cui le scuole sembrano essersi accontentate, ma è provvista, inoltre, di una tendenza (conatu) o sforzo, che avrà il suo pieno effetto a meno che non sia impedito da una tendenza contraria. Questo sforzo appare spesso ai sensi, e a mio giudizio è conosciuto ovunque nella materia dalla ragione, anche quando non appare al senso. Ma anche se non dobbiamo attribuire questa forza a Dio per mezzo di un miracolo, è certamente necessario che essa sia prodotta nei corpi stessi, anzi che costituisca la natura più intima dei corpi, poiché agire è il contrassegno delle sostanze, e l'estensione non significa altro che la continuazione o diffusione della sostanza resistente già presupposta..., tanto è lontana dal poter costituire essa stessa l'essenza stessa della sostanza. Né è pertinente che ogni azione corporea derivi dal movimento, e il movimento stesso non esista se non dal movimento.... Poiché il movimento, come il tempo, non esiste mai, se si riduce la cosa all'άκριβεία, perché non esiste mai come un tutto, poiché non ha parti coesistenti. E nulla affatto è reale in esso, eccetto quella proprietà momentanea, che deve essere costituita da una forza che aspira al cambiamento." Questo è il vecchio argomento di Zenone, suggerito anche nel dialogo scritto per Spinoza (Archiv, i. p. 213), e in molti altri passaggi. Il movimento è cambiamento di posizione; ma in ogni singolo istante la posizione è una e una sola. Quindi in ogni istante, e quindi sempre, non c'è cambiamento di posizione e non c'è movimento. Leibniz pensò, tuttavia, ciò che il Calcolo suggeriva, che l'incremento momentaneo fosse reale in qualche modo in cui l'intera somma degli

incrementi non era reale,⁽¹⁴⁾ e quindi la forza fu invocata per fornire una realtà diversa dal movimento, dalla quale il movimento potesse suppostamente scaturire. "La forza," dice, "è qualcosa di veramente reale, anche nelle sostanze create; ma lo spazio, il tempo e il movimento partecipano della natura di entità mentali (*ens rationis*) e sono veri e reali, non per se stessi, ma poiché coinvolgono attributi divini" (N. E. p. 684; G. M. vi. 247). E ancora: "Solo la forza, e quindi lo sforzo nascente, esiste in ogni momento, poiché il movimento non esiste mai veramente" (N. E. p. 689; G. M. vi. 252). Ciò che Leibniz intende ottenere, con questa dottrina, è, come per l'attività in generale, la riduzione di una relazione a una qualità. Il movimento è doppiamente una relazione – primo, tra momenti successivi, e secondo, tra corpi in luoghi diversi. Entrambe le relazioni dovevano essere ridotte per mezzo della forza. Uno *stato* di movimento si distingue da uno *stato* di quiete, in ogni istante del movimento, dalla presenza di forza, che, in ultima analisi, è affine al desiderio. Con questo mezzo, non solo si suppone che le difficoltà del continuum temporale siano superate (L. 351; Archiv. I. 577), ma anche, quando due corpi cambiano la loro situazione relativa, possiamo chiederci se uno o entrambi contengano forza, e così assegnare a ciascuno un appropriato stato di movimento.

(14) Cfr. Cohen, *Infinitesimalmethode*, p. 15.

Argomento dinamico per la pluralità delle serie causali

Le obiezioni a questa visione della forza appariranno più chiaramente da un esame della sua applicazione al caso dell'urto, e del tentativo di stabilire dinamicamente una pluralità di serie causali. Troveremo allora, se non mi sbaglio, che la relazione tra la Dinamica di Leibniz e la sua Metafisica è irrimediabilmente confusa, e che l'una non può reggere mentre l'altra è mantenuta. Sfortunatamente, la caduta dell'una non comporta il mantenimento dell'altra. Leibniz ha acquisito molto credito per la vantata interconnessione delle sue opinioni in questi due ambiti, e pochi sembrano aver percepito quanto sia falsa la sua affermazione. Di fatto, la mancanza di connessione è, credo, uno dei punti più deboli del suo sistema.

Il problema dell'urto era una questione che pre-occupava i matematici dell'epoca di Leibniz molto più di quelli odierni. Fu risolto solo dopo che egli ebbe acquisito il suo equipaggiamento matematico, e riempì la sua mente a tal punto da spiegare diverse curiose caratteristiche della sua teoria della materia. Sembra che abbia trascurato indebitamente gli urti non perfettamente elastici, e che abbia sostenuto (sebbene non lo affermi mai esplicitamente) che se i corpi fossero presi abbastanza piccoli, potessero sempre essere trattati come perfettamente elastici. L'urto era, per lui, in definitiva l'unica forma di interazione dinamica. Rifiutò decisamente, come valida in ultima analisi, la gravitazione newtoniana, sostenendo, con la maggior parte dei moderni, che doveva essere spiegata mediante un fluido onnipervadente. L'elasticità perfetta era infine necessaria per preservare la sua legge di conservazione della Vis Viva, poiché, quando il coefficiente di restituzione è minore di uno (come accade sempre in pratica), la Vis Viva sembra perdersi. La sua risposta a questa obiezione era che viene assorbita dalle piccole parti dei corpi—trasformata, nel linguaggio moderno, da moto molare in moto molecolare (N. E. 669–670; G. M. vi. 230–231). Ma se l'urto è la forma ultima di interazione, questa risposta può valere solo se le

parti più piccole che ricevono il moto sono esse stesse perfettamente elastiche. Quando messo alle strette da Huygens su questo punto, Leibniz eluse meschinamente la difficoltà negando che esistessero elementi ultimi dei corpi (G. M. ii. 157). Ma rimane un'ulteriore difficoltà, che è questa. L'urto è elastico, secondo Leibniz, solo a causa di un «*fluido sottile e penetrante, il cui moto è disturbato dalla tensione, o dal cambiamento dell'elasticità*. E poiché questo fluido deve a sua volta essere composto di piccoli corpi solidi, elastici tra loro, vediamo che questa replicazione di solidi e fluidi continua all'infinito» (N. E. p. 668; G. M. vi. 228). Egli procede ad ammettere che l'elasticità è necessaria per la conservazione della Vis Viva. Dice inoltre—e questo è un argomento con cui spesso suggerisce la dottrina delle monadi:—«È vero che questa conservazione della forza può essere ottenuta solo ponendo elasticità ovunque nella materia, e che ne segue una conclusione che apparirà strana a coloro che non concepiscono sufficientemente le meraviglie delle cose: cioè che ci sono, per così dire, mondi nei corpi più piccoli, poiché ogni corpo, per quanto piccolo, ha elasticità, e di conseguenza è circondato e penetrato da un fluido tanto sottile, in relazione ad esso, quanto quello che rende l'elasticità dei corpi sensibili può essere in relazione a noi; e che quindi non ci sono primi elementi, poiché dobbiamo dire lo stesso della porzione più piccola del fluido più sottile che si possa supporre» (G. iii. 57). Ma deve essere evidente che, alla fine, il moto del suo fluido deve essere regolato da qualcosa di diverso dalle leggi dell'urto elastico, poiché l'elasticità di ciò che è relativamente solido è dovuta solo alla presenza di ciò che è relativamente fluido. Per sviluppare la teoria di un fluido onnipervadente, Leibniz aveva bisogno di ciò che ai suoi tempi non esisteva, cioè dell'Idrodinamica o della moderna Dinamica dell'etere.

Tre tipi di teoria dinamica confusi da Leibniz

In linea di massima, ci sono tre grandi tipologie di teoria dinamica. C'è la dottrina degli atomi estesi e rigidi, per la quale la teoria dell'urto è l'arma appropriata. C'è la dottrina del pieno, di un fluido onnipervadente, per la quale la moderna dottrina dell'etere—di fatto la teoria dell'Elettricità—ha infine in parte forgiato le armi necessarie. E infine, c'è la dottrina dei centri di forza non estesi, con azione a distanza, per la quale Newton fornì la Matematica richiesta. Leibniz non riuscì a cogliere queste alternative, e così, per il suo amore di una posizione intermedia, cadde tra non due, ma tre sedie. La sua visione dell'urto come fenomeno fondamentale della Dinamica avrebbe dovuto condurlo alla teoria degli atomi estesi, sostenuta da Gassendi e, ai suoi tempi, da Huygens. La sua fede nel pieno e nel fluido etereo avrebbe dovuto condurlo alla seconda teoria, e all'indagine del moto dei fluidi. La sua teoria relazionale dello spazio, e l'intera dottrina delle monadi, avrebbero dovuto condurlo, come condussero Boscovich, Kant⁽¹⁵⁾ e Lotze, alla teoria dei centri di forza non estesi. Il fallimento nella scelta tra queste alternative rese la sua Dinamica un ammasso di confusioni. La vera Dinamica leibniziana non è la sua, ma quella di Boscovich.⁽¹⁶⁾ Questa teoria è un semplice sviluppo della Dinamica newtoniana, in cui tutta la materia consiste di punti materiali, e ogni azione è azione a distanza. Questi punti materiali sono non estesi come le monadi, alle quali Boscovich fa appello come analoghe;⁽¹⁷⁾ e per preservare la loro reciproca indipendenza, è solo necessario considerare l'attrazione o la repulsione come dovute alla percezione di una monade da parte dell'altra, cosa che, di fatto, Leibniz fa effettivamente. Perché, allora, questa teoria non fu quella di Leibniz?

⁽¹⁵⁾ È stato spesso osservato che la teoria dello spazio di Kant nella *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* differisce da quella della *Critica*. Vedi Vaihinger, *Commentar*, p. 224 ff.

⁽¹⁶⁾ *Theoria Philosophiae Naturalis*. Vedi in particolare Parte I, § 138 ff.

⁽¹⁷⁾ Edizione veneziana del 1763, p. xxv. Boscovich differisce dalla Dinamica newtoniana principalmente nel presupporre che, a distanze molto piccole, la forza tra due particelle sia repulsiva. Differisce dalla filosofia newtoniana considerando l'azione a distanza come ultima.

C'era, credo, per cominciare, in età avanzata, un motivo personale. Leibniz aveva litigato con Newton riguardo al Calcolo, e non volle ammettere che Newton avesse qualcosa da insegnargli.⁽¹⁸⁾ Rifiutò quindi la gravitazione come spiegazione ultima delle cose, dando come ragione che l'azione a distanza è impossibile. Ma questa ragione personale può aver operato solo dopo la pubblicazione dei *Principia* nel 1687, data entro la quale Leibniz aveva costruito sia la sua filosofia che la sua Dinamica. Diventa quindi necessario cercare ragioni più oggettive.

⁽¹⁸⁾ È stato persino suggerito—e il suggerimento appare molto probabilmente corretto—that Leibniz non si sia mai preso la briga di leggere i *Principia*. Vedi Gubrauer, *op. cit.* Vol. I. p. 297.

Leibniz rifiutava gli atomi, il vuoto e l'azione a distanza. Le sue ragioni per questi tre rifiuti devono ora essere esaminate.

Le sue ragioni contro gli atomi estesi

① Contro gli atomi estesi, Leibniz aveva, credo, ragioni abbastanza valide. Queste sono esposte al meglio nella sua corrispondenza con Huygens, che sosteneva gli atomi. (Vedi G. M. II. pp. 136, 145, 155–7). In primo luogo, l'atomo esteso è composto da parti, poiché l'estensione è ripetizione; non può quindi fornire una soluzione metafisica della composizione della materia. Inoltre, se si vogliono preservare le leggi del moto, l'atomo deve essere perfettamente elastico, il che è impossibile poiché deve anche essere perfettamente duro, e non può contenere alcun «*fluido sottile*.» C'è inoltre una violazione della legge di continuità nel presupporre che durezza infinita e indivisibilità assoluta emergano improvvisamente quando si raggiunge un certo stadio nella divisione. E la rigidità primitiva è, in ogni caso, una qualità del tutto priva di ragione, e quindi inammissibile. In breve, atomi infrangibili sarebbero un perpetuo miracolo. Questi argomenti sono stati sostenuti molte volte da allora, e si può supporre che siano, nel complesso, validi.

Contro il vuoto

② Per quanto riguarda il vuoto, Leibniz si basava principalmente sull'argomento di ciò che chiamava perfezione metafisica. Ammetteva che un vuoto è concepibile (N. E. 157; G. v. 140), ma sosteneva che, ovunque ci fosse spazio, Dio avrebbe potuto collocare materia senza danno per nient'altro. Poiché, in generale, più esistenza c'è meglio è, Dio non avrebbe trascurato l'opportunità di creare, e quindi la materia è ovunque (D. 240, 253; G. vii. 356, 378). Questo principio di perfezione metafisica sarà discusso più avanti; per ora mi limito ad argomenti meno teologici. Un argomento molto debole, che Leibniz a volte si permette, è che non ci potrebbe essere alcuna ragione sufficiente per determinare la proporzione tra vuoto e spazio pieno, e

quindi non può esserci alcun vuoto (D. 253; G. ii. 475; vii. 378). L'unico argomento che tenta di essere preciso è uno che è fatalmente insostenibile. Se lo spazio è un attributo, dice Leibniz, di cosa può essere attributo lo spazio vuoto (D. 248; G. vii. 372)? Ma lo spazio, per lui, è una relazione, non un attributo; tutto il suo argomento contro la visione che lo spazio sia composto di punti dipende, come vedremo nel Capitolo IX., dalla fondamentale *relazione* di distanza. Non ha, in effetti, alcun argomento valido contro il vuoto. Sembra considerare la fede in esso come necessariamente associata alla fede in atomi estesi—«*atomi e vuoto*» sono sempre menzionati insieme. Di fatto, quando si rifiuta l'azione a distanza, i due sono necessariamente connessi; poiché atomi non estesi devono agire a distanza, se deve esserci una qualsiasi azione dinamica.⁽¹⁹⁾

⁽¹⁹⁾ Su un punto minore, tuttavia, cioè la possibilità del moto in un pieno, Leibniz è indiscutibilmente nel giusto. Locke aveva sostenuto che ci deve essere spazio vuoto, altrimenti non ci sarebbe spazio per il movimento. Leibniz risponde giustamente (N. E. pp. 53–4; L. 385; G. v. 52), che se la materia è fluida, questa difficoltà è superata. Dovrebbe infatti essere ovvio, anche ai non matematici, che il moto in un circuito chiuso è possibile per un fluido. È un peccato che i filosofi si siano permessi di ripetere questo argomento, che una settimana di studio dell'Idrodinamica basterebbe a dissipare. La risposta completa ad esso è contenuta in quella che è chiamata l'*equazione di continuità*.

E contro l'azione a distanza

③ Questo mi porta ai fondamenti di Leibniz contro l'azione a distanza. Non riesco a scoprire, su questo punto, nulla oltre a un pregiudizio volgare. Sia su questo che sul punto precedente, i suoi immediati seguaci, sotto l'influenza di Newton, abbandonarono le vedute del loro maestro, che sembrano essere state principalmente dovute a un persistente pregiudizio cartesiano. La contiguità spaziale e temporale di causa ed effetto sono apparentemente poste sullo stesso piano. «*Un uomo avrà uguale diritto di dire che qualsiasi cosa è il risultato di qualsiasi altra, se ciò che è assente nello spazio o nel tempo può, senza intermediari, operare qui e ora*» (D. 115; G. iv. 507). Riguardo al tempo, sebbene una difficoltà sorga dalla continuità, il principio può essere ammesso; ma riguardo allo spazio, è precluso, come assioma metafisico, dalla negazione dell'azione transeunte. Poiché nulla agisce *realmente* su nient'altro, non sembra esserci alcuna ragione metafisica per cui, nelle monadi che rispecchiano l'intero universo, la percezione di ciò che è distante non possa essere una causa, proprio quanto la percezione di ciò che è vicino. Sembra quindi, nel sistema di Leibniz, non esserci alcun fondamento metafisico per questo principio; e ai suoi tempi (che erano quelli di Newton), non c'era certamente alcun fondamento dinamico. La negazione dell'azione a distanza deve quindi essere classificata come un mero pregiudizio, e per di più uno che ebbe un effetto estremamente deleterio sul rapporto tra la Dinamica e la Metafisica di Leibniz.

La forza come conferitrice d'individualità

Vengo ora a un altro scopo che la dottrina della forza era intesa a realizzare. Mostrava, in primo luogo, che la materia secondaria effettiva—in opposizione alla materia primaria, che è una mera astrazione—è essenzialmente attiva, come tutto ciò che è sostanziale deve essere. Ma tentava anche di mostrare—ciò che è essenziale per la dottrina delle monadi—che ogni frammento di materia ha la sua propria forza ed è la fonte di tutti i suoi cambiamenti. Era necessario, come

vedemmo nel Capitolo IV, mantenere la pluralità di serie causali indipendenti, e così esibire la forza come se *realmente* influenzasse solo il corpo in cui si trovava, non quelli su cui apparentemente agiva. Qui Leibniz, del tutto inconsciamente, prese una parte di quella che appare essere un'antinomia, e fece appello alla sua Dinamica come prova della tesi soltanto, quando essa dimostrava, con uguale evidenza, anche l'antitesi.⁽²⁰⁾ Questo ci porta all'aspetto della forza in cui conferisce individualità⁽²¹⁾ —un aspetto che Leibniz impiega anche per provare la necessità della forza. Senza di essa, dice, tutta la materia sarebbe uguale, e quindi il movimento, poiché lo spazio è un plenum, non farebbe differenza (D. 122; G. iv. 512–3). Questo argomento è certamente valido, su una teoria relazionale dello spazio, contro coloro (Cartesiani o moderni) che sostengono la relatività del movimento, mentre riducono tutto il movimento a vortici in un fluido perfetto. Ma questa è una digressione, dalla quale dobbiamo tornare alla Dinamica e all'urto.

(20) Vedi §§ 49, 50.

(21) Ciò è connesso alla dottrina dell'attività come essenza dell'individualità—una dottrina con la quale, tra l'altro, può essere confrontato il detto di Spinoza, che «*il desiderio è la natura o essenza stessa di una persona*». *Etica*, Parte III. Prop. ix. Schol. e Prop. lvii.

Ogni corpo, ci viene detto, è realmente mosso non da altri corpi, ma dalla propria forza. Così negli urti successivi di un numero di palle, «*ogni palla respinta da quella successiva che la colpisce, è messa in movimento dalla sua propria forza, cioè la sua elasticità*» (D. 124; G. iv. 515). Le leggi del movimento, pensa Leibniz, ci costringono ad ammettere un'azione causale indipendente da parte di ogni particella di materia, ed è solo attraverso tale azione che possiamo liberare l'idea di movimento da una relatività che la renderebbe del tutto indeterminata. Pertanto deve esserci, in ogni particella di materia, una forza o attività da cui scaturiscono i suoi cambiamenti, mediante la quale possiamo dare un significato a uno stato di movimento e collegare gli stati di un corpo in istanti successivi. La forza è legata alla *materia prima* come la forma alla materia in senso aristotelico. «*A causa della forma ogni corpo agisce sempre, e a causa della materia ogni corpo resiste e dura sempre*» (N. E. 673; G. M. vi. 237). Nella forza attiva risiede l'entelechia, analoga a un'anima, la cui natura consiste in una certa legge perpetua della sua serie di cambiamenti, che essa spontaneamente realizza (G. ii. 171). È questa forza che costituisce l'identità di ogni frammento di materia e lo differenzia da tutti gli altri. E Leibniz si sforza, come richiede la sua metafisica, di mostrare che la forza agisce solo sul corpo in cui si trova, e mai su qualsiasi altro corpo. I casi in cui un corpo sembra essere agito da un altro sono chiamati casi di passione, ma anche qui, l'apparenza è ingannevole. «*La passione di ogni corpo è spontanea, o sorge da una forza interna, sebbene in occasione di qualcosa di esterno. Comprendo qui, tuttavia, la passione propria, che nasce dalla percussione, o che rimane la stessa, qualunque ipotesi sia infine assegnata, o a qualunque cosa attribuiamo infine il riposo o il movimento assoluto. Poiché la percussione è la stessa, qualunque sia il movimento vero che alla lunga appartiene, ne segue che il risultato della percussione è distribuito equamente tra entrambi, e così entrambi agiscono ugualmente nell'incontro, e così metà del risultato sorge dall'azione dell'uno, l'altra metà dall'azione dell'altro; e poiché metà del risultato o passione è anche in uno, metà nell'altro, è sufficiente che deriviamo la passione che è in uno dall'azione che è anche in se stesso, e non abbiamo bisogno di alcuna influenza dell'uno sull'altro, sebbene da parte dell'uno sia fornita un'occasione all'azione dell'altro, che sta producendo un cambiamento in se stesso*» (N. E. 688; G. M. vi. 251).

Forza primitiva e derivata

Per armonizzare questa dottrina con i fatti, era necessaria un'ulteriore distinzione tra forza primitiva e derivativa. Quest'ultima, che è una modificazione della prima, è l'attuale stato presente mentre tende al futuro. La forza primitiva è persistente ed è, per così dire, la legge della serie, mentre la forza derivata è la determinazione che designa un termine particolare della serie (G. II. 262). «*La forza attiva,*» dice Leibniz, «..... è duplice, cioè primitiva, che esiste in ogni sostanza corporea per sé» (poiché ritengo un corpo completamente quiescente ripugnante alla natura delle cose), o *derivativa*, che per una limitazione, per così dire, della primitiva, risultante dai conflitti dei corpi tra loro, è esercitata in vari modi. E, invero, la forza primitiva (che non è altro che la prima entelechia) corrisponde all'anima o alla *forma sostanziale*, ma per questa stessa ragione appartiene solo a cause generali, che non possono bastare per la spiegazione dei fenomeni. E così concordiamo con coloro che negano che le forme debbano essere impiegate nel dedurre le cause particolari e speciali delle cose sensibili (N. E. 672; G. M. vi. 236). La forza primitiva è costante in ogni corpo per tutto il tempo; la somma delle forze derivate in tutto l'universo è anch'essa costante, essendo ciò che Leibniz chiama Vis Viva, e ciò che talvolta è ancora così chiamato, che è il doppio di ciò che oggi è noto come energia cinetica (G. III. 457). «*La forza derivativa è ciò che alcuni chiamano impetus, cioè un conatus o tendenza a un determinato movimento, mediante il quale la forza primitiva, o principio d'azione, è modificata. Ho mostrato che questa (la forza derivativa) non è conservata la stessa nel medesimo corpo, ma tuttavia, distribuita tra molti corpi, preserva una somma costante, e differisce dal movimento, la cui quantità non è conservata*» (N. E. 702; G. iv. 396).

In questo argomento, deve essere evidente che, lungi dal fondare la Metafisica sulla Dinamica, Leibniz ha dedotto, su basi puramente metafisiche, una forza primitiva di cui non si fa alcun uso dinamico.⁽²²⁾ Ciò che era utile nella Dinamica non era la forza primitiva, che era costante in ogni singolo frammento di materia, ma la forza derivativa, che veniva trasferita da un corpo all'altro. La forza primitiva fu così invocata per ragioni puramente metafisiche, e non poteva essere validamente usata per mostrare che la Dinamica sosteneva la dottrina dell'indipendenza delle sostanze. Qui di nuovo, penso, come nel caso della continuità, c'è un'antinomia che Leibniz rifiutò di affrontare. L'effetto totale su qualsiasi particella è, dinamicamente, composto da effetti causati da tutte le altre particelle; così la causalità separata di elementi separati sembra concessa. Ma nessuno di questi effetti separati accade mai: sono tutte finzioni matematiche. Ciò che accade realmente è la somma degli effetti, cioè l'effetto della somma o del tutto. Così anche quando una cosa è definita come una serie causale, difficilmente possiamo sfuggire all'ammissione, che tuttavia è direttamente autocontraddittoria, che le cose, dopo tutto, interagiscono.

⁽²²⁾ Cfr. G. II. 251: «*Ogni modifica presuppone qualcosa di durevole. Perciò quando dici, <Supponiamo che nei corpi non si trovi nulla se non forze derivate,> rispondo che questa non è un'ipotesi possibile.*» Cfr. anche G. II. 270.

E ciò, di fatto, è ammesso praticamente negli scritti di Leibniz. Sebbene la dinamica ci richieda di assegnare un'azione causale a ogni pezzo di materia, ci richiede altrettanto di tener conto di tutte le particelle materiali nel discutere ciò che accadrà a una qualsiasi. Cioè, su base puramente dinamica, dobbiamo ammettere un'azione transeunte, l'azione di una cosa su un'altra. Ciò non fu evitato da Leibniz: al contrario, il mondo puramente materiale rimase, per lui, uno in cui ogni

movimento influenza ogni altro, sebbene un'interazione diretta avvenga solo nell'urto. «*Tutto è un plenum (e così tutta la materia è connessa insieme), e nel plenum ogni movimento ha un effetto sui corpi distanti in proporzione alla loro distanza, così che ogni corpo non solo è influenzato da quelli con cui è in contatto, e in qualche modo sente l'effetto di tutto ciò che accade loro, ma è anche mediamente influenzato dai corpi che toccano quelli con cui è in contatto immediato. Perciò ne segue che questa intercomunicazione delle cose si estende a qualsiasi distanza, per quanto grande. E di conseguenza ogni corpo sente l'effetto di tutto ciò che accade nell'universo»* (Monadologia, § 61; L. 251; D. 227; G. vi. 617). Egli procede quindi a dedurre la proposizione che tutte le sostanze rispecchiano l'universo da questo punto di vista, che è diametralmente opposto a quello dell'indipendenza di tutte le particelle materiali.⁽²³⁾ Spiegò questa apparente interazione con una teoria soggettiva, in cui i movimenti diventavano semplicemente rappresentazioni in tutte le monadi, poiché tutte le monadi rispecchiano l'universo. La vera spiegazione del fatto divenne che le rappresentazioni delle cause sono cause delle rappresentazioni degli effetti (G. iv. 533), una sorta di teoria berkeleyana, che rende assurdo dedurre l'attività della sostanza da qualsiasi cosa nella dinamica.

(23) Cfr. G. ii. 112.

Inoltre, se—come si deve supporre—ciò che sembra essere movimento è un reale cambiamento in qualche assemblaggio di monadi, e quindi parte di una serie causale indipendente, la sua percezione, il movimento soggettivo, è anch'essa parte di tale serie, e ci sono tante serie causali indipendenti in ogni monade quante sono le monadi nel mondo che essa rispecchia. Questa difficoltà, tuttavia, può essere lasciata fino a quando arriveremo all'armonia prestabilita.

Antinomia della causalità dinamica

Rimane un'ultima e principale difficoltà, una difficoltà che, per quanto ne so, nessuna teoria dinamica esistente può evitare. Quando una particella è soggetta a diverse forze, esse sono composte secondo la legge del parallelogramma, e la risultante è considerata la loro somma. Si ritiene che ciascuna produca indipendentemente il suo effetto, e che l'effetto risultante sia la somma degli effetti parziali. Così «*ogni conato è compatibile con ogni altro, poiché ogni movimento può essere composto con ogni altro per dare un terzo movimento, che può sempre essere determinato geometricamente. E così non appariva come un conato potesse essere naturalmente distrutto o ritirato da un corpo*» (Archiv für Gesch. d. Phil. i. 578). Se dobbiamo ammettere cause particolari, ciascuna delle quali, indipendentemente da tutte le altre, produce il suo effetto, dobbiamo considerare il movimento risultante come composto dai suoi componenti. Se non ammettiamo tali cause particolari, ogni parte della materia, e quindi tutta la materia, è incapace di azione causale, e la dinamica (a meno che la scuola descrittiva non abbia ragione) diventa impossibile. Ma non è stato generalmente percepito che una somma di movimenti, o forze, o vettori in generale, è una somma in un senso molto peculiare — i suoi costituenti non ne sono parti. Questa è una peculiarità di ogni addizione di vettori, o anche di quantità con segno. Così nessuna delle cause costituenti produce mai realmente il suo effetto: l'unico effetto è uno composto, in questo senso speciale, degli effetti che *sarebbero* risultati se le cause avessero agito indipendentemente. Questa è una difficoltà fondamentale riguardante la natura dell'addizione, e spiega, credo, come Leibniz sia

giunto a essere così confuso riguardo alla causalità dei particolari da parte dei particolari. Tanto grande è questa confusione, che non è ingiustamente espressa da Wundt nelle parole: «*Ogni sostanza determina se stessa, ma questa autodeterminazione è determinata da un'altra sostanza*» (*Die physikalischen Axiome*, p. 57).

Così il tentativo di stabilire, sulla base della dinamica, una pluralità di serie causali indipendenti, deve essere dichiarato un completo fallimento. Non solo era difettoso nei dettagli, ma era anche sbagliato in principio, poiché il risultato mirato — la riduzione dell'intera serie di fenomeni dinamici a serie soggettive di percezioni — avrebbe dovuto rendere l'intero mondo dinamico una singola serie in ogni monade percipiente. La confusione era dovuta — come troveremo essere il caso per la maggior parte delle confusioni di Leibniz — a un fallimento nel cogliere le conseguenze, tratte con audacia (eccetto che per la cosa in sé) da Kant, della soggettività dello spazio. Nei prossimi due capitoli, dovremo considerare un argomento migliore, un argomento dalle difficoltà del continuo all'irrealtà dello spazio, e alla conseguente natura non-spaziale delle monadi.

Capitolo VIII

La Filosofia della Materia (Continua)

(b) *Per spiegare continuità ed estensione*

Devono esistere sostanze semplici, poiché vi sono composti

Ora raggiungiamo finalmente il punto centrale della filosofia di Leibniz, la dottrina dell'estensione e della continuità. La caratteristica più distintiva del pensiero di Leibniz è la sua pre-occupazione con il «*labirinto del continuo*». Trovare un filo attraverso questo labirinto era uno dei principali scopi della dottrina delle monadi — uno scopo che, secondo l'opinione di Leibniz stesso, quella dottrina ha completamente adempiuto. E il problema della continuità potrebbe benissimo essere preso, come fa Mr Latta (L. 21), come punto di partenza per un'esposizione di Leibniz: «*Come può ciò che è continuo consistere di elementi indivisibili?*» Rispondere a questa domanda era, credo, uno dei due principali obiettivi della dottrina della sostanza di Leibniz e di tutto ciò che c'è di meglio nella sua filosofia. Che non abbia iniziato con questa domanda, era dovuto a motivi di priorità logica; poiché le dottrine astratte che abbiamo considerato finora, sebbene forse inventate in gran parte in vista di questo problema, sono logicamente precedenti ad esso: formano un apparato che deve essere padroneggiato prima che il trattamento di Leibniz della presente questione possa essere compreso.

Il presente capitolo può essere considerato un commento ai primi due paragrafi della Monadologia. «*La Monade, di cui qui parleremo,*» dice Leibniz, «*non è altro che una sostanza semplice, che entra nei composti. Per <semplice> si intende <senza parti. E devono esserci sostanze semplici, poiché ci sono composti; poiché un composto non è altro che una collezione o aggregato di cose semplici*» (L. 217; D. 218; G. vi. 607). Ora in questa affermazione, vorrei sottolineare i seguenti presupposti: ① che il significato di sostanza sia noto, ② che abbiamo motivi per assumere l'esistenza di qualcosa di sostanziale ma complesso, ③ che tutto ciò che è sostanziale e complesso deve alla fine essere composto da parti che non sono complesse, cioè non hanno parti, ma sono esse stesse sostanze semplici. Di questi presupposti, il significato di sostanza è già stato discusso. L'assunzione che la materia esista è stata anche mostrata essenziale. Resta da indagare perché la materia sia un aggregato di sostanze, e perché debba consistere di sostanze semplici.

L'estensione, distinta dallo spazio, è il punto di partenza di Leibniz

Leibniz inizia questa discussione partendo dal fatto che la materia è estesa, e che l'estensione non è altro che ripetizione (cf. G. ii. 261). In questa affermazione, l'estensione deve essere accuratamente distinta dallo spazio. L'estensione, come la durata, è una proprietà di una cosa estesa, una proprietà che essa porta con sé da un luogo all'altro. «*Un corpo può cambiare spazio, ma non può abbandonare la sua estensione*» (D. 263; G. vii. 398); ogni cosa ha la propria estensione e

durata, ma non il proprio spazio e tempo (D. 265; G. vii. 399). Ciò che ci interessa ora, quindi, è l'estensione, non lo spazio. Per quanto riguarda l'estensione, Leibniz assunse un atteggiamento più o meno di buon senso; per quanto riguarda lo spazio, ebbe una teoria complessa e piuttosto paradossale, che può essere trattata compiutamente solo dopo aver sviluppato la dottrina dell'estensione. Il grande errore di Leibniz fu l'idea che estensione e durata siano anteriori a spazio e tempo. Il suo ordine logico, in opposizione all'ordine di scoperta, è il seguente: per primo viene la nozione di sostanza, poi l'esistenza di molte sostanze, terzo l'estensione risultante dalla loro ripetizione, e quarto lo spazio, che dipende dall'estensione ma aggiunge l'ulteriore nozione di ordine, eliminando la dipendenza da sostanze *attuali*. L'ordine di dimostrazione o scoperta, tuttavia, è diverso. L'esistenza di molte sostanze è dedotta dal fatto dell'estensione, sostenendo che l'estensione significa ripetizione. Che l'estensione presupponga logicamente lo spazio, essendo di fatto la proprietà di occupare tanto spazio, sembra sufficientemente evidente. Leibniz, tuttavia, trascurò questo fatto. Iniziò con l'estensione, com'era naturale per chiunque considerasse la sostanza logicamente anteriore allo spazio. È istruttivo contrapporre l'ordine della *Critica* di Kant, che inizia con spazio e tempo, e solo poi procede alle categorie, tra cui figura la sostanza e l'attributo. Che questo non fosse l'ordine di Leibniz costituisce la principale obiezione alla sua filosofia del continuum. Iniziò invece con una teoria di buon senso dell'estensione e della durata, che tentò invano di rattoppare con una teoria paradossale dello spazio e del tempo.

L'estensione significa ripetizione

Nel mio ultimo capitolo (p. 78), affermai che uno degli argomenti di Leibniz contro l'idea che l'essenza della materia sia l'estensione derivava dalla natura stessa dell'estensione. Dobbiamo ora esaminare questo argomento. L'estensione, dice Leibniz in un dialogo diretto contro Malebranche, non è un concreto, ma l'astratto di ciò che è esteso. Questa, continua, è la differenza essenziale tra la sua teoria della sostanza e la teoria cartesiana sostenuta da Malebranche (G. vi. 582–4). «*Oltre all'estensione,*» dice in un altro luogo, «*deve esserci un soggetto che è esteso, cioè una sostanza cui appartiene di essere ripetuta o continuata. Poiché l'estensione significa solo una ripetizione o continua moltiplicazione di ciò che è esteso, una pluralità, continuità e coesistenza di parti; e quindi l'estensione non è sufficiente a spiegare la natura della sostanza estesa o ripetuta stessa, la cui nozione è anteriore a quella della sua ripetizione*» (D. 44; G. iv. 467). E non solo deve esserci una pluralità di sostanze, ma anche—suppongo affinché la pluralità costituisca una ripetizione—deve esserci una qualità ripetuta o estesa. Così nel latte c'è una diffusione di bianchezza, nel diamante una diffusione di durezza (G. vi. 584). Ma la diffusione di tali qualità è solo apparente, e non si trova nelle parti più piccole. Così l'unica qualità propriamente estesa è la resistenza, che è l'essenza della *materia prima* (N. E. p. 700; G. iv. 394). Quindi l'essenza della *materia prima* non è l'estensione, ma è estesa, ed è anzi l'unica qualità che possa, strettamente, essere chiamata estesa: poiché è l'unica qualità comune a tutte le sostanze create, e quindi ripetuta ovunque. L'estensione o *materia prima*, dice Leibniz, non è altro che una certa ripetizione di cose in quanto sono simili o indistinguibili. Ma questo presuppone cose che sono ripetute, e hanno, oltre a qualità comuni, altre che sono peculiari (D. 176; F. de C. 28–30). Questa teoria spiega due punti importanti. Primo, mostra perché tutte le monadi hanno *materia prima*; poiché è in virtù di questa qualità comune che una

collezione di monadi è estesa. Secondo, collega l'Identità degli Indistinguibili con la natura astratta e fenomenale dell'estensione. Poiché l'estensione è una ripetizione di cose *in quanto* sono indistinguibili; e così, dato che nessuna cosa è realmente indistinguibile, l'estensione implica l'astrazione da quelle qualità in cui differiscono. Così una collezione di monadi è estesa solo quando tralasciamo tutto tranne la *materia prima* di ogni monade e la proprietà generale di attività, e consideriamo solo la ripetizione di queste qualità.

Quindi l'essenza di una sostanza non può essere l'estensione, poiché una sostanza deve essere una vera unità

Ma la *materia prima*, come abbiamo visto nel capitolo precedente, e come appare ulteriormente dal fatto che due pezzi di *materia prima* sono indistinguibili, è una mera astrazione; le sostanze la cui ripetizione risulta in estensione devono avere altre proprietà oltre questa pura passività, cioè l'attività essenziale alla sostanza, e le differenze necessarie per renderle molte. Ora, ovunque ci sia ripetizione, ci devono essere molte sostanze indivisibili. «*Dove ci sono solo esseri per aggregazione,*» dice Leibniz, «*non ci sono nemmeno esseri reali. Poiché ogni essere per aggregazione presuppone esseri dotati di una vera unità, dato che deriva la sua realtà solo da quella di coloro di cui è composto, così che non ne avrà affatto se ogni componente è a sua volta un essere per aggregazione.*» Se ammettiamo aggregati, «*dobbiamo o giungere a punti matematici, ... o agli atomi di Epicuro, ... o dobbiamo ammettere che non c'è realtà nei corpi, o, infine, dobbiamo riconoscere in essi alcune sostanze che hanno una vera unità*» (G. ii. 96). Le obiezioni specifiche ai punti matematici le considererò in relazione al continuum. Le obiezioni agli atomi—e queste valgono anche contro i punti—sono che sono indistinguibili, e che, se sono puramente materiali, non possono avere attività. L'obiezione a non ammettere la realtà dei corpi sembra essere, come ho già sottolineato, niente di meglio del buon senso; ma questo portò Leibniz a preferire, se logicamente poteva, la teoria delle «*vere unità*» alla mera irrealità dei corpi. Al contempo, è notevole che, nelle sue prime affermazioni della dottrina delle monadi, esiti ad ammettere vere unità per *tutti* i corpi, e inclini a pensare che possano esserci corpi inanimati senza alcuna unità, e quindi senza realtà (G. ii. 77 e 127). ⁽¹⁾ Il suo argomento può, quindi, essere così formulato: Assumendo che ciò che ci appare come materia sia qualcosa di reale, è evidente che deve essere una pluralità. Ora una pluralità è reale solo se i suoi costituenti sono reali, e nulla è in definitiva reale tranne le sostanze e i loro stati. Ma la pluralità, in questo caso, poiché i suoi costituenti esistono simultaneamente, non è una mera pluralità di stati; quindi è una pluralità di sostanze, e le sostanze sono necessariamente indivisibili. Quindi ciò che ci appare come materia deve essere una collezione di sostanze indivisibili. Ciò che non è veramente un essere, non è veramente un *essere*; se fosse dell'essenza di un corpo non avere unità, sarebbe della sua essenza essere un mero fenomeno (G. II. 97). Queste vere unità sono quelle che Leibniz chiama *entelechie* o *forme*. Questi termini, che mutuò da Aristotele, denotano, se usati accuratamente, non l'intera monade, ma la sua attività, o ciò in essa che è analogo a un'anima, contrapposto alla sua *materia prima*, che è passiva, ed è materia anche nel senso aristotelico, contrapposta alla forma (cf. G. II. 252).

⁽¹⁾ Cfr. Stein, *op. cit.* p. 167 nota.

Qual è la natura di queste «*vere unità*» coinvolte nella realtà di ciò che appare come materia? Questa natura in generale la discuterò in Capitolo XI.; per ora, mi interessa solo nella misura in cui è necessaria per spiegare l'estensione. Nel prossimo capitolo dovremo indagare la dottrina astratta del continuo e del discreto, dello spazio e dell'estensione, che sta alla base di questo argomento; ma sarà bene iniziare con la forma più concreta della difficile dottrina del continuum di Leibniz.

I tre tipi di punto. Sostanze non materiali

Leibniz distingue tre tipi di punti. «*Gli atomi di materia,*» afferma, «*sono contrari alla ragione... Solo gli atomi di sostanza, cioè unità reali e assolutamente prive di parti, sono sorgenti d'azione e i principi assoluti della composizione delle cose, e per così dire, gli ultimi elementi dell'analisi delle sostanze.* Potrebbero chiamarsi punti metafisici; possiedono una certa vitalità e una sorta di percezione, mentre i punti matematici sono i loro punti di vista per esprimere l'universo. Ma quando le sostanze corporee sono compresse, tutti i loro organi insieme formano solo un punto fisico alla nostra vista. Così i punti fisici sono indivisibili solo in apparenza; i punti matematici sono esatti, ma sono mere modalità; solo i punti metafisici o quelli della sostanza (costituiti da forme o anime) sono esatti e reali, e senza di essi non esisterebbe nulla di reale, poiché senza vere unità non ci sarebbe molteplicità» (D. 76; L. 310–1; G. iv. 482). L'espressione «punti metafisici» non è comune, ed è usata, apparentemente, solo per evidenziare il nesso con la divisione infinita. Possiamo spiegare così: Lo spazio consiste in un insieme di relazioni di distanza; i termini di tali relazioni, presi semplicemente come termini, sono punti matematici. Sono quindi mere modalità, essendo un semplice aspetto o qualità dei termini attuali, che sono punti metafisici o monadi. Il punto fisico, al contrario, è un'estensione infinitesimale, del tipo usato nel Calcolo Infinitesimale. Questo non è veramente indivisibile, poiché è, dopo tutto, una piccola estensione, e l'estensione è essenzialmente ripetizione. L'argomento dunque si riassume così: La materia in quanto tale è estesa; l'estensione è essenzialmente pluralità; quindi gli elementi di ciò che è esteso non possono essi stessi essere estesi. Una sostanza semplice non può essere estesa, poiché ogni estensione è composta (G. iii. 363). Gli atomi di materia sono contrari alla ragione perché dovrebbero essere indivisibili la cui essenza è divisibilità. Dunque i costituenti della materia non sono materiali, se ciò che è materiale deve essere esteso. Ma i costituenti non possono essere punti matematici, poiché questi sono puramente astratti, non esistono realmente, e non compongono l'estensione. I costituenti di ciò che appare come materia sono quindi inestesi, e non sono punti matematici. Devono essere sostanze, dotate di attività, e differenti tra loro a causa della Identità degli Indiscernibili. Quindi non rimane nulla, tra gli oggetti dell'esperienza, che queste sostanze possano essere, se non qualcosa di analogo alle anime. Le anime sono esistenti concreti, o sostanze, diverse tra loro e inestese. Queste devono dunque essere i costituenti di ciò che sembrano essere corpi. I corpi in quanto tali, cioè come estesi, sono fenomeni; ma sono *phenomena bene fundata*, poiché sono le apparenze di collezioni di sostanze reali. La loro natura è forza, e sono indivisibili come le nostre menti (D. 72; L. 301; G. iv. 479).

L'argomento è espresso in modo eccellente in una lettera a De Volder (G. ii. 267). De Volder afferma: Essendo l'estensione necessaria per un corpo matematico, si conclude giustamente che in tale corpo non si possono assegnare unità indivisibili. Ma ciò non prova che il corpo matematico sia privo di realtà. Leibniz risponde a questo argomento in modo molto dettagliato. Ciò che può essere diviso in più parti, egli dice, è un aggregato di più; un aggregato è uno solo per la mente e non ha realtà se non quella conferita dai suoi costituenti. Quindi ci sono nelle cose unità indivisibili, perché altrimenti non ci sarebbero nelle cose vere unità, né alcuna realtà non derivata, il che è assurdo. Dove non c'è vera unità, non c'è vera moltitudine. E dove non c'è realtà non derivata, non c'è affatto realtà, poiché questa deve alla fine derivare da qualche soggetto. Inoltre, egli dice, concludo che nella massa dei corpi si possono trovare unità indivisibili, o costituenti primari. I corpi sono sempre divisibili e sempre divisi, ma non così gli elementi che li costituiscono. Il corpo *matematico* non è reale perché non ha tali costituenti; è qualcosa di mentale e designa una mera pluralità di parti. Come il numero non è sostanza senza cose numerate, così il corpo matematico, o estensione, non è sostanza, senza attività e passività. Ma nelle cose corporee reali, le parti non sono indefinite (come nello spazio, che è una cosa mentale), ma assegnate effettivamente in un certo modo, poiché la natura istituisce divisioni e suddivisioni reali secondo le varietà del movimento; e queste divisioni procedono all'infinito, ma nondimeno risultano in certi costituenti primari o unità reali, solo infinite di numero. Ma per parlare rigorosamente, la materia non è *composta* di unità constitutive, ma risulta da esse, poiché la materia o massa estesa è solo un fenomeno ben fondato, e tutta la realtà consiste di unità. Quindi i fenomeni possono sempre essere divisi in fenomeni minori, e non esistono fenomeni minimi. Le unità sostanziali non sono parti, ma fondamenti, dei fenomeni.

Il moto è fenomenico, sebbene la forza sia reale

Molte cose in questo argomento presuppongono la posizione generale di Leibniz sulla continuità, posizione che, insieme alla sua teoria dello spazio, sarà lasciata al prossimo capitolo. Per rappresentare però equamente la direzione dell'argomento di Leibniz dall'estensione alle monadi, occorre ricordare che egli credeva di aver dimostrato, su basi puramente dinamiche, che la materia è l'apparenza di qualcosa di sostanziale. La forza, che egli considerava equivalente all'attività, è richiesta dalle leggi del movimento ed è necessaria in ogni frammento di materia. Che ci debbano essere entelechie disperse ovunque nella materia, deriva dal fatto che i principi del movimento sono così dispersi (G. vii. 330). Da questo punto di vista, possiamo attribuire un significato leggermente migliore, di quanto apparisse prima, alla dottrina della forza. La forza è più reale del movimento, o persino della materia. Il movimento non è una causa, ma un effetto della forza, e non è più un essere reale del tempo. Ma la forza è un essere reale, benché la materia sia solo un fenomeno ben fondato (G. ii. 115; iii. 457). Così, sebbene materia e movimento siano solo apparenze, sono apparenze *di* qualcosa dotato di attività, e quindi di qualcosa di sostanziale. Se assumiamo, come Leibniz fa sempre, che le nostre percezioni della materia *corrispondano* a un mondo reale fuori di noi, allora quel mondo, per motivi dinamici, deve contenere forze e quindi sostanze. L'unica difficoltà è riconciliare questa visione con l'arbitraria e infinita divisibilità della materia. Questa difficoltà ci conduce alla dottrina dell'infinito e della continuità.

Capitolo IX

Il Labirinto del Continuo

Difficoltà riguardo ai punti

Nel capitolo precedente, abbiamo visto che la materia è un fenomeno risultante da aggregati di unità reali o monadi. L'estensione è ripetizione, e l'esteso è quindi plurale. Ma se ciò che appare come materia è una pluralità, deve essere una pluralità infinita. Poiché tutto ciò che è esteso può essere diviso *all'infinito*. La massa, dice Leibniz, è discreta, cioè una moltitudine attuale, ma composta da un'infinità di unità (G. ii. 379). Qui troviamo la credenza di Leibniz nell'infinito attuale. Un infinito attuale è stato generalmente considerato inammissibile, e Leibniz, nell'ammetterlo, si trova di fronte al problema del continuo. A questo punto è dunque necessario esaminare le sue opinioni su infinito, continuità, numero infinito e divisione infinita. Queste devono essere affrontate prima di procedere oltre con la descrizione delle vere unità o monadi, poiché Leibniz professa di dedurre l'esistenza e la natura delle monadi principalmente dall'esigenza di spiegare il continuo. «*In questa considerazione*» (cioè delle monadi), egli dice, «*non si presenta alcuna estensione o composizione del continuo, e tutte le difficoltà sui punti svaniscono. Ed è questo che intendeva dire da qualche parte nella mia Théodicée, cioè che le difficoltà del continuo dovrebbero ammonirci che le cose devono essere concepite in modo del tutto diverso*» (G. ii. 451; cf. G. vi. 29). Dice ancora (G. ii. 262): «*Solo la monade è una sostanza, il corpo è sostanze, non una sostanza; né le difficoltà della composizione del continuo, e altre affini, possono essere altrimenti evitate*»; e «*nulla se non la Geometria può fornire un filo per il labirinto della composizione del continuo, dei massimi e minimi, e del non assegnabile e dell'infinito, e nessuno giungerà a una metafisica veramente solida che non sia passato attraverso quel labirinto.*»⁽¹⁾ Ora, quali sono le difficoltà del continuo, e come si evitano? Non posso sperare di riuscire a rendere chiaro l'argomento, sia perché è quasi il più difficile in filosofia, sia perché il trattamento di Leibniz presenta difficoltà particolari per il commentatore.

⁽¹⁾ Cohen, Infinitesimalmethode, p. 64; G. M. vii. 326.

Affermazione dell'infinito attuale e negazione del numero infinito

Chiunque abbia mai sentito parlare di Leibniz sa che credeva nell'infinito attuale. Poche citazioni sue sono più note della seguente (D. 65; G. I. 416): «*Sono così favorevole all'infinito attuale, che, invece di ammettere che la natura lo aborrisca, come si dice comunemente, sostengo che la natura lo manifesta ovunque, per marcare meglio le perfezioni del suo autore. Credo quindi che non vi sia parte di materia che non sia, non dico divisibile, ma attualmente divisa; e di conseguenza la particella più piccola dev'essere considerata un mondo pieno d'infinità di creature diverse.*» Passaggi come questo, dico, sono ben noti, e si concretizzano nell'osservazione comune che Leibniz credeva nell'infinito attuale, cioè in ciò che un hegeliano chiamerebbe il falso infinito. Ma questa non è affatto l'intera

verità sulla questione. Per cominciare, Leibniz negava l'*infinito numerico*, e sosteneva la sua negazione con argomenti molto solidi.⁽²⁾ In secondo luogo, conosceva la distinzione, poi usata da Hegel, tra vero e falso infinito. «*Il vero infinito*,» dice, «*esiste, in senso stretto, solo nell'Assoluto, che è anteriore a ogni composizione, e non è formato dall'aggiunta di parti*»;⁽³⁾ un aggregato infinito non è un vero tutto, e quindi non è veramente infinito (G. ii. 304–5; N. E. pp. 161–3; G. v. 143–5). E queste affermazioni non sono fatte dimenticando la sua difesa dell'infinito attuale. Al contrario, dice in un passaggio: «*Gli argomenti contro l'infinità attuale presuppongono che, se questa fosse ammessa, ci sarebbe un numero infinito, e che tutti gli infiniti sarebbero uguali. Ma si deve osservare che un aggregato infinito non è né un tutto unico, né dotato di grandezza, né è compatibile con il numero*» (G. ii. 304). L'infinito attuale è così difeso sulla base esplicita che non conduce a un numero infinito. Dobbiamo quindi convenire che le opinioni di Leibniz sull'infinito non sono per niente così semplici o ingenue come spesso si suppone. Esporre la teoria da cui seguono le suddette osservazioni è un tentativo difficile; ma questo tentativo devo ora intraprendere.

(2) Cfr. G. vi. 629; I. 338; ii. 304–5; v. 144; N. E. p. 161.

(3) N. E. p. 162; G. v. 144. Cfr. il seguente passaggio: «*Concordo con Mr Locke che, in senso stretto, si possa dire che non esiste uno spazio, un tempo o un numero che sia infinito, ma che è vero solo che per quanto grande possa essere uno spazio, un tempo o un numero, ce n'è sempre un altro maggiore, ad infinitum; e che così il vero infinito non si trova in un tutto composto da parti. Tuttavia, si trova altrove; cioè nell'Assoluto, che è senza parti, e che influenza le cose composte perché risultano dalla limitazione dell'assoluto. Quindi l'infinito positivo non essendo altro che l'assoluto, si può dire che in questo senso esiste un'idea positiva dell'infinito, e che essa è anteriore a quella del finito*» (D. 97; N. E. 16–17; G. v. 17; edizione Erdmann, p. 138. Il testo di G. sembra difettoso).

Ho già avuto occasione di menzionare Hegel, e penso che un'analogia in altri aspetti possa servire a gettare luce sugli argomenti di Leibniz. In primo luogo, egli spesso sembra implicare, come abbiamo già visto in relazione all'estensione, la visione essenzialmente hegeliana che l'astrazione è falsificazione. In secondo luogo, il suo argomento su questa questione, e l'intera deduzione del Monadismo dalle difficoltà del continuo, sembra portare una stretta analogia con un argomento dialettico. Cioè, per dirla in modo rozzo, un risultato è accettato come vero perché può essere dedotto da premesse ammesse come false e incoerenti tra loro.⁽⁴⁾ Coloro che ammirano questi due elementi nella filosofia hegeliana penseranno che l'argomento di Leibniz sia migliore per contenerli. Ma in ogni caso, la comprensione dell'argomento, se ho ragione nella mia interpretazione, è notevolmente facilitata da questa analogia con un metodo divenuto familiare.

(4) L'argomento non è strettamente dialettico, ma la seguente affermazione ne mostra la debolezza. La premessa generale è: poiché la materia ha parti, ci sono molte realtà. Ora le parti della materia sono estese, e a causa della divisibilità infinita, le parti dell'esteso sono sempre estese. Ma poiché l'estensione significa ripetizione, ciò che è ripetuto in ultima analisi non è esteso. Quindi le parti della materia in ultima analisi non sono estese. Pertanto è autocontraddittorio supporre che la materia abbia parti. Quindi le molte realtà non sono parti della materia. (L'argomento è espresso quasi esattamente in questa forma in G. vii. 552.) È evidente che questo argomento, nell'ottenere molte realtà, presuppone che queste siano parti della materia—una premessa che è costretto a negare per mostrare che le realtà non sono materiali.

La continuità in un senso negata da Leibniz

Nonostante la legge di continuità, la filosofia di Leibniz può essere descritta come una completa negazione del continuo. La ripetizione è discreta, dice, dove si discernono parti aggregate, come nel numero: è continua dove le parti sono indeterminate e possono essere assunte in un numero infinito di modi (N. E. p. 700; G. iv. 394). Che qualcosa di attuale sia continuo in questo senso,

Leibniz lo nega; perché sebbene ciò che è attuale possa avere infinite parti, queste parti non sono indeterminate o arbitrarie, ma perfettamente definite (G. ii. 379). Solo lo spazio e il tempo sono continui nel senso di Leibniz, e questi sono puramente ideali. Nelle realtà attuali, dice, il semplice è anteriore all'aggregato; negli ideali, il tutto è anteriore alla parte (G. ii. 379). Aggiunge che il continuo è ideale, perché implica parti indeterminate, mentre nell'attuale tutto è determinato. Il labirinto del continuo, continua—e questa è una delle sue osservazioni preferite—deriva dal cercare parti attuali nell'ordine dei possibili, e parti indeterminate nell'aggregato degli attuali (G. ii. 282. Cfr. Ib. 379; iv. 491). Ciò significa che punti e istanti non sono parti attuali di spazio e tempo, che sono ideali;⁽⁵⁾ e che nulla di esteso (poiché l'esteso è indeterminato) può essere un vero componente di un aggregato di sostanze, che è attuale. Per quanto riguarda spazio, tempo e numero, il tutto finito è logicamente anteriore alle parti in cui può essere diviso; per quanto riguarda la sostanza, al contrario, l'aggregato è logicamente successivo alle singole sostanze che lo compongono.⁽⁶⁾

(5) Contrasto con Cohen, *op. cit.* p. 63, G. M. v. 385: «*Un punto è una linea infinitamente piccola o evanescente.*» Sembra essere inteso solo matematicamente.

(6) Cfr. G. M. iv. 89 ss.

Ciò che Leibniz intende, sembra essere questo. Ci sono due tipi di indivisibili: idee semplici e sostanze singole. Nel primo senso, il numero uno è indivisibile: è un'idea semplice, logicamente anteriore alle frazioni la cui somma è uno. Queste frazioni lo presuppongono, e la sua semplicità non è confutata dal fatto che ci sono infinite frazioni di cui può essere composto. È più vero, in effetti, considerare le frazioni come formate dalla divisione dell'unità, che considerare l'unità come formata dalla composizione di frazioni. Allo stesso modo, metà, presa astrattamente, è una mera proporzione, non la somma di due quarti; quest'ultima è vera solo per le cose numerate (G. iv. 491). Così molti che hanno filosofato sul punto e l'unità si sono confusi, non distinguendo la risoluzione in nozioni dalla divisione in parti (G. iii. 583). Allo stesso modo, Leibniz pensa, la linea astratta non è composta (G. iv. 491), perché ciò che è vero della linea è solo la relazione di distanza, che, in quanto relazione, è indivisibile. La composizione esiste solo nei concreti, cioè nelle masse di cui queste linee astratte segnano le relazioni. Nelle realtà attuali sostanziali, il tutto è un risultato o un assemblaggio di sostanze semplici (*Ib.*). È la confusione tra ideale e attuale, dice ancora Leibniz, che ha sconvolto tutto e prodotto il labirinto del continuo.

In numero, spazio e tempo, il tutto precede la parte

A questo punto, sembra essenziale considerare la teoria dello spazio di Leibniz. Questa teoria è più o meno coinvolta in tutto ciò che si può dire sulla sua filosofia; ne ho già detto qualcosa, e molto altro seguirà. Ma qui poche osservazioni esplicite illustreranno la dottrina del continuo.

Gli ideali in cui, secondo Leibniz, il tutto è anteriore alla parte sono i numeri, lo spazio e il tempo. Per quanto riguarda i numeri, è evidente che l'unità, e persino gli altri interi, sono anteriori alle frazioni. Per quanto riguarda spazio e tempo, un risultato simile è raggiunto dalla teoria relazionale. In tutti questi casi, Leibniz avrebbe fatto meglio a dire apertamente che, sebbene numeri e distanze possano essere maggiori o minori, non hanno parti. Per quanto riguarda le

frazioni, lo dice (G. iv. 491), e questo è ciò che intende dire in tutti questi casi. Gli ideali, se sono numeri, sono concetti applicabili ad aggregati possibili, ma non sono essi stessi aggregati; se sono distanze, sono relazioni possibili, e devono essere distinti da un'estensione che si estende da un'estremità all'altra della distanza.

Spazio e tempo, per Leibniz, puramente relazionali

Esistono due grandi tipi di teoria spaziale, l'una rappresentata da Newton, l'altra da Leibniz. Queste due vengono messe a confronto nella controversia con Clarke. Entrambe derivano dall'enfatizzare l'una o l'altra delle seguenti coppie di idee. Se prendiamo due punti A e B, essi hanno (1) una distanza, che è semplicemente una relazione tra i due, (2) una lunghezza reale, costituita da una certa quantità di spazio, e che si estende da A a B. Se insistiamo sul primo come essenza dello spazio, otteniamo una teoria relazionale; i termini A e B, la cui distanza è spaziale, devono essi stessi essere non spaziali, poiché non sono relazioni. Se insistiamo sul secondo, l'effettiva lunghezza intermedia, la troviamo divisibile in un numero infinito di punti ciascuno simile ai punti estremi A e B. Quest'alternativa dà la teoria newtoniana dello spazio assoluto, consistente non in un assemblaggio di possibili relazioni, ma in una collezione infinita di punti reali. L'obiezione alla teoria di Newton è che è autocontraddittoria; l'obiezione a quella di Leibniz, che è paleamente incoerente con i fatti e, alla fine, altrettanto autocontraddittoria di quella di Newton. Una teoria libera da entrambi questi difetti è molto auspicabile, poiché sarebbe qualcosa che la filosofia non ha finora conosciuto. Tornerò sugli argomenti di Leibniz nel prossimo capitolo. Per ora, desidero solo sottolineare le conseguenze della sua teoria relazionale – conseguenze tratte anche da Lotze e altri che hanno sostenuto questa teoria.

Lo spazio è un assemblaggio di possibili relazioni di distanza. Queste diventano reali solo quando i punti A, B sono occupati da sostanze reali. Le distanze possono essere maggiori o minori, ma non possono essere divise in parti, poiché sono relazioni. (Questa conseguenza non è tratta da Leibniz, anzi è espressamente negata; ma egli usa *parte* in modo più generale di quanto io faccia. Egli dice, ciò che mi basta, che nello spazio e nel tempo non ci sono divisioni se non quelle fatte dalla mente [G. ii. 278–9]). E i termini che sono distanti, poiché lo spazio è relazionale, non possono essi stessi essere spaziali o estesi. La distanza, inoltre, dovrebbe essere analizzata in predici dei termini distanti A e B; Leibniz fa questo rappresentando la distanza come parte del modo in cui A e B si rispecchiano l'un l'altro. E così un punto matematico, il *luogo* di A, è semplicemente quella qualità di A in virtù della quale, in ogni momento, rispecchia le altre cose come fa. Questo è il motivo per cui i punti matematici sono i *punti di vista* delle monadi, e anche perché sono mere modalità, e non parti dello spazio. Questa visione dello spazio spiega anche perché il tutto non è composto dalle sue parti. Poiché le parti di una distanza sono solo altre relazioni di distanza più piccole, e non sono in alcun modo presupposte dalla distanza maggiore, che è logicamente indipendente da esse. La distinzione è, in effetti, quella tra quantità intensive ed extensive. Le quantità extensive presuppongono tutti i costituenti di cui sono la somma; le quantità intensive, al contrario, non presuppongono in alcun modo l'esistenza di quantità minori dello stesso tipo. La posizione di Leibniz è, quindi, che le quantità spaziali e temporali sono

relazioni, e quindi intensive; mentre l'estensione è una quantità estensiva, e presuppone parti reali in ciò che è esteso.⁽⁷⁾

⁽⁷⁾ Così, in risposta a Clarke, Leibniz dice: «Quanto all'obiezione che spazio e tempo sono quantità, o piuttosto cose dotate di quantità, e che situazione e ordine non lo sono, rispondo che anche l'ordine ha la sua quantità; in esso c'è ciò che precede e ciò che segue; c'è distanza o intervallo. Le cose relative hanno la loro quantità, così come quelle assolute. Per esempio, i rapporti o le proporzioni in matematica hanno la loro quantità e sono misurati dai logaritmi; eppure sono relazioni. E quindi, sebbene tempo e spazio consistano in relazioni, hanno nondimeno la loro quantità» (D. 270; G. VII. 404). Le opinioni di Leibniz sulla quantità intensiva non erano, tuttavia, affatto chiare.

La distinzione tra la composizione di ciò che è reale e la risoluzione di ciò che è ideale è quindi di grande importanza. Spiega cosa intende Leibniz dicendo che un istante non è una parte del tempo (G. III. 591), né un punto matematico è parte del continuo spaziale (D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482). Il continuo spaziale è l'assemblaggio di tutte le possibili distanze. I punti matematici sono semplicemente posizioni, cioè termini possibili per le relazioni di distanza. Non sono quindi dello stesso ordine delle possibili distanze che compongono il continuo spaziale; non sono parti di questo continuo. Infatti una distanza, essendo una relazione, propriamente non ha parti, e quindi non abbiamo motivo di risolverla in parti indivisibili. Ciò che è esteso nello spazio, al contrario, è concreto; non abbiamo solo distanze, ma anche termini tra i quali le distanze sussistono. Uno spazio astratto non è plurale, ma un corpo che occupa quello spazio deve essere plurale. Invece di pura possibilità, abbiamo ora qualcosa di attuale nelle posizioni che, altrimenti, sarebbero «mere modalità».

Sintesi dell'argomentazione dal continuo alle monadi

Possiamo riassumere brevemente l'intera argomentazione così. (1) Nulla è assolutamente reale se non sostanze indivisibili e i loro vari stati (G. ii. 119). Questa è la conclusione della dottrina logica astratta con cui ho iniziato la mia esposizione di Leibniz; è presupposta nell'argomentazione dall'estensione alle monadi, e non deve essere considerata un risultato di quell'argomentazione. (2) Ciò che ci appare come materia è reale, sebbene *in quanto* materia sia fenomenale. La realtà di ciò che appare come materia è, come abbiamo visto, un mero pregiudizio. (3) La materia, *in quanto* fenomeno, è un aggregato, anzi un aggregato di un numero infinito di parti. (4) Un aggregato non può avere realtà se non quella che deriva dai suoi costituenti, poiché solo le sostanze sono reali, e le sostanze sono indivisibili. (5) Quindi, se si vuole salvare la realtà di ciò che appare essere materia, questa deve consistere in una pluralità infinita di sostanze indivisibili.

Poiché gli aggregati sono fenomenici, non esiste realmente un numero di monadi

Ma il numero infinito è autocontraddittorio, e non possiamo accontentarci dell'affermazione che ci sia un numero infinito di monadi. Per eludere questo argomento, Leibniz fa un uso molto audace del suo principio che, nei concreti, la parte è anteriore al tutto, e che nulla è assolutamente reale se non sostanze indivisibili e i loro vari stati. Essere e unità, dice, sono termini convertibili (G. ii. 304). Gli aggregati, non avendo unità, non sono altro che fenomeni, poiché eccetto le monadi componenti, il resto (l'unità dell'aggregato, suppongo) è aggiunto solo dalla percezione,

dal semplice fatto di essere percepiti in un unico momento (G. II. 517). Questa osservazione è della massima importanza. È una conseguenza legittima della posizione generale di Leibniz, ed è forse la migliore alternativa che quella posizione gli consentisse. Allo stesso tempo, le sue implicazioni, come sarà presto evidente, distruggono completamente la possibilità di una pluralità di sostanze.

La posizione di Leibniz è questa: che la nozione di *tutto* può essere applicata solo a ciò che è sostanzialmente indivisibile. Qualsiasi realtà in un aggregato è solo la realtà dei suoi costituenti presi uno per volta; l'unità di una collezione è ciò che Leibniz chiama semi-mentale (G. II. 304), e quindi la collezione è fenomenale sebbene i suoi costituenti siano tutti reali. *Uno* è l'unico numero applicabile a ciò che è reale, poiché qualsiasi altro numero implica parti, e gli aggregati, come le relazioni, non sono «*esseri reali*». Questo spiega come si possa negare il numero infinito, pur ammettendo l'infinito attuale. «*Non esiste un numero infinito,*» dice Leibniz, «*o una linea o altra quantità infinita, se sono prese come veri e propri interi*» (N. E. p. 161; G. v. 144). Un tutto deve essere una sostanza, e a ciò che non è un tutto, il numero non può propriamente essere applicato. Il mondo è un tutto solo verbalmente (G. II. 305), e persino un aggregato finito di monadi non è un tutto *di per sé*. L'unità è mentale o semi-mentale. Nella maggior parte dei passi, Leibniz applica questa dottrina solo contro gli aggregati infiniti, ma è evidente che deve applicarsi ugualmente a tutti gli aggregati. Leibniz sembra averlo saputo. Così dice (N. E. p. 148; G. v. 132): «*Forse una dozzina o una ventina sono solo relazioni, e sono costituite solo dalla relazione all'intelletto. Le unità sono separate, e l'intelletto le raccoglie insieme, per quanto disperse possano essere.*» La stessa opinione è espressa alla fine dello stesso capitolo (Libro II. Cap. XII.), dove dice: «*Questa unità dell'idea di aggregati è verissima, ma in fondo, bisogna confessare, questa unità delle collezioni è solo un rispetto (rapport) o una relazione, il cui fondamento è in ciò che si trova in ciascuna sostanza singola per sé. E così questi esseri per aggregazione non hanno altra unità completa se non quella che è mentale; e di conseguenza la loro entità è anch'essa in qualche modo mentale o fenomenale, come quella dell'arcobaleno*» (N. E. 149; G. v. 133).

Ora questa posizione è una deduzione legittima dalla teoria secondo cui tutte le proposizioni devono essere ridotte alla forma soggetto-predicato. L'affermazione di una pluralità di sostanze non è di questa forma—non assegna predici a una sostanza. Di conseguenza, come in altri casi simili, Leibniz si rifugia, come molti filosofi successivi, nella mente—si potrebbe quasi dire, nell'unità sintetica dell'apprezzazione. La mente, e solo la mente, sintetizza la diversità delle monadi; ogni monade separata è reale indipendentemente dalla percezione di essa, ma una collezione, in quanto tale, acquisisce una realtà solo precaria e derivata dalla percezione simultanea. Così la verità nel giudizio di pluralità è ridotta a un giudizio sullo stato di ogni monade che percepisce la pluralità. È solo in tale percezione che una pluralità forma un tutto, e così la percezione è definita da Leibniz come l'espressione di una molitudine in un'unità (G. iii. 69).

Difficoltà di questa visione

Questa nozione, che le proposizioni derivino la loro verità dall'essere credute, è una che criticherò nel trattare della relazione di Dio con le verità eterne. Per ora, è sufficiente porre un dilemma

davanti a Leibniz. Se la pluralità risiede solo nel percipiente, non possono esserci molti percipienti, e così l'intera dottrina delle monadi collassa. Se la pluralità risiede *non* solo nel percipiente, allora c'è una proposizione non riducibile alla forma soggetto-predicato, la base per l'uso della sostanza è venuta meno, e l'affermazione di aggregati infiniti, con tutte le sue contraddizioni, diventa inevitabile per Leibniz. La tanto decantata soluzione delle difficoltà del continuo si risolve così in fumo, e ci ritroviamo con tutti i problemi della materia irrisolti.⁽⁸⁾

⁽⁸⁾ Il principio generale che tutti gli aggregati sono fenomenali non deve essere confuso con il principio, sostenuto anche da Leibniz, che gli aggregati infiniti non hanno numero. Quest'ultimo principio è forse uno dei modi migliori per sfuggire all'antinomia del numero infinito.

Abbiamo ora visto l'uso che Leibniz fece del suo principio che nel reale la parte è prioritaria al tutto. Abbiamo visto come questo gli abbia permesso di dire che c'è una moltitudine infinita di cose, negando allo stesso tempo il numero infinito. La moltitudine di cose, dice, supera ogni numero finito, o piuttosto ogni numero (G. vi. 629). Potremmo solo chiedere che un qualche numero sia applicabile, se questa moltitudine fosse un tutto; e che sia un tutto, lui lo nega, sebbene l'affermazione di un tutto sia implicata anche nel chiamarla moltitudine. Non si può negare che questa posizione sia coerente con i suoi principi, e anzi ne sia un risultato diretto. Ma la coerenza è di quel tipo che mostra un errore nei principi. Il dilemma in cui si trova Leibniz è il risultato diretto della combinazione di tre premesse, che, come ho affermato nel Capitolo I. (p. 4), sono irrimediabilmente incoerenti. Queste tre premesse sono: (1) che tutte le proposizioni hanno un soggetto e un predicato, (2) che la percezione dà conoscenza di un mondo che non sono io stesso o i miei predicati, (3) che l'Io è un soggetto logico ultimo.

Capitolo X

La Teoria dello Spazio e del Tempo e la sua Relazione con il Monadismo

Ragioni per cui una filosofia della sostanza deve negare la realtà dello spazio

Ho descritto in generale, nel capitolo precedente, la natura della teoria di Leibniz su spazio e tempo; desidero esaminare, in questo capitolo, quali fossero le sue basi, in che misura tali basi siano le stesse delle basi per il monadismo in generale, e quale fosse la relazione delle monadi di Leibniz con lo spazio. Molto di ciò che dirò sarà applicabile anche a Lotze,⁽¹⁾ e in generale a tutte le teorie che sostengono una pluralità di cose. Cominciamo con la teoria dello spazio.

⁽¹⁾ Sebbene Lotze alla fine non abbia sostenuto la pluralità, ma abbia fuso tutto nel suo M.

«*Ho diverse dimostrazioni,*» dice Leibniz, «*per confutare la fantasia di coloro che considerano lo spazio una sostanza, o almeno un essere assoluto*» (D. 243; G. vii. 363). Queste dimostrazioni, così come compaiono in Leibniz, procedono sulla base della logica tradizionale e, su tale base, hanno una forza molto grande. Poiché la logica tradizionale—la logica sottostante a ogni uso della sostanza o dell'Assoluto—presuppone, come ho cercato di mostrare, che tutte le proposizioni abbiano un soggetto e un predicato. Se ora si ammette che lo spazio esista *di per sé*, mentre si mantiene la dottrina della sostanza, ci sarà una relazione tra le sostanze e gli spazi che occupano. Ma questa relazione sarà *sui generis*; non sarà una relazione di soggetto e predicato, poiché ogni termine della relazione esiste e può continuare a esistere anche se la relazione cambia. Né la cosa né la parte di spazio sono annientate quando la parte è evacuata dalla cosa e rioccupata da una cosa diversa. La relazione, dunque, tra un luogo e la sostanza che lo occupa, è una per cui la logica tradizionale non aveva spazio. Di conseguenza, l'esistenza indipendente dei luoghi fu negata da filosofi attenti, e ammessa da Newton solo perché era cieco alle sue conseguenze. Clarke, per evitare le conseguenze, fece dello spazio e del tempo parti dell'essenza di Dio, una posizione che Leibniz mostrò facilmente essere assurda (D. 263; G. vii. 398). La tesi che Leibniz stava realmente combattendo era che lo spazio esiste *di per sé*, e non come mero attributo di qualcosa.

Vediamo così perché, per una filosofia della sostanza, è essenziale confutare la realtà dello spazio. Un monista deve sostenere che lo spazio è un attributo; un monadista, che lo spazio è un insieme di relazioni. Contro la prima visione, Leibniz è abbastanza forte; a favore della seconda, non è conclusivo. Ma procediamo con i suoi argomenti.

«*Se non ci fossero creature,*» dice Leibniz, «*lo spazio e il tempo sarebbero solo nelle idee di Dio*» (D. 252; G. vii. 376–7). Contro questa visione, Kant dice: «*Non possiamo mai immaginare che non ci sia spazio, anche se possiamo ben pensare che non ci siano oggetti in esso*» (ed. Hartenstein, 1867, Vol. iii. p. 59). Qui abbiamo un'opposizione netta e definita: Kant ha tratto la conseguenza che la teoria di

Leibniz cerca di evitare.⁽²⁾ «*Se lo spazio è una realtà assoluta,*» dice Leibniz, «*lungi dall'essere una proprietà o un accidente opposto alla sostanza, sarà più sussistente delle sostanze*» (D. 248; G. vii. 373). Quali erano, allora, gli argomenti con cui Leibniz confutava la realtà dello spazio?

⁽²⁾ La soggettività kantiana dello spazio può qui essere lasciata da parte.

Argomentazioni di Leibniz contro la realtà dello spazio

L'argomento logico astratto, che lo spazio, se reale, debba essere o soggetto o predicato, ma evidentemente non è né l'uno né l'altro, non è, per quanto ne so, esposto esplicitamente in Leibniz, sebbene nella controversia con Clarke egli sostenga che lo spazio, poiché ha parti, non può essere un attributo di Dio, e che lo spazio vuoto non può essere attributo di nulla (D. 264, 248; G. vii. 399, 372). Contro il considerare lo spazio come un *attributo*, l'argomento reale è che l'essenza della materia non è l'estensione—un argomento che abbiamo già visto essere conclusivo. Contro il considerare lo spazio come una *sostanza*, o esistente indipendente, l'argomento preferito di Leibniz deriva dall'Identità degli Indiscernibili e dalla Legge della Ragion Sufficiente; e questo argomento si applica ugualmente contro il tempo. Lo spazio è assolutamente uniforme, e un suo punto è esattamente come un altro. Così non solo i punti sono indiscernibili, ma vari arrangiamenti delle cose sarebbero indiscernibili—ad esempio, l'arrangiamento attuale e quello che risulterebbe dal ruotare l'intero universo di un qualsiasi angolo (D. 243–4; G. vii. 364). Inoltre, se il tempo fosse reale, il mondo avrebbe potuto essere creato prima, e nessuna ragione sufficiente potrebbe apparire per crearlo in un momento piuttosto che in un altro (D. 249; G. vii. 373). E in generale, l'universo nel suo insieme non può avere posizioni assolute diverse nello spazio o nel tempo, poiché queste posizioni sarebbero indiscernibili, e quindi una sola e identica (D. 247; G. vii. 372). Oltre a questi argomenti, ci sono le contraddizioni del continuo, che abbiamo esaminato nel capitolo precedente. Spazio e tempo, se sono reali, non possono essere composti altrimenti che da *punti matematici*; ma non possono mai esserne composti, poiché questi sono mere estremità; due di essi non sono più grandi di uno, non più di quanto due oscurità perfette siano più scure di una (G. ii. 347). E per quanto riguarda il tempo, nulla di esso esiste se non istanti, e questi non sono propriamente parti di esso, e come può esistere una cosa di cui nessuna parte esiste mai (D. 268; G. vii. 402)?

La teoria della posizione in Leibniz

Ma se spazio e tempo non sono reali, cosa sono? La risposta è suggerita dall'argomento dell'Identità degli Indiscernibili. Da quell'argomento segue che non c'è una posizione assoluta, ma solo relazioni mutue tra cose, dalle quali la posizione è astratta. Lo spazio è un ordine secondo cui le situazioni sono disposte, e lo spazio astratto è quell'ordine di situazioni, quando sono concepite come possibili (D. 281; G. vii. 415). Il tempo, ancora, è un essere di ragione esattamente quanto lo spazio, ma la coesistenza e la postesistenza sono qualcosa di reale (G. ii. 183). Ma se lo spazio è un ordine di situazioni, cosa sono le situazioni stesse? Come possono esse essere spiegate relazionalmente?

Su questa questione, Leibniz è molto esplicito (D. 265–7; G. vii. 400–402). Quando la relazione di situazione di un corpo A rispetto ad altri corpi C, D, E ecc. cambia, mentre le relazioni mutue di situazione di C, D, E ecc. non cambiano, deduciamo che la *causa* del cambiamento è in A, e non in C, D, E ecc. Se ora un altro corpo B ha, rispetto a C, D, E ecc., una relazione di situazione precisamente simile a quella che A aveva precedentemente, diciamo che B è nello stesso *luogo* in cui era A. Ma in realtà non c'è nulla di individualmente identico nei due casi; poiché nel primo caso, le relazioni di situazione erano affezioni di A, mentre ora sono affezioni di B, e lo stesso accidente individuale non può essere in due soggetti diversi. Così l'identità implicata nel parlare dello stesso *luogo* è un'illusione; ci sono solo relazioni di situazione precisamente simili. La spiegazione di Leibniz è resa inutilmente autocontraddittoria dall'introduzione del moto assoluto, che, come abbiamo visto, egli dedusse dalla forza (cf. D. 269; G. vii. 404). Dal moto assoluto avrebbe dovuto dedurre, come Newton, la posizione assoluta. Ma la sua spiegazione della situazione può essere liberata da questa incoerenza. Egli è ansioso di dare un significato univoco a *stesso luogo*, per poter dire definitivamente che i due corpi A e B sono, o non sono, successivamente nello stesso luogo. Ma questo, secondo la sua teoria, non è né necessario né possibile. Deve sempre specificare i corpi rispetto ai quali il luogo deve essere stimato, e deve ammettere, come può senza contraddizione, che altri corpi di riferimento produrrebbero, ugualmente legittimamente, un risultato diverso. Il suo riferimento alla causa del cambiamento di situazione è dovuto a un'incoerenza, fondamentale nella sua Dinamica e in tutta la Dinamica che lavora con posizione relativa, ma evitabile, in una teoria relazionale dello spazio, finché non si introduce alcun riferimento alla Dinamica. Possiamo quindi accettare la seguente definizione: «*Il luogo è ciò che è lo stesso in momenti diversi per cose esistenti diverse, quando le loro relazioni di coesistenza con certi altri esistenti... concordano interamente.*» Ma quando aggiunge che questi altri esistenti «*si suppone che rimangano fissi da uno di questi momenti all'altro,*» sta facendo una supposizione che, in una teoria relazionale, è totalmente e assolutamente priva di significato (D. 266; G. vii. 400). Sono tali aggiunte che mostrano la debolezza della teoria. C'è chiaramente qualcosa di più delle relazioni nello spazio, e coloro che cercano di negarlo non riescono, a causa di fatti evidenti, a evitare di contraddirsi. Ma con la pratica nel negare l'ovvio, bisogna ammettere, la teoria relazionale può acquisire un alto grado di autoconsistenza interna.

La relazione delle monadi con lo spazio: una difficoltà fondamentale del monadismo

Passo ora a un altro tema strettamente collegato, vale a dire la relazione dello spazio con le monadi. Lo spazio, come abbiamo visto, è qualcosa di puramente ideale; è una collezione di relazioni possibili astratte. Ora le relazioni devono sempre essere ridotte ad attributi dei termini correlati. Per effettuare questa riduzione delle relazioni spaziali, devono essere introdotte le monadi e le loro percezioni. E qui Leibniz avrebbe dovuto trovare una grande difficoltà—una difficoltà che affligge ogni monadismo, e in generale ogni filosofia che, ammettendo un mondo esterno, sostiene la soggettività dello spazio.

La difficoltà è questa. Le relazioni spaziali non sussistono tra monadi, ma solo tra oggetti simultanei di percezione di ciascuna monade.⁽³⁾ Così lo spazio è propriamente soggettivo, come in Kant. Tuttavia, le percezioni di diverse monadi differiscono, a causa della differenza dei punti di vista; ma i punti di vista sono punti matematici, e l'insieme dei possibili punti di vista è l'insieme delle possibili posizioni.⁽⁴⁾ Così Leibniz ebbe due teorie dello spazio, la prima soggettiva e kantiana, la seconda fornendo una controparte oggettiva, cioè i vari punti di vista delle monadi. La difficoltà è che la controparte oggettiva non può consistere *meramente* nella differenza dei punti di vista, a meno che lo spazio soggettivo non sia *puramente* soggettivo; ma se è puramente soggettivo, il fondamento per punti di vista diversi è scomparso, poiché non c'è motivo di credere che i fenomeni siano *bene fundata*.

(3) G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

(4) Cf. G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2).

La natura di questa difficoltà sarà resa più chiara esaminando lo sviluppo delle opinioni di Leibniz sulla relazione delle Monadi con lo spazio. Vedremo che, quando era giovane, in accordo con la sua inclinazione materialistica, considerava decisamente le anime come occupanti punti nello spazio, mentre più tardi, dopo essersi convinto dell'irrealtà dello spazio, si sforzò sempre più di enfatizzare la soggettività dello spazio a spese della controparte oggettiva.

Le prime opinioni di Leibniz su questo argomento

«*Molti anni fa,*» scrisse Leibniz nel 1709, «*quando la mia filosofia non era ancora sufficientemente matura, collocavo le anime in punti*» (G. ii. 372). Da questa visione iniziale sembra aver derivato molte delle premesse della sua dottrina, e queste premesse le accettò in seguito come base consolidata per ulteriori argomentazioni. Dimenticando che queste premesse stesse erano derivate dalla realtà dello spazio, non ebbe timore di usarle per confutare quella realtà. Tale, almeno, mi appare una visione plausibile del suo sviluppo. Sembra essere giunto molto vicino alla sua teoria delle monadi nel 1671-72, e poi, per il contatto con il Cartesiano, essere stato portato via per un po' dalle sue tendenze individualistiche, per ritornarvi solo quando ebbe dimostrato l'inadeguatezza della Dinamica Cartesiana e la falsità del detto che l'estensione è l'essenza della materia.

Ancor prima del suo viaggio a Parigi, si era già avvicinato molto alla dottrina delle monadi. «*Posso dimostrare*», afferma, «*dalla natura del moto... che la mente agisce su sé stessa... che la mente consiste in un punto o centro, ed è quindi indivisibile, incorruttibile, immortale... La mente è un piccolo mondo, racchiuso in un punto, e costituito dalle sue idee, come un centro, sebbene indivisibile, consiste di angoli*» (G. I. 61). E nel 1671 dichiara che le sue prove di Dio e dell'immortalità poggiano sulla difficile dottrina del punto, dell'istante, dell'indivisibile e della conazione—le stesse difficoltà che la sua teoria successiva avrebbe cercato di risolvere. «*La mente stessa*», prosegue, «*consiste propriamente in un singolo punto dello spazio, mentre un corpo occupa un luogo.*» «*Se assegniamo alla mente un luogo più ampio di un punto, essa è già un corpo e possiede partes extra partes; non è quindi immediatamente presente a sé stessa.*» Ma se postuliamo che la mente consista in un punto, essa è

indivisibile e indistruttibile. Il corpo, sostiene, ha un nucleo sostanziale che è sempre preservato, e questo nucleo consiste in un punto fisico, mentre l'anima consiste in un punto matematico (G. I. 52–54).

Le sue opinioni intermedie

In queste visioni giovanili c'è un'accettazione schietta della realtà dello spazio e un materialismo che ricorda la centrale telefonica di Karl Pearson.⁽⁵⁾ La mente, afferma, dev'essere nel luogo di convergenza di tutti i moti impressi dagli oggetti sensoriali (G. I. 53). Dovette presto apparire evidente a Leibniz che questa dottrina non risolveva le difficoltà del punto e dell'istante, né offriva una teoria sostanziale coerente. Così troviamo, nelle sue prime esposizioni pubbliche della dottrina delle monadi, un terzo tipo di punto aggiunto ai precedenti due: il punto metafisico, mentre il punto matematico non è più ciò in cui l'anima consiste, ma solo il suo punto di vista (D. 76; L. 311; G. iv. 482–483).

⁽⁵⁾ Grammatica della Scienza, Cap. II. § 3.

Le sue opinioni successive

Ma persino qui spazio e punto matematico conservavano più realtà di quanto desiderabile, e di conseguenza sia l'espressione «*punti metafisici*» sia l'affermazione che i punti matematici sono i punti di vista delle sostanze scompaiono dopo il 1695.⁽⁶⁾ Dopo questo periodo, parla ancora di punti di vista, spiegandoli sempre per analogia con punti spaziali da cui il mondo è, *per così dire*, visto in prospettiva (G. ii. 438; III. 357). Ma insiste che questa è solo un'analogia, senza tuttavia dirci a cosa sia analoga. Sembra consapevole della difficoltà, poiché nei suoi scritti successivi evita dichiarazioni esplicite sulla ubeità dell'anima. Le anime possono avere, ritiene, almeno in relazione ai corpi, quella che può essere chiamata ubeità *definitiva*, cioè sono presenti in un certo volume, senza che possiamo assegnare loro alcun punto specifico in quel volume (N. E. 230–231; G. v. 205–206). Nell'ultimo anno di vita, i suoi commenti sono ancor più negativi. «*Dio*», afferma, «*non è presente alle cose per situazione, ma per essenza; la sua presenza si manifesta con la sua operazione immediata. La presenza dell'anima è di natura completamente diversa. Dire che è diffusa in tutto il corpo significa renderla estesa e divisibile. Dire che è, nella sua interezza, in ogni parte di un corpo, significa renderla divisibile da sé stessa. Fissarla a un punto, diffonderla su molti punti, sono solo espressioni abusive, idola tribus*» (D. 245–246; G. vii. 365–366). Dopo questa affermazione puramente negativa, Leibniz passa a un altro argomento. Sembra, in effetti, non avere nulla di meglio da dire se non che esistono tre tipi di ubeità: circoscrittiva, definitiva e ripetitiva,⁽⁷⁾ che la prima appartiene ai corpi, la seconda alle anime e la terza a Dio (N. E. 230; G. v. 205).

L'affermazione più definita è in una lettera a Lady Masham (G. iii. 357): «*La questione se (una sostanza semplice) sia da qualche parte o in nessun luogo è una questione di parole: poiché la sua natura non consiste nell'estensione, ma è relata all'estensione che rappresenta; e quindi si deve collocare l'anima nel corpo, dove si trova il suo punto di vista secondo cui ora rappresenta l'universo. Volere di più e rinchiudere le anime in dimensioni significa voler immaginare le anime come corpi.*» Qui, e in tutti

gli altri passi a me noti, Leibniz rifiuta di affrontare il fatto che tutte le monadi rappresentino lo stesso mondo, e che questo mondo sia sempre da lui immaginato con qualcosa di analogo allo spazio delle nostre percezioni. Sembra che una volta abbia percepito che l'argomento dall'estensione alla pluralità di sostanze implicasse uno spazio oggettivo, e abbia di conseguenza ripudiato questo argomento. «*Ciò che appartiene all'estensione*», dice, «*non deve essere assegnato alle anime, né dobbiamo derivare la loro unità o pluralità dalla categoria della quantità, ma dalla categoria della sostanza, cioè non dai punti, ma dalla forza primitiva di operazione*» (G. ii. 372). Ciò suggerisce che l'argomento della Dinamica sia più fondamentale di quello dell'estensione—un'opinione che, come abbiamo visto, non può essere sostenuta. Un'indagine più approfondita rivela confusioni sempre più disperate. Cerca di dare una posizione alle monadi in relazione ai corpi. Le monadi, afferma, sebbene non siano estese, hanno un certo tipo di situazione, cioè una relazione ordinata di coesistenza con altre cose, attraverso la macchina che dominano. «*Le cose estese implicano molte cose dotate di situazione; ma le cose semplici, sebbene non abbiano estensione, devono tuttavia avere situazione nell'estensione, anche se questa non può essere designata punctatim come nei fenomeni incompleti*» (G. II. 253). Aggiunge che una sostanza semplice, sebbene non abbia estensione, ha posizione, che è il fondamento dell'estensione, poiché l'estensione è una ripetizione continua simultanea di posizione (G. II. 339). Poiché insiste anche che un numero infinito di punti non costituisce insieme un'estensione (*ib.* 370), dobbiamo supporre che la posizione, anche in questo caso, sia presenza in un volume, non in un punto. Questa visione, abbastanza curiosamente, è avanzata esplicitamente nel Nuovo Sistema, la stessa opera in cui parla dei punti matematici come punti di vista delle anime. Dopo aver spiegato l'unione di anima e corpo mediante l'armonia prestabilita, prosegue: «*E possiamo così comprendere come l'anima abbia la sua sede nel corpo per una presenza immediata, che non potrebbe essere maggiore, poiché l'anima è nel corpo come l'unità (o unità: in francese unité) è nel risultato delle unità, che è la moltitudine.*»⁽⁸⁾ Questa assurda nozione di presenza immediata in un volume era resa plausibile dal riferimento al corpo organico o alla macchina; ma poiché questo a sua volta consisteva di monadi, sarebbe stata necessaria una nuova spiegazione per *la loro* posizione. Le anime, dice Leibniz, non devono essere considerate in punti, ma possiamo dire che sono in un luogo per corrispondenza, e quindi sono nell'intero corpo che animano (G. ii. 371). Ma poiché il corpo a sua volta consiste di monadi, sorge l'ovvia domanda: Dov'è il corpo? Nessuno dei suoi espedienti, in breve, offre a Leibniz una via di fuga da uno spazio oggettivo, precedente lo spazio fenomenico e soggettivo nelle percezioni di ogni monade; e questo avrebbe dovuto essergli ovvio, dato che non ci sono tanti spazi quante monadi, ma uno spazio unico, anzi uno solo per tutti i mondi possibili.

⁽⁹⁾ L'insieme di relazioni e luoghi che costituisce lo spazio non è solo nelle percezioni delle monadi, ma deve essere effettivamente qualcosa che è percepito in tutte quelle percezioni. Le confusioni in cui cade Leibniz sono la pena per aver considerato l'estensione come prioritaria rispetto allo spazio, e rivelano un'obiezione fondamentale a tutti i monadismi. Poiché questi, lavorando con la sostanza, devono negare la realtà dello spazio; ma per ottenere una pluralità di sostanze coesistenti, devono assumere surrettiziamente quella realtà. Spinoza, potremmo dire, aveva dimostrato che il mondo attuale non poteva essere spiegato con una sola sostanza; Leibniz dimostrò che non poteva essere spiegato con molte sostanze. Divenne quindi necessario fondare

la metafisica su qualche nozione diversa da quella di sostanza—un compito non ancora realizzato.

(⁶) La scomparsa del primo non deve essere attribuita unicamente alla scoperta del termine *monade* nel 1696, poiché conservò altri termini—entelechie, sostanze semplici, forme ecc.—nonostante l'adozione della parola *monade*.

(⁷) Un'opinione che, è vero, è citata come quella delle scuole, ma senza disapprovazione.

(⁸) G. iv. 485; D. 78; L. 314. Cfr. la nota di Mr Latta su questo passo. Sul concetto di presenza per operazione che Leibniz sembra qui considerare, parlerò più avanti, quando tratterò la teoria di anima e corpo. Leibniz, tuttavia, respinse con scherno l'idea, che sembra seguire da questa teoria, che le anime siano estese. Vedi D. 267; G. vii. 402.

(⁹) Cfr. D. 102; L. 340-2; G. vii. 303-4; ii. 379.

Tempo e cambiamento

Resta da dire qualcosa riguardo al tempo e al cambiamento. Qui abbiamo molti meno passi a cui riferirci, e—per quanto ne so—nessuna discussione approfondita dopo che la filosofia di Leibniz è maturata. Il tempo, come lo spazio, è relazionale e soggettivo (cfr. D. 244; G. vii. 364; ii. 183). La sua soggettività è già stata discussa nel Capitolo IV; desidero qui discutere solo la sua relatività. Leibniz non sembra aver percepito chiaramente cosa ciò implichii. Ciò che è implicato è che nel tempo, come nello spazio, abbiamo solo distanze, non lunghezze o punti. Cioè, abbiamo solo *prima* e *dopo*: gli eventi non sono a un certo tempo, ma quelli non simultanei hanno una distanza, espressa dicendo che uno è prima dell'altro. Questa distanza non consiste di punti temporali, così che non possiamo dire che il tempo sia trascorso tra due eventi. Altri eventi possono essere tra loro—cioè possono esserci eventi prima di una coppia e dopo l'altra. Ma quando due eventi non hanno eventi intermedi, hanno semplicemente una relazione di prima e dopo, senza essere separati da una serie di momenti. Nessun evento può durare per un periodo di tempo, poiché non esiste una cosa come una durata temporale—ci sono solo diversi eventi che formano una serie. Né possiamo dire che gli eventi durino un istante, poiché non esistono istanti. Così non ci sarà alcuna cosa come uno *stato* di cambiamento, poiché ciò implica continuità. Nel movimento, per esempio, avremo diverse posizioni spaziali occupate in serie, ma non ci sarà un passaggio da una all'altra. È vero che Leibniz considera il tempo un *plenum* (D. 281; G. VII. 415)—una frase che, come per lo spazio, in una teoria relazionale può solo significare che le distanze minime che effettivamente si verificano sono infinitesimali. O meglio, poiché, come Leibniz ammette (N. E. 159; G. v. 142), se due eventi fossero separati solo da tempo vuoto, non potremmo mai scoprire la quantità di tale tempo, dobbiamo intendere, quando diciamo che il tempo è un *plenum*, che tra due eventi dati c'è sempre un altro evento. Ma questa visione lascia intatte le *difficoltà* della continuità.

Applicata al movimento, questa visione non deve essere espressa dicendo che un corpo passa istantaneamente da un luogo all'altro, e poi vi rimane finché non compie un altro salto. Perché ciò implicherebbe che il tempo trascorra tra salti successivi, mentre l'essenza della visione relazionale è che nessun tempo trascorre: la presenza in una posizione nello spazio è separata da una distanza temporale, ma non da una durata temporale (v. p. 131), dalla presenza nella posizione successivamente occupata. Né dobbiamo dire che un corpo in movimento sia talvolta in movimento e talvolta in quiete; infatti non può mai, nell'accezione usuale delle parole, essere né

in quiete né in movimento. Dire che un corpo è in quiete può solo significare che la sua occupazione di una certa posizione nello spazio è simultanea (la simultaneità essendo una relazione ultima) con due eventi che non sono simultanei tra loro. E dire che un corpo è in movimento significherà che la sua occupazione di una posizione e la sua occupazione di un'altra sono successive. Ma da ciò non arriveremo mai a uno stato di movimento, nemmeno prendendo un numero infinito di posizioni spaziali occupate successivamente. Lo stesso argomento si applicherà esattamente al cambiamento in generale, e uno stato di movimento o cambiamento, come abbiamo visto, è assolutamente necessario per la dottrina leibniziana dell'attività.⁽¹⁰⁾

⁽¹⁰⁾ Cfr. G. iv. 513. Non conosco alcuna discussione sulle difficoltà del movimento, eccetto quella nell'*Archiv f. Gesch. der Phil.* I. 213-4 che risale al 1676, e getta poca luce su ciò che Leibniz pensava quando la sua filosofia era matura.

I monadismi adottano una visione asimmetrica delle relazioni di spazio e tempo con le cose

La teoria relazionale del tempo è del tutto più paradossale di quella dello spazio, e ciò è dovuto al fatto che passato e futuro non esistono nello stesso senso del presente. Inoltre Leibniz ammette che il tempo precedente abbia una priorità naturale rispetto a quello successivo (G. III. 582), e che probabilmente ci fu un primo evento, cioè la creazione (D. 274; G. VII. 408)—ammissioni che aumentano notevolmente la difficoltà di sostenere la relatività della posizione temporale. C'è, inoltre, in tutti i monadismi, un'asimmetria riguardo alla relazione delle cose con lo spazio e il tempo, per la quale, per quanto ne so, non c'è nulla da addurre se non l'apparente persistenza dell'Io. Si sostiene che le sostanze persistano nel tempo, ma non pervadano lo spazio.

La differenza di posizione spaziale nello stesso tempo mostra differenza di sostanza, ma la differenza di posizione temporale nello stesso luogo non mostra ciò. L'ordine temporale consiste di relazioni tra predicati, l'ordine spaziale sussiste tra sostanze. Per questa importante assunzione non c'è, in Leibniz, alcuna sorta di argomentazione. È fatta confusamente dal senso comune per quanto riguarda le cose, e sembra essere presa da lì in modo acritico da tutti i monadismi. Che sia stata così poco discussa, anche da coloro che credevano di trattare tempo e spazio in modo del tutto simile, è un curioso e sfortunato esempio della forza dell'immaginazione psicologica.

Leibniz sostenne confusamente una controparte oggettiva di spazio e tempo

Sembrerebbe così che Leibniz, più o meno inconsciamente, avesse due teorie di spazio e tempo, l'una soggettiva, che dà solo relazioni tra le percezioni di ogni monade, l'altra oggettiva, che dà alle relazioni tra percezioni quella controparte, negli *oggetti* della percezione, che è una e la stessa per tutte le monadi e persino per tutti i mondi possibili. Leibniz avrebbe volentieri considerato questa controparte come una «cosa puramente ideale», un «essere di ragione», un «ente mentale». Desidero ripetere brevemente le ragioni per cui questi epitetti denigratori sono applicabili solo allo spazio e al tempo *soggettivi*, non a quella controparte che devono avere al di fuori della percezione. Ciò sarà effettuato ricapitolando gli argomenti su cui si basa la Monadologia.

«Il corpo è un aggregato di sostanze,» afferma Leibniz, «non propriamente una sostanza unica. Ne consegue necessariamente che in ogni parte del corpo si trovino sostanze indivisibili» (D. 38; G. II. 135).

⁽¹¹⁾ Questo argomento svanirebbe se lo spazio fosse puramente soggettivo e il corpo esteso, come per Kant, un puro fenomeno. Un altro argomento prediletto per la differenza tra monadi, che secondo Leibniz ha pari valore delle dimostrazioni geometriche (G. II. 295), è che se non fossero diverse, il movimento in un plenum non farebbe differenza, poiché ogni luogo potrebbe ricevere solo l'equivalente di ciò che aveva prima (D. 219; L. 221; G. VI. 608)—ancora un argomento che coinvolge un luogo non meramente nelle percezioni delle monadi. Ciò si collega al suo argomento che entelechie devono essere disperse nella materia, poiché i principi del movimento sono così dispersi (G. VII. 330). Un'altra ragione per l'oggettività di spazio e tempo è che sono ordini del possibile oltre che dell'attuale, pur esistendo dopo la creazione in modo diverso da come esistevano prima nella mente di Dio. Nell'origine delle cose, ci viene detto, una certa matematica divina fu impiegata per determinare la massima quantità di esistenza, «tenendo conto della capacità del tempo e del luogo (o dell'ordine possibile di esistenza)» (D. 102; L. 341; G. VII. 304). Questo ordine possibile, prima della creazione, esisteva solo nella mente di Dio (D. 252; G. VII. 377), ma dopo la creazione esisteva in altro modo; Leibniz dichiara esplicitamente che lo spazio non esiste necessariamente come Dio (G. VI. 405), benché lo spazio come mero oggetto dell'intelletto divino debba necessariamente esistere. Dunque dobbiamo distinguere (1) spazio e tempo nella mente di Dio, (2) spazio e tempo nelle percezioni di ogni monade, (3) spazio e tempo oggettivi, esistenti dopo la creazione ma non prima. Questa terza specie, per Leibniz, rimarrebbe relazionale. Così afferma (D. 209; L. 408; G. VI. 598): «Vi sono sostanze semplici ovunque, effettivamente separate l'una dall'altra dalle proprie azioni, che mutano continuamente le loro relazioni.» Ma il punto cruciale è che le relazioni, essendo tra monadi e non tra le varie percezioni di una monade, sarebbero relazioni irriducibili, non coppie di aggettivi delle monadi. Nel caso della simultaneità, ciò è particolarmente evidente e sembra presupposto nell'idea stessa di percezione. Se ciò è vero, dedurre la simultaneità dalla percezione è un circolo vizioso fatale.

⁽¹¹⁾ Cfr. G. II. 301: «Poiché le monadi o principi di unità sostanziale sono ovunque nella materia, ne consegue che deve esserci un'infinità attuale, dato che non esiste parte, o parte di parte, che non contenga monadi.»

Capitolo XI

La Natura delle Monadi in Generale

Percezione

Passo ora alla descrizione delle qualità comuni delle monadi. Le prime sono *percezione* e *appetizione*. Che le monadi debbano avere percezioni è provato in vari modi. (1) (D. 209; L. 407; G. vi. 598) Le monadi «*non possono avere forme; altrimenti avrebbero parti. Di conseguenza, una monade, in sé e in un dato momento, non può essere distinta da un'altra se non per le sue qualità e azioni interne, che non possono essere altro che le sue percezioni* (ossia rappresentazioni del composto o di ciò che è esterno, nel semplice) *e le sue appetizioni* (cioè le sue tendenze a passare da una percezione all'altra), che sono i principi del mutamento.» Cioè, per l'Identità degli Indiscernibili, le monadi devono differire; ma poiché non hanno parti, possono differire solo nei loro stati interni; e gli stati interni, per quanto ne sappia l'esperienza, sono o percezioni o appetizioni. (2) Vi è un altro argomento di natura più dinamica (D. 210; L. 409; G. vi. 599). «*Poiché il mondo è un plenum, tutte le cose sono connesse, e ogni corpo agisce su ogni altro, più o meno secondo la distanza, ed è influenzato dall'altro per reazione. Ne segue che ogni Monade è uno specchio vivente, o uno specchio dotato di attività interiore, rappresentativo dell'universo secondo il suo punto di vista.*» Leibniz non poteva evidentemente usare questo argomento per provare di avere egli stesso percezioni, poiché queste, in un sistema come il suo, sono presupposte nella Dinamica. Dunque la prova che tutte le monadi hanno percezioni presuppone che uno le abbia, e questa rimane una premessa. Ciò che si prova è che tutto il resto consiste di sostanze simili con percezioni simili.

Che Leibniz stesso avesse percezioni, o, se si preferisce, che esistesse un mondo esterno a sé e ai suoi predicati, non fu mai da lui dedotto da alcun principio ulteriore. «*Le anime conoscono le cose,*» dice, «*perché Dio ha posto in esse un principio rappresentativo delle cose esterne*» (D. 251; G. vii. 375. Cfr. D. 275–6; G. vii. 410). «*Ciò che è miracoloso, o piuttosto meraviglioso, è che ogni sostanza rappresenti l'universo dal suo punto di vista*» (G. iii. 464). La percezione è meravigliosa perché non può essere concepita come un'azione dell'oggetto sul percipiente, poiché le sostanze non interagiscono mai. Così, sebbene sia relata all'oggetto e simultanea con esso (o quasi), non è in alcun modo dovuta all'oggetto, bensì solo alla natura del percipiente. L'occasionalismo preparò la strada a questa visione con la dottrina che la mente percepisce la materia, benché le due non possano interagire. Ciò che fece Leibniz fu estendere a un numero infinito di sostanze la teoria inventata per due soltanto (D. 275–6; G. vii. 410).

Quanto al significato di percezione, essa è «*l'espressione della pluralità in un'unità (l'expression de la multitude dans l'unité)*» (G. iii. 69). Quanto a ciò che si intende per *espressione*, Leibniz è molto esplicito. «*Una cosa ne esprime un'altra,*» dice, «... quando vi è una relazione costante e regolare tra ciò che può dirsi dell'una e dell'altra. È così che una proiezione in prospettiva esprime il suo originale. *L'espressione è comune a tutte le forme, ed è un genere di cui la percezione naturale, il sentimento animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nel sentimento basta che*

ciò che è divisibile e materiale, disperso tra più esseri, sia espresso o rappresentato in un essere indivisibile, o in una sostanza dotata di vera unità» (G. ii. 112). Leibniz aggiunge: «Non è necessario che ciò che esprime sia simile alla cosa espressa, purché si conservi una certa analogia di condizioni. E così il fatto che le idee delle cose siano in noi non è altro che il fatto che Dio, autore sia delle cose che della mente, ha impresso nella mente una facoltà di pensiero, tale che dai suoi propri meccanismi possa trarre ciò che corrisponde perfettamente a quanto consegue dalle cose. E così, sebbene l'idea del cerchio non sia simile al cerchio, da essa si possono trarre verità che nell'effettivo cerchio l'esperienza avrebbe senza dubbio confermato» (N. E. 716–7; G. vii. 264). Così la percezione potrebbe sembrare appena distinguibile dall'armonia prestabilita, e ridursi all'asserzione che ogni stato di una monade corrisponde, secondo qualche legge, allo stato simultaneo di ogni altra monade: ed è così che, come suggerivo alla fine del Capitolo X., la simultaneità è implicita nella definizione di percezione. Vi è tuttavia un elemento nella percezione, cioè la sintesi o espressione della molteplicità, che non è coinvolto nella sola armonia prestabilita; e questo elemento deve di conseguenza essere ricordato ed enfatizzato.

Appetizione

Per quanto riguarda *appetizione*, c'è poco da aggiungere a quanto detto sull'attività della sostanza. «*L'appetizione è la tendenza da una percezione all'altra*» (G. iii. 575). È concepita per analogia con la volontà. La natura delle forme sostanziali, dice Leibniz, è forza, che implica qualcosa come sensazione o desiderio, così che diventano simili alle anime (D. 72; L. 301; G. iv. 479). Le percezioni nella monade scaturiscono l'una dall'altra secondo la legge delle appetizioni, o per le cause finali del bene e del male, (D. 210; L. 409; G. vi. 599). Solo la volontà, tuttavia, confinata alle monadi autocoscienti, è definitivamente determinata dal fatto che l'oggetto del desiderio sembra buono. Questo punto, su cui Leibniz è alquanto vago, sarà trattato più avanti.

La percezione non è dovuta all'azione del percepito sul percipiente

La teoria della percezione di Leibniz risulta peculiare per la sua negazione di qualsiasi azione esterna sul percipiente. La sua teoria può essere considerata l'antitesi di quella kantiana. Kant riteneva che le cose in sé siano cause (o fondamenti) delle rappresentazioni, ma non possano essere conosciute tramite queste.⁽¹⁾ Leibniz, al contrario, negò la relazione causale ma ammise la conoscenza. La sua negazione della causalità derivava ovviamente dal rifiuto generale dell'azione transeunte, che, come abbiamo visto, scaturiva dalla sua concezione della sostanza individuale come contenente eternamente tutti i suoi predicati. «*Non credo*», afferma, «*che sia possibile alcun sistema in cui le monadi interagiscano, poiché non sembra esserci modo di spiegare tale azione. Inoltre, tale azione sarebbe superflua: perché una monade dovrebbe dare a un'altra ciò che l'altra già possiede?* Questa è l'essenza stessa della sostanza: il presente è gravido del futuro» (G. ii. 503). La sua prima espressione, alquanto sperimentale, dell'indipendenza reciproca delle sostanze, nel gennaio 1686, è interessante perché espone con chiarezza le sue ragioni: «*Possiamo dire, in un certo senso e con acume, benché non secondo l'uso comune, che una sostanza particolare non agisca mai su un'altra sostanza particolare né ne subisca l'azione, se consideriamo che ciò che accade a ciascuna è solo*

conseguenza della sua idea o nozione completa presa isolatamente, poiché quest'idea contiene già tutti i suoi predicati o eventi ed esprime l'intero universo». Prosegue spiegando che nulla ci può accadere se non pensieri e percezioni, conseguenze di quelli presenti: «Se potessi distinguere chiaramente tutto ciò che mi accade ora, potrei vedere tutto ciò che mi accadrà mai, e ciò avverrebbe anche se tutto fosse distrutto tranne Dio e me» (G. iv. 440).

⁽¹⁾ Ad es. *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, p. 349.

Questa teoria della percezione ha senza dubbio un'apparenza paradossale. Sembra assurdo supporre che la conoscenza di ciò che accade fuori di me sorga in me simultaneamente all'evento esterno, senza un nesso causale tra i due. Ma alla teoria che oggetti esterni agiscano sulla mente producendo percezioni si oppongono molte obiezioni. Una è che tale spiegazione non si applica alla conoscenza delle verità eterne. Non possiamo supporre che la proposizione «due più due fa quattro» agisca sulla mente ogni volta che questa ne è consapevole. Una causa deve essere un evento, e questa proposizione non è un evento. Dobbiamo quindi ammettere che alcune conoscenze non sono causate dalla proposizione conosciuta. Se questo è ammesso, non sembra esserci motivo di negare che ogni conoscenza possa essere causata diversamente. Leibniz, per quanto ne so, non usa esplicitamente questo argomento, ma la sua insistenza nel primo libro dei Nuovi Saggi nel dimostrare l'innatismo delle verità eterne potrebbe collegarsi a tale visione. Secondo la sua teoria, infatti, ogni conoscenza è innata nello stesso senso delle verità eterne, cioè scaturisce dalla natura della mente, non dagli oggetti sensibili. L'argomento che Leibniz effettivamente usa è migliore: l'inintelligibilità di qualsiasi azione causale attribuita agli oggetti sensibili. «Non acconsento», dice Leibniz, «alle nozioni volgari secondo cui le immagini delle cose sono trasportate dagli organi di senso all'anima. Non è concepibile attraverso quale apertura o mezzo di trasporto queste immagini possano passare dall'organo all'anima» (D. 275; G. vii. 410). Basta enunciare queste nozioni per vedere quanto siano «volgari». Ma quando Leibniz aggiunge, d'accordo con i Cartesiani, che «non si può spiegare come la sostanza immateriale sia affetta dalla materia» (D. 276; G. vii. 410), usa un argomento che senza dubbio influenzò la sua teoria, ma che non ha il minimo diritto di impiegare. Poiché sostiene che esistono solo monadi, la percezione, se causata dall'esterno, sarebbe pur sempre un'azione tra simili, non un'azione della mera materia sulla mente come suggerisce. La relazione mente-corpo, in realtà, è una relazione tra molte monadi, non tra due sostanze radicalmente diverse.

La critica di Lotze a questa visione

Lotze ha formulato nella sua *Metafisica* (§§ 63–67) una critica all'indipendenza delle monadi che mi pare rivelare un radicale fraintendimento delle basi leibniziane. «Non amo», afferma (§ 63), «questa espressione (che le monadi non hanno finestre), perché la trovo del tutto immotivata, e vedo che esclude bruscamente proprio ciò che era ancora in questione». Se Lotze avesse ricordato la serie di argomenti logici esposti nei Capitoli II–IV precedenti – dimostranti che, se esistono sostanze, ciascuna dev'essere fonte di tutti i suoi predicati – difficilmente avrebbe fatto tale affermazione. Se avesse ricordato la propria filosofia – come nel capitolo immediatamente successivo (Libro I, Cap. VI) deve abbandonare la pluralità delle cose proprio perché l'azione transeunte è

inintelligibile – se avesse ricordato che, nel suo insegnamento, l'unità di una cosa è essenzialmente l'unità di una serie causale – se avesse avuto presenti queste considerazioni, avrebbe risparmiato la propria casa di vetro senza avventurarsi a lanciare sassi. E considerando che per lui una cosa è una singola serie causale, l'assurdità di ammettere l'interazione tra cose diventa una contraddizione diretta. L'antinomia della causalità – per cui ogni elemento del presente deve avere il suo effetto, mentre nessun effetto può essere affermato senza considerare *l'intero* presente – è un'antinomia su cui, credo, non fu mai chiaro. Si accontenta di affermare prima la tesi (quando tratta la pluralità), poi l'antitesi (quando giunge alla sua *M*, l'unità). Ma affermare, come fa, che due serie causali possano interagire è una contraddizione diretta, e anche se incarnasse un'antinomia reale, non si può definire assurdo chi la nega. La critica di Lotze a Leibniz sembra dunque dovuta più a una sua confusione mentale che a errori in Leibniz. Il monadismo ha fondamenti solidi quanto il monismo, e un monadista deve, con Leibniz, sostenere l'indipendenza reciproca delle sostanze.

L'armonia prestabilita

Per spiegare come le percezioni forniscano conoscenza delle cose esterne presenti, pur non essendone causate, Leibniz inventò il coronamento concettuale della sua filosofia, il concetto con cui denotò il suo sistema. Amava definirsi «*l'autore del sistema dell'armonia prestabilita*». L'armonia prestabilita è quell'elemento della sua filosofia di cui sembrava più orgoglioso. Come l'indipendenza reciproca delle sostanze, fu senza dubbio suggerita dal corso della filosofia cartesiana. La similitudine degli orologi, con cui la illustrò, si trova in Geulincx e altri occasionalisti contemporanei, persino in Cartesio.⁽²⁾ La relazione tra pensiero ed estensione in Spinoza è molto simile a quella tra due monadi qualsiasi in Leibniz. Il vantaggio che aveva sull'occasionalismo, e che sfruttò al massimo, era che grazie all'attività di ogni sostanza poteva preservare l'armonia di tutte le serie senza l'intervento perpetuo di Dio. Questo vantaggio era già assicurato in Spinoza, ma non nell'occasionalismo come quello di Malebranche. Qui si riteneva che, poiché la materia è essenzialmente passiva, i cambiamenti nella materia corrispondenti a quelli nella mente dovessero essere effettuati dall'operazione diretta di Dio in ogni caso. In Leibniz, al contrario, era richiesto un solo miracolo originale per avviare tutti gli orologi (G. III. 143) — il resto avveniva naturalmente. Possiamo supporre che Leibniz abbia iniziato con il problema cartesiano dell'armonia tra anima e corpo, trovando nella sua dottrina delle monadi un'armonia molto più ampia che spiegava molto di più. L'armonia prestabilita, pensa, è provata *a priori*: solo tre spiegazioni della relazione anima-corpo sono possibili, e tra queste la sua è la migliore (G. III. 144). Le altre due sono, ovviamente, l'*influxus physicus* o azione causale diretta, e il sistema delle cause occasionali, cioè l'azione di Dio sulla materia in occasione di ogni volizione. Finché si manteneva la passività perfetta della materia, l'ipotesi di Leibniz era certamente la migliore. Ma i sistemi di Geulincx e Spinoza, che egli trascura in questo contesto (Geulincx, infatti, non è mai menzionato e sembra essergli sconosciuto), hanno molti dei vantaggi in questo problema che egli rivendica come peculiari. È interessante confrontare, ad esempio, l'enunciazione della Prop. XII, Parte II dell'*Etica* di Spinoza: «*Qualsiasi cosa accada nell'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana deve essere percepita dalla mente umana, o, in altre parole,*

un'idea di quella cosa esisterà necessariamente nella mente umana. Cioè, se l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è un corpo, nulla può accadere in quel corpo che non sia percepito dalla mente». Da tale teoria è evidente che Leibniz possa aver tratto molti suggerimenti per la sua teoria della percezione e dell'armonia prestabilita. È quindi un peccato che non abbia tenuto maggior conto di questa ipotesi più affine.

⁽²⁾ Vedi Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus*, Archiv für Gesch. der Phil., Vol. 1; spec. p. 59, nota. Leibniz è stato accusato di aver rubato questa illustrazione a Geulincx, ma Stein osserva che era così comune da essere reperibile in molte altre fonti, senza richiedere un riconoscimento speciale.

L'armonia prestabilita è una conseguenza immediata della percezione e dell'indipendenza reciproca delle monadi. «*La natura di ogni sostanza semplice, anima o vera monade,*» spiega Leibniz, «*essendo tale che il suo stato successivo è una conseguenza del precedente; ecco qui la causa dell'armonia scoperta. Dio deve solo far sì che una sostanza semplice diventi, una volta e all'inizio, una rappresentazione dell'universo secondo il suo punto di vista; poiché da ciò solo segue che sarà così in perpetuo; e che tutte le sostanze semplici avranno sempre un'armonia tra loro, perché rappresentano sempre lo stesso universo*» (D. 278; G. vii. 412). ⁽³⁾ Ogni monade rappresenta costantemente l'intero universo, quindi gli stati di tutte le monadi in ogni istante corrispondono, poiché è lo stesso universo che rappresentano. A ciò Lotze obietta che alcune monadi potrebbero percorrere la loro serie di percezioni più velocemente o più lentamente di altre (Met. § 66). A questa difficoltà, dice, non ricorda alcuna risposta in Leibniz. Sembra aver dimenticato che Clarke sollevò precisamente lo stesso punto (G. vii. 387–8) e che Leibniz vi rispose (G. vii. 415 e D. 281). «*Se il tempo è maggiore,*» dice, «*ci saranno più stati successivi e simili interposti; e se è minore, ce ne saranno di meno; poiché non c'è vuoto, né condensazione, né penetrazione (se così posso dire) nei tempi, più che nei luoghi.*» Cioè, come la quantità di *materia prima* è proporzionale all'estensione, così il numero di eventi è proporzionale al tempo. Qualunque cosa si pensi di questa risposta, è evidente che le monadi, se ognuna rispecchia lo stato attuale dell'universo, necessariamente procedono di pari passo. Forse è meglio iniziare con la percezione e dedurre l'armonia prestabilita. Se si ammette di avere percezioni di un mondo esterno, si possono addurre argomenti per mostrare che ciò vale anche per altre sostanze; e da ciò segue l'armonia prestabilita.

⁽³⁾ Cfr. anche G. i. 382–3.

Resta da spiegare, in termini di monadi, la relazione tra anima e corpo, e l'attività e passività delle sostanze. Ciò sarà tentato nel prossimo capitolo.

Capitolo XII

Anima e Corpo

Le relazioni tra monadi saranno d'ora in poi considerate

Passo ora a un settore completamente nuovo della dottrina delle monadi. Finora abbiamo considerato singole monadi come unità isolate, ma ora dobbiamo occuparci delle loro relazioni. Dobbiamo considerare, in effetti, lo stesso problema che, in un sistema dualistico, sarebbe la relazione tra mente e materia. La forma speciale di questo problema, solitamente considerata, è la relazione tra Anima e Corpo. Nel discutere questa relazione, Leibniz introdusse una nuova idea, quella di *passività*. Quest'idea, è vero, era già implicita nella *materia prima*, ma lì non era relativa, come nella teoria di anima e corpo, all'*attività* di qualche altra monade. Con questa relazione, sia l'*attività* che la *passività* acquisiscono nuovi significati. Da questo punto in poi, la filosofia di Leibniz è meno originale di prima. In effetti è principalmente impegnato ad adattare alla dottrina delle monadi teorie precedenti (in particolare quella di Spinoza), che, mediante la relazione di attività e passività, diventano disponibili per lui nonostante la negazione dell'azione transeunte. Quindi dovrebbe essere tracciata una linea netta, penso, tra le parti della filosofia di Leibniz finora discusse e quelle che, attraverso la passività, dipendono dall'apparente interazione delle monadi. Le prime sembrano principalmente originali, mentre le seconde sono in gran parte prese in prestito, sebbene sempre senza riconoscimento, da Spinoza.

Visioni cartesiane e spinoziane delle relazioni tra Anima e Corpo

Il problema della relazione tra Anima e Corpo occupava molta dell'attenzione dei cartesiani. La posizione di Cartesio stesso su questa questione, che un'azione diretta della mente sulla materia è possibile alterando la *direzione*, se non la quantità, del movimento degli spiriti animali, fu abbandonata dai suoi seguaci per ottime ragioni. Percepirono che, se mente e materia sono due sostanze, non si deve supporre che siano capaci di interazione. Ciò portò all'Occasionalismo da un lato—la teoria, cioè, che Dio muove il corpo in occasione delle nostre volizioni—and dall'altro alla teoria di Spinoza. In quest'ultima teoria, più affine a quella di Leibniz, mente e corpo non sono sostanze diverse, ma attributi diversi di una sostanza, le cui modificazioni formano due serie parallele. La mente è l'*idea* del corpo, e qualsiasi cambiamento nel corpo è accompagnato, sebbene senza interazione, da un cambiamento corrispondente nella sua *idea*, cioè nella mente. Questa teoria, come quella degli occasionalisti, fu resa impossibile per Leibniz dalla scoperta che l'*essenza* della materia non è l'*estensione*, ma che la materia è necessariamente plurale. Di conseguenza richiese una nuova teoria di Anima e Corpo, e questa esigenza fu senza dubbio un motivo principale per la dottrina dell'*armonia prestabilita*.⁽¹⁾ L'uso di questa dottrina nello spiegare la relazione tra Anima e Corpo è molto ingegnoso. Cercherò ora di esporla.

⁽¹⁾ Nella filosofia di Wolff, l'*armonia* di tutte le monadi è scomparsa, e rimane solo quella di anima e corpo.

Schema della visione di Leibniz

In breve, la dottrina è la seguente. Poiché non c'è nulla di reale se non le monadi, il corpo è l'apparenza di una collezione infinita di monadi. Ma le monadi differiscono per chiarezza delle percezioni, e quelle con percezioni più chiare sono più attive. Quando un cambiamento in una monade spiega un cambiamento in un'altra, la prima è detta attiva, la seconda passiva. Così, nel mio corpo, quella monade che sono io stesso ha percezioni più chiare di qualsiasi altra, e può dirsi dominante nel corpo, poiché, in relazione alle altre monadi, è attiva mentre loro sono passive.

Non c'è vera interazione, ma l'apparenza di essa risulta dall'armonia prestabilita. Così l'anima è una, il corpo è molteplice, e non c'è interazione tra loro. Ma nella misura in cui l'anima ha percezioni chiare, le ragioni di ciò che accade nel corpo si trovano nell'anima; e in questo senso l'anima agisce sul corpo e lo domina. Questo è lo schema della teoria che deve ora essere esaminato in dettaglio.

Le tre classi di monadi

In primo luogo, esistono tre grandi classi nella gerarchia delle monadi, non nettamente distinte, ma che si fondono l'una nell'altra. Queste sono le monadi nude, le anime e gli spiriti. Le *monadi nude*, chiamate anche forme o entelechie, possiedono il minimo di percezione e desiderio; hanno qualcosa di analogo alle anime, ma niente che possa essere rigorosamente definito anima. Le *anime* si distinguono dalla prima classe per memoria, sentimento e attenzione (D. 190–1; G. vii. 529; D. 220; L. 230; G. vi. 610). Gli animali hanno anime, ma gli uomini hanno *spiriti* o anime *razionali*. Gli *spiriti* includono una gerarchia infinita di geni e angeli superiori all'uomo, ma non diversi da lui se non per grado. Sono definiti dall'autocoscienza o appercezione, dalla conoscenza di Dio e delle verità eterne, e dal possesso di ciò che è chiamato *ragione*. Gli spiriti, a differenza delle anime, non rispecchiano solo l'universo delle creature, ma anche Dio. Compongono così la Città di Dio, in relazione alla quale soltanto Dio possiede propriamente la bontà [G. vi. 621–2 (D. 231; L. 267–8); contrasto G. vi. 169]. Gli *spiriti* sono inoltre immortali: preservano l'identità morale, che dipende dalla memoria di sé, mentre le altre monadi sono semplicemente incessanti, cioè rimangono numericamente identiche senza saperlo.

Attività e passività

In relazione alla chiarezza della percezione, le monadi sono dette attive o passive.⁽²⁾ Possiamo ancora comunemente parlare di una sostanza che agisce su un'altra, dice Leibniz, quando un cambiamento nell'una spiega un cambiamento nell'altra (D. 79; L. 317; G. iv. 486). Ma «il dominio e la subordinazione delle monadi, considerati nelle monadi stesse, consistono solo nei gradi delle loro perfezioni» (G. ii. 451). «Le modificazioni di una monade sono cause ideali di quelle di un'altra, nella misura in cui le ragioni appaiono in una monade che indussero Dio, all'inizio, a predisporre modificazioni nell'altra» (G. ii. 475). E così il corpo dipende dalla mente in questo senso, che la ragione di ciò che accade nel corpo si trova nella mente. Nella misura in cui l'anima è perfetta e ha

percezioni chiare, prosegue Leibniz, il corpo le è soggetto; nella misura in cui è imperfetta, è soggetta al corpo (G. vi. 138).⁽³⁾ Dice inoltre che la creatura è detta *agire* esternamente nella misura in cui è perfetta, e *subire* da un'altra nella misura in cui è imperfetta. L'azione è quindi attribuita dove le percezioni sono distinte, la passione dove sono indistinte. Una creatura è più perfetta di un'altra quando contiene ciò che rende conto *a priori* di ciò che accade nell'altra, e in questo modo si dice che agisce su un'altra. L'influenza di una monade su un'altra è puramente ideale, attraverso Dio, che prende nota della monade superiore nel regolare le altre [G. vi. 615 (D. 225; L. 245)]. Ogni sostanza che passa a un grado maggiore di perfezione agisce, e quella che passa a un grado minore di perfezione subisce. In ogni sostanza che ha percezione, l'azione reca gioia, mentre la passione reca dolore (G. iv. 441).

⁽²⁾ Questo senso di attività non deve essere confuso con quello che è essenziale alla sostanza.

⁽³⁾ Cfr. Spinoza, *Etica*, Parte V, Prop. X.

L'attività che si oppone alla passività è del tutto distinta da quella che è essenziale alla sostanza. «Prendendo l'azione in rigore metafisico,» dice Leibniz (N. E. pp. 218–9; G. v. 195), «come ciò che avviene in una sostanza spontaneamente e dalla sua stessa natura, tutto ciò che è propriamente una sostanza agisce soltanto, poiché tutto le viene da se stessa, dopo Dio, essendo impossibile che una sostanza creata abbia influenza su un'altra. Ma prendendo l'azione come esercizio di perfezione, e la passione come il contrario, c'è azione nelle vere sostanze solo quando la loro percezione (che io concedo a tutte) si sviluppa e diventa più distinta, come c'è passione solo quando diventa più confusa; cosicché nelle sostanze capaci di piacere e di dolore, ogni azione è un passo verso il piacere, e ogni passione un passo verso il dolore.»

Perfezione e chiarezza della percezione

In questa teoria, piena di reminiscenze di Spinoza,⁽⁴⁾ ci sono due elementi in ciò che è attivo, ossia la perfezione e la chiarezza della percezione. È evidente che Leibniz non confonde questi due elementi, ma li considera necessariamente connessi. Pensa inoltre, in modo evidente, che il suo uso copra i casi ordinariamente considerati rispettivamente di azione e passione. Ma queste idee richiedono una spiegazione, così come la frase «rendere conto *a priori* di ciò che accade in un'altra monade». La spiegazione, credo, è la seguente.

⁽⁴⁾ Cfr. ad es. Spinoza, *Etica*, Libro III, Prop. 1.

Solo gli spiriti sono buoni o cattivi come fini in sé: le monadi nude e le anime sono semplici mezzi per loro. Ora, negli spiriti, la volontà è sempre determinata dalla ragione del bene,⁽⁵⁾ cioè perseguiamo ciò che giudichiamo essere il migliore possibile.⁽⁶⁾ Quindi agiremo sempre rettamente se giudicheremo sempre rettamente (G. vii. 92).⁽⁷⁾ Di conseguenza, poiché il giudizio retto dipende da una percezione chiara, siamo più o meno perfetti a seconda che abbiamo percezioni più o meno chiare. Nella volontà, dove siamo ordinariamente detti attivi, il passaggio a una nuova percezione è *percepito* come determinato dall'interno, ciò che è sempre realmente, e la nostra percezione è quindi finora chiara. Ma nella sensazione, dove siamo ordinariamente detti

passivi, la nuova percezione appare falsamente provenire dall'esterno, e la nostra percezione è quindi confusa. Non percepiamo la connessione con la percezione precedente, e siamo finora imperfetti. L'uso che Leibniz fa delle parole *attivo* e *passivo* non è dunque del tutto scollegato dall'uso popolare, anche se sarebbe imprudente vedere una relazione troppo stretta.

(5) G. iv. 454; v. 171 (N. E. 190–1); F. de C. 62 (D. 182).

(6) È così, tra l'altro, che le ragioni sufficienti attuali dell'attuale si distinguono dalle possibili ragioni sufficienti del possibile. Tutte le ragioni sufficienti attuali sono volizioni o di Dio o di creature libere, e queste sono sempre determinate dalla percezione (vera o falsa) del bene. Ma sarebbe possibile, non solo per noi, ma anche per Dio, perseguire il male, e allora la percezione del male sarebbe una ragione sufficiente. Così le ragioni sufficienti *attuali* sono cause finali e implicano un riferimento al bene. Cfr. § 15, *supra*.

(7) Che questa visione fosse spesso contraddetta da Leibniz (*ad es. implicitamente, ib. p. 95*) era dovuto solo a ragioni teologiche. Era l'unica visione a cui aveva diritto.

E così la frase «*contenere ciò che rende conto a priori dei cambiamenti in un'altra monade*» deve essere intesa in relazione sia alla perfezione che alla chiarezza della percezione. A causa dell'armonia prestabilita, i cambiamenti in monadi diverse sono interrelati; ma i cambiamenti nelle monadi inferiori esistono principalmente per il bene dei cambiamenti correlati negli spiriti.

(8) Così la spiegazione mediante ragione sufficiente, o mediante cause finali, di ciò che accade in una monade inferiore, è possibile solo tenendo conto di qualche monade superiore, in cui il cambiamento correlato è buono. Ma quando questa monade superiore è libera e, a causa di una percezione confusa, sceglie ciò che è realmente cattivo, questa spiegazione mediante cause finali non regge più, e la monade superiore è quindi considerata passiva, poiché la ragione finale del suo cambiamento in peggio non è in se stessa, ma in qualche cambiamento correlato altrove.

(8) Per l'incoerenza di Leibniz su questo punto vedi § 124..

Materia prima come elemento in ogni monade

Ci sono, nella teoria sopra esposta, molte lacune evidenti, che lascio senza commento.⁽⁹⁾ È più importante spiegare la connessione tra passività e *materia prima*. Leibniz distingue in un punto (G. ii. 252) i seguenti cinque termini: «(1) *L'entelechia primitiva o anima*, (2) *la materia prima o potenza passiva primitiva*, (3) *la monade composta da queste due*, (4) *la massa o materia secondaria o la macchina organica, alla quale concorrono innumerevoli monadi subordinate*, (5) *la sostanza animale o corporea, che la monade dominante rende una macchina unica*.» Inoltre, la connessione tra anima e corpo è spiegabile solo mediante la *materia prima*.⁽¹⁰⁾ Dobbiamo quindi, prima di poter comprendere la connessione tra anima e corpo, esaminare la natura della *materia prima* come elemento in ogni monade e la sua connessione con la *materia prima* nella Dinamica.

(9) La principale è che non sembra esserci alcuna ragione per cui l'azione in una sostanza dovrebbe corrispondere alla passione piuttosto che all'azione in un'altra. Leibniz sembra anzi considerarlo più o meno accidentale quando ciò accade; così dice (G. iv. 440): «*Può accadere che un cambiamento che aumenta l'espressione dell'una diminuisca quella dell'altra*.»

(10) G. ii. 520, 248; vi. 546 (D. 169).

La *materia prima*, come elemento in ciascuna monade, è ciò la cui ripetizione produce la *materia prima* della Dinamica. È anche identificata con la passività o forza passiva di ciascuna monade, con la percezione confusa e con la finitezza in generale. Dio potrebbe privare una monade di

materia secunda, cioè dell'insieme di monadi che costituisce il suo corpo; ma non potrebbe privare una monade di *materia prima*, senza la quale sarebbe *actus purus*, cioè Dio stesso (G. ii. 325). È così per mezzo della *materia prima* che le monadi si distinguono da Dio e vengono rese limitate e finite; e questo sembra essere il significato di Leibniz nell'affermare che le percezioni confuse sono ciò che implica la materia o l'infinito nel numero (G. iii. 636). Scrivendo ad Arnauld, Leibniz dice: «Se per *materia* intendiamo qualcosa di sempre essenziale alla stessa sostanza, potremmo, con *alcuni scolastici*, intenderne il potere passivo primitivo di una sostanza, e in questo senso la *materia* non sarebbe né estesa né divisibile, benché sarebbe il principio di divisibilità, o di ciò che, in essa, appartiene alla sostanza» (G. ii. 120) (1687). Questa è, penso, la prima cosa che egli introduce nella teoria delle monadi: la *materia prima* nel senso attribuitole da «*alcuni scolastici*», con il carattere tentativo di una nuova idea. Ma a questo senso egli aderisce sempre in seguito. La *materia prima*, dice, non è estesa, ma è ciò che l'estensione presuppone. È il potere passivo che, con l'entelechia o potere attivo, completa la monade e aderisce sempre alla propria monade.⁽¹¹⁾ Le sostanze hanno materia metafisica o potere passivo nella misura in cui esprimono qualcosa confusamente; hanno potere attivo nella misura in cui esprimono qualcosa distintamente (N. E. 720; G. vii. 322). Le monadi sono soggette a passioni e quindi non sono forze pure; sono i fondamenti non solo delle azioni, ma anche delle resistenze o possibilità, e le loro passioni risiedono nelle percezioni confuse (G. iii. 636). Poiché la sostanza agisce quanto più può, a meno che non sia ostacolata; e non è ostacolata naturalmente se non dall'interno. Quando si dice che una monade è ostacolata da un'altra, ciò deve essere compreso come la rappresentazione di quell'altra in sé stessa (G. ii. 516). Inoltre non è assurdo, pensa Leibniz, che la resistenza in una sostanza non faccia altro che impedire la propria attività; abbiamo bisogno, dice, di un principio di limitazione nelle cose limitate, come dell'azione negli agenti (*ib.* 257).

⁽¹¹⁾ G. ii. 306; cfr. anche G. iv. 511 (D. 120).

La materia prima come fonte di finitezza, pluralità e materia

Diverse cose sono interessanti e degne di nota in questa teoria della *materia prima*. In primo luogo, è istruttivo osservare la differenza tra la spiegazione della limitazione di Leibniz e quella di Spinoza. «Quella cosa è detta finita nel suo genere,» dice Spinoza (Eth. i. Def. 2), «che può essere limitata da un'altra cosa della stessa natura.» Così la finitezza consiste in una relazione con qualcos'altro, e il finito non è autosufficiente. Ma la *materia prima* di Leibniz non è nulla di relativo, bensì parte della natura di ciascuna monade. Ciascuna monade è limitata, non da qualcosa d'altro, ma da sé stessa;⁽¹²⁾ e così Dio non è la somma delle monadi finite, ma qualcosa di radicalmente diverso nella sua natura. Connesso a questo punto è il modo in cui la passività implica la materia e l'infinito nel numero (G. III. 636). C'è un solo modo di percepire il mondo chiaramente, cioè il modo in cui Dio lo percepisce, *d.w.z.* come è realmente. Ma ci sono infiniti modi di percepirla confusamente. Così l'Identità degli Indiscernibili permette solo un Dio ed è compatibile con molte altre sostanze solo se queste hanno tutte percezioni più o meno confuse. E poiché la materia è la percezione confusa di una pluralità infinita di monadi, la materia presuppone doppiamente la *materia prima*, cioè come fonte della pluralità e nuovamente come

ragione per cui la pluralità è percepita come materia. E questo ci porta alla relazione tra la *materia prima* in ciascuna monade e la *materia prima* nella Dinamica. I due elementi nella definizione dinamica - impenetrabilità e inerzia - corrispondono rispettivamente, penso (sebbene sia solo un'inferenza), al fatto che le monadi differiscono per punto di vista e al fatto che la passività causa una resistenza a una nuova percezione nella monade. Entrambi sono inclusi nella percezione confusa. Dio, che solo vede perfettamente chiaro, non ha punto di vista - lo spazio, per Lui, è come nella Geometria, senza alcun *qui* o *lì*. Tutti i punti sono simili nella loro relazione con Dio (G. iv. 439; ii. 438), e lo stesso deve valere per le parti del tempo. Così il punto di vista è parte della percezione confusa e quindi della *materia prima*; e la differenza di punti di vista è la fonte dell'impenetrabilità. Analogamente, a causa della passività o indistinzione della percezione, una data percezione non dà origine alla percezione che risulterebbe se la stessa cosa fosse percepita più chiaramente; e questo, possiamo supporre, è la fonte dell'inerzia. C'è tuttavia una differenza tra l'uso dinamico di *materia prima* e l'uso nella teoria delle monadi, cioè che nella Dinamica la parola è solitamente applicata a un'estensione finita, risultante da un numero infinito di monadi, mentre nella teoria delle monadi è applicata alla qualità corrispondente di ciascuna monade, *d.w.z.* a quella qualità la cui ripetizione è necessaria per produrre estensione.

⁽¹²⁾ Cfr. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3a ed. Berlino, 1878, Vol. II, p. 150. In un documento molto interessante, completamente spinziano e appartenente probabilmente al periodo tra il 1676 e il 1680, Leibniz dà effettivamente come propria la definizione di finitezza di Spinoza: «*Il finito implica la negazione di qualcosa della sua stessa specie*» (G. VII. 196). Osserva tuttavia che questa definizione sembra inapplicabile ai discreti.

E dell'interconnessione delle monadi

La connessione tra percezione confusa e punto di vista spiega anche alcuni detti piuttosto complessi sull'interconnessione delle monadi. «*Se ci fossero solo spiriti,*» afferma Leibniz, «*sarebbero privi della connessione necessaria, senza l'ordine dei tempi e dei luoghi. Questo ordine esige materia, movimento e le sue leggi*» (G. vi. 172). Solo Dio è al di sopra di ogni materia; creature libere dalla materia sarebbero disertori dall'ordine generale e distaccati dalla concatenazione universale (D. 169; G. vi. 546). Leibniz si pronuncia inoltre contro l'idea che gli angeli siano spiriti disincarnati. Rimuoverli dai corpi e dal luogo, sostiene, significa estrometterli dalla connessione e dall'ordine universale del mondo, costituito da relazioni con tempo e spazio (G. ii. 324). Tutte queste affermazioni sembrano spiegate dal fatto che i luoghi derivano da punti di vista, e i punti di vista implicano percezione confusa o *materia prima*. Ciò, a sua volta, è strettamente connesso alla dottrina della percezione inconscia, che Leibniz difese con successo contro Locke. Mantenere che rispecchiamo l'intero universo fu possibile solo grazie all'ampio utilizzo di questa dottrina. Leibniz portò anzi la dottrina al punto di affermare che ogni percezione di cui siamo consapevoli è composta da un numero infinito di percezioni impercettibili (N. E. 116–8; G. v. 105–7). Una volta dedusse persino l'infinità delle monadi da questa sola considerazione. Nelle nostre percezioni, dice, per quanto distinte possano essere, ve ne sono di confuse a qualsiasi grado di piccolezza, e a queste, come a quelle più ampie e distinte, corrisponderanno monadi (G. ii. 460–1).

Due teorie su anima e corpo in Leibniz

Possiamo ora tentare di comprendere la connessione tra anima e corpo. Qui, credo, vi sono due teorie incoerenti, entrambe presenti in Leibniz. Ciò ha causato divisione tra i commentatori: alcuni insistono su una come unica teoria, altri sull'altra. Non avendo trovato modo di conciliare tutte le affermazioni di Leibniz in materia, esporrà prima la teoria che mi sembra coerente con il resto della sua filosofia, per poi passare alla seconda, mostrando perché non sia conciliabile con le altre sue vedute e come egli vi sia stato condotto. La prima teoria è stata sostenuta da Erdmann, la seconda da Kuno Fischer, nelle cui opere gli argomenti sono trattati ampiamente.

Prima teoria

Per cominciare, dobbiamo distinguere un corpo organico da una mera massa. Un corpo organico ha una monade dominante, in relazione alla quale acquisisce una certa unità. È riguardo alla natura e al grado di questa unità che le due teorie divergono. Un corpo inorganico non ha una simile monade dominante unica, ma è un mero aggregato.⁽¹³⁾ Ma ogni monade appartiene a qualche corpo organico, sia come monade dominante che subordinata.⁽¹⁴⁾ Ogni corpo organico è composto da un numero infinito di corpi organici più piccoli, i più piccoli dei quali occupano solo un punto fisico. Una macchina naturale, dice Leibniz, è una macchina anche nelle sue parti più piccole percepibili [G. vi. 599 (D. 209; L. 408); G. ii. 100; iv. 492]. Nella prima teoria, la monade dominante domina nel senso che rappresenta più chiaramente ciò che le altre monadi rappresentano in modo molto confuso. In accordo con le affezioni del corpo, la monade dominante rappresenta, come centro, le cose esterne a sé [G. vi. 598 (D. 209; L. 407)]. Leibniz non è molto preciso sul significato di dominio, ma il seguente sembra essere il suo intendimento. Ogni monade percepisce più chiaramente ciò che accade nella sua vicinanza che non a distanza [G. ii. 74; G. vi. 599 (D. 210; L. 409)]. Se dunque in un certo volume vi è una monade con percezioni molto più chiare delle altre, questa monade può percepire tutto ciò che accade in quel volume più chiaramente di qualsiasi altra al suo interno. E in questo senso può dominare su tutte le monadi nella sua immediata vicinanza.

⁽¹³⁾ G. vi. 539 (D. 163); G. v. 309 (N. H. 362); G. ii. 75, 100.

⁽¹⁴⁾ G. ii. 118, 135; iii. 356; vii. 502.

Ma non dobbiamo supporre che le monadi che compongono il corpo organico siano sempre le stesse. Non vi è una porzione di materia, cioè di esseri viventi inferiori, appropriata per sempre all'anima, poiché i corpi sono in flusso perpetuo. L'anima cambia il proprio corpo, ma sempre gradualmente [G. vi. 619 (D. 229; L. 258)]. Non possiamo quindi essere certi che la più piccola particella di materia (cioè materia secondaria) ricevuta alla nascita rimanga nel nostro corpo. Ma lo stesso animale o macchina sussiste in un certo senso [G. vi. 543 (D. 167)]; persiste, per dirla con Leibniz, specificamente ma non individualmente [G. v. 214 (N. E. 240)]. Certi organi rimangono, almeno per sostituzione equivalente, come un fiume rimane lo stesso benché la sua materia cambi (G. iv. 529). Questa è semplicemente la visione scientifica ordinaria, secondo cui il corpo rimane dello stesso tipo, benché non composto della stessa materia. Il corpo consiste dunque solo di quelle monadi inferiori i cui punti di vista, in un dato momento, sono così vicini a quello della monade dominante da percepire tutto meno chiaramente di lei, poiché ogni monade percepisce

più chiaramente ciò che è nella propria vicinanza. Corpo e anima non formano insieme una sostanza unica (G. vi. 595), e non interagiscono neppure. «*I corpi agiscono come se (ciò che è impossibile) non ci fossero anime, e le anime agiscono come se non ci fossero corpi, ed entrambi agiscono come se l'una influenzasse l'altro*» [G. vi. 621 (D. 230; L. 264)]. La massa organizzata, entro cui è il punto di vista dell'anima, è pronta ad agire da sé, nel momento in cui l'anima lo vuole. Questo, dice Leibniz, produce la cosiddetta unione di anima e corpo [G. iv. 484 (D. 78; L. 314)]. Anima e corpo non interagiscono, ma solo concordano: l'una agisce liberamente secondo le regole delle cause finali, l'altro agisce meccanicamente secondo le leggi delle cause efficienti. Ma ciò non sminuisce la libertà dell'anima. Ogni agente che agisce secondo cause finali è libero. Dio, prevedendo ciò che la causa libera avrebbe fatto, regolò la macchina per accordarsi con essa [G. vii. 412 (D. 278)].

Questa, dunque, è la prima teoria su anima e corpo. Un corpo organico è una collezione di monadi mutevoli, che acquisisce unità essendo sempre soggetta a una stessa monade dominante. Questa soggezione consiste sia nelle percezioni più chiare della monade dominante, sia nel fatto che le cause finali, che governano tutti gli eventi, hanno riferimento, per quanto riguarda il corpo, sia alla monade dominante, sia a qualche monade esterna al corpo, sia alla «perfezione metafisica» e all'«ordine delle cose». Un corpo dominato da uno spirito consiste d'innumerevoli corpi organici più piccoli, ma esso stesso, apparentemente, non fa parte di alcun corpo organico più grande. La materia secondaria, o massa, consiste in una collezione di corpi organici non unificati da una monade dominante unica. Vi sono tuttavia molti elementi in Leibniz incoerenti con questa teoria semplice. A questi dobbiamo ora volgere la nostra attenzione.

Seconda teoria

Sebbene tutto quanto esposto nella teoria precedente sia riscontrabile in Leibniz, vi sono molti altri passaggi, su cui non ho detto nulla, che conducono a una teoria totalmente diversa. Questa teoria va respinta, credo, perché del tutto incoerente con la filosofia generale di Leibniz. Ma è necessario dire qualcosa al riguardo, specialmente perché è stata sostenuta, con costante riferimento alle fonti, da un recente commentatore, Dillmann.⁽¹⁵⁾

⁽¹⁵⁾ Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen. Leipzig, 1891.

In quest'altra teoria, mente e corpo insieme formano una sostanza unica, dotata di vera unità. La mente fa del corpo un *unum per se*, anziché un mero aggregato. Contro questa visione, abbiamo affermazioni perfettamente definite, come la seguente (D. 177; F. de C. pp. 32, 34): «*La sostanza corporea ha un'anima e un corpo organico, cioè una massa composta da altre sostanze. È vero che la stessa sostanza pensa e ha una massa estesa unita a sé, ma non consiste di questa massa, poiché tutto ciò può esserne tolto senza alterare la sostanza.*» Ciononostante, in altri passi, Leibniz parla come se anima e corpo formassero una sostanza unica.

«*L'entelechia,*» afferma, «*è o un'anima o qualcosa di analogo a un'anima, e attua sempre naturalmente un corpo organico, il quale, preso di per sé, separato dall'anima, non è una sostanza singola ma un aggregato di più, in una parola, una macchina naturale*» (G. iv. 395–6; N. E. 701) (1702). Prosegue:

«Ogni monade creata è dotata di un corpo organico» (G. vii. 502), «i principi vitali appartengono solo ai corpi organici» [G. vi. 539 (D. 163)], e ancora: «Ci sono tante entelechie quanti corpi organici» (G. ii. 368). È evidente che non ogni monade può avere un corpo organico, se questo consiste di altre monadi subordinate. E vi sono molte ragioni più dirette a sostegno della tesi che corpo e anima insieme formino una sostanza unica. «I corpi che sono un *unum per se*, come l'uomo,» dice Leibniz, «sono sostanze e possiedono forme sostanziali» (G. iv. 459) (gen. 1686). Leibniz parla sempre come se la presenza dell'anima impedisse al corpo di essere un mero aggregato: suggerisce che il corpo senza l'anima sia un mero aggregato, ma con essa, acquisisca una vera unità. «Il numero di sostanze semplici,» afferma, «in qualsiasi massa, per quanto piccola, è infinito; poiché oltre all'anima, che costituisce l'unità reale dell'animale, il corpo della pecora, ad esempio, è attualmente diviso, cioè è un assemblaggio di animali o piante invisibili, similmente compositi eccetto ciò che costituisce la loro unità reale; e sebbene ciò proceda all'infinito, è evidente che tutto alla fine dipende da queste unità, il resto, o i risultati, essendo solo fenomeni ben fondati» (G. iv. 492). Questa tendenza raggiunge l'estremo in una teoria che ha dato molti grattacapi ai commentatori, ma in realtà non è più incoerente con il sistema di Leibniz di molti altri passaggi—mi riferisco alla dottrina del *vinculum substantiale*.

Il *vinculum substantiale*

Questa dottrina è sviluppata nelle lettere a Des Bosses e nasce dal tentativo di Leibniz di conciliare la sua filosofia con il dogma della transustanziazione. È necessario trovare un senso in cui il Corpo di Cristo sia una sostanza unica. Leibniz ammette dapprima «una certa unione metafisica reale tra anima e corpo organico» (G. ii. 371), ammissione già fatta a Tournemine (G. vi. 595), ma Des Bosses lo persuade che ciò non è sufficiente per l'ortodossia cattolica. Suggerisce allora, come prospettiva che non accetta ma che potrebbe aiutare un buon cattolico, l'ipotesi di un *vincolo sostanziale* (G. ii. 435). «Se la sostanza corporea,» dice, «è qualcosa di reale oltre le monadi, come una linea è ritenuta qualcosa oltre i suoi punti, dovremo dire che la sostanza corporea consiste in una certa unione, o piuttosto in qualcosa di reale che unisce, aggiunto da Dio alle monadi; che da una certa unione della potenza passiva delle monadi risulta la materia prima, cioè ciò che è richiesto dall'estensione e dall'antitipia, o diffusione e resistenza; ma che dall'unione delle entelechie delle monadi sorge una forma sostanziale, la quale però può così nascere ed estinguersi, e si estingue quando quell'unione cessa, a meno che Dio non la conservi miracolosamente. Ma tale forma non sarà un'anima, che è una sostanza semplice e indivisibile.»⁽¹⁶⁾ Questo *vinculum substantiale* è affermato utile solo «se la fede ci conduce alle sostanze corporee» (ib.). E più tardi aggiunge (ib. p. 458): «E questo sembra ciò che dovrebbe essere detto da persone del vostro modo di pensare (*secundum vestros*), riguardo al mutamento dell'intera sostanza di un corpo nell'intera sostanza di un altro corpo, che tuttavia conserva la sua natura precedente.» Il *vinculum substantiale* differisce dall'unione reale di anima e corpo—che Leibniz ammette anche altrove—for il fatto che le monadi non sono aggiunte come totalità per formare una somma con vera unità, ma sono scisse in *materia prima* ed entelechia prima dell'aggiunta. Così la somma degli elementi costitutivi della *materia prima* dà una massa passiva estesa, mentre la somma delle entelechie dà una forma sostanziale che anima la massa. C'è un *vinculum substantiate* per ogni corpo organico, cioè uno corrispondente a ogni monade dominante (G. ii. 481, 486, 496). Leibniz è poi condotto da Des Bosses ad ammettere che questo vincolo

sostanziale deve, per essere teologicamente utile, essere imperituro come l'anima individuale (G. ii. 481). Nelle lettere successive, la dottrina è solitamente presupposta come base di discussione e impiegata per stabilire una materia reale e un continuo reale. Ma Leibniz stesso non afferma mai di credervi. Era estremamente ansioso di persuadere i cattolici che potessero, senza eresia, credere nella sua dottrina delle monadi. Così il vinculum substantiale è piuttosto la concessione di un diplomatico che il credo di un filosofo (cf. G. ii. 499).

(¹⁶) Cfr. lo schema di tutte le entità, G. ii. 506.

La seconda teoria da respingere

Sembra non impossibile che altre osservazioni di Leibniz, per quanto incoerenti con la prima teoria del corpo, siano anch'esse dovute a influenze teologiche. Il problema della Presenza Reale occupò Leibniz fin dal tempo in cui era al servizio dell'Arcivescovo di Magonza e costituì uno dei suoi motivi per negare che l'essenza della materia fosse l'estensione. Nei suoi primi resoconti del sistema, pensati per il fervente e proselitista Arnauld, si trovano suggerimenti simili. «*Il corpo di per sé*,» dice Leibniz, «*separato dall'anima, ha solo un'unità di aggregazione*» (G. ii. 100); e ciò sembra implicare che con l'anima il corpo abbia un'unità reale. Afferma inoltre che il corpo, separato dall'anima, non è propriamente una sostanza ma un aggregato, come un mucchio di pietre (*ib.* 75). E quando Arnauld obietta alla nuova filosofia che l'anima unita alla materia non forma un'unità, poiché dà solo una denominazione estrinseca, Leibniz replica che la materia appartiene alla sostanza animata, che è veramente un unico essere; e la materia presa solo come massa è solo un fenomeno ben fondato, come spazio e tempo (*ib.* 118). Ciò potrebbe essere inteso, nella prima parte, come riferito alla *materia prima*, ma il passo seguente è più difficile. «*Coloro che non ammettono,*» dice, «*che ci siano anime nelle bestie e forme sostanziali altrove, possono comunque approvare il modo in cui spiego l'unione di mente e corpo, e tutto ciò che dico sulla vera sostanza; ma resta loro da salvare, come meglio possono, senza tali forme e senza nulla che abbia una vera unità, sia mediante punti, sia, se lo preferiscono, mediante atomi, la realtà della materia e delle sostanze corporee*» (G. ii. 127). Aggiunge che se non ci sono sostanze corporee come egli intende, allora i corpi sono solo veri fenomeni, come l'arcobaleno. Poiché la materia è attualmente divisa all'infinito, non raggiungeremo mai un essere vero, se non quando troviamo macchine animate, la cui anima o forma sostanziale costituisce un'unità sostanziale indipendente dalla mera contiguità. E se non ce ne sono, conclude, allora l'uomo è l'unica cosa sostanziale nel mondo visibile (G. ii. 77). Tutte queste affermazioni implicano che anima e corpo insieme siano veramente uno, sebbene il corpo da solo, per quanto reale, sia molteplice. Nelle lettere ad Arnauld, ciò potrebbe essere attribuito alla rozzezza di una nuova filosofia, ma, come abbiamo visto, ci sono molte espressioni successive di tipo simile. E la dottrina che, discutendo la relazione delle monadi con lo spazio (§ 71.), abbiamo trovato inevitabile, cioè che l'anima è presente in un volume, non in un mero punto, va associata a questa visione. L'anima con la sua presenza informa l'intero corpo e lo rende uno, sebbene altre anime subordinate siano presenti in varie parti del corpo e rendano ciascuna di tali parti un'unità.⁽¹⁷⁾ Inoltre, per Leibniz, lo spazio è un plenum, ma non è composto di punti matematici. Dobbiamo quindi supporre che ogni monade occupi almeno

un punto fisico. Un tale punto fisico potrebbe essere chiamato corpo organico e spiegherebbe come tutte le monadi abbiano un corpo organico. Il corpo organico di una monade che non domina sarebbe, di per sé, un fenomeno *puro* e in nessun senso un aggregato. È impossibile, tuttavia, liberare questa visione da incoerenze. A ciò possono aver contribuito due cause: una il desiderio teologico di salvare la realtà dei corpi,⁽¹⁸⁾ l'altra un'occasionale confusione tra materia primaria, come elemento in ogni monade, e materia primaria come estesa, o persino con la materia secondaria. Quest'ultima può essere stata una causa parziale nelle lettere ad Arnauld; in quelle a Des Bosses, la prima deve aver agito da sola, poiché le distinzioni tra i vari tipi di materia sono tracciate più chiaramente che altrove.⁽¹⁹⁾

(17) Cfr. quanto segue (G. ii. 474): «*Ci si chiede se l'anima di un verme esistente nel corpo di un uomo sia una parte sostanziale del corpo umano, o piuttosto, come preferirei dire, un semplice requisito, e qualcosa di non metafisicamente necessario, ma richiesto solo nel corso della natura.*»

(18) Così in un passo Leibniz conferma le sue argomentazioni con la nota: «*Inoltre l'ultimo Concilio Lateranense dichiara che l'anima è veracemente la forma sostanziale del nostro corpo*» (G. II. 75).

(19) Vedi ad es. G. ii. 368, 370, 371.

Potrebbe esserci una teoria che spieghi meglio queste apparenti incongruenze, ma non sono riuscito a trovarne alcuna. La mia teoria coincide sostanzialmente con quella di Erdmann, al quale posso rimandare per ulteriori approfondimenti.

Preformazione

Poche parole sembrano necessarie sulla Preformazione, la teoria con cui Leibniz spiegava la generazione. Poiché ogni monade è eterna, la monade che io stesso sono deve essere esistita precedentemente. Leibniz sostiene che essa formava una delle monadi costitutive del corpo del padre o della madre (G. III. 565). Prima del concepimento, egli ritiene, era o una mera monade sensitiva, o in ogni caso possedeva solo una ragione elementare. Quest'ultima opinione ha il vantaggio di consentirci di fare a meno dei miracoli. Nella prima ipotesi, poiché una monade sensitiva non può diventare naturalmente razionale, dobbiamo supporre che la generazione implichia un miracolo. Leibniz non sa decidere tra queste alternative, anzi entrambe si trovano nella *Théodicée*⁽²⁰⁾ (G. vi. 152, 352). Sembra che l'alternativa miracolosa sia la migliore, perché Leibniz desidera sostenere che gli esseri umani non possono naturalmente, dopo la morte, regredire al livello di semplici monadi sensitive; ma se le monadi possono diventare naturalmente razionali, non sembra esserci motivo per cui non possano cessare naturalmente di esserlo.

Leibniz sostenne la sua teoria della preformazione riferendosi all'embriologia microscopica del suo tempo. È tuttavia evidente che non riusciva a spiegare l'influenza paritaria di entrambi i genitori. Quando questo viene preso in considerazione, perdiamo la semplicità della singola monade dominante, ma otteniamo una teoria straordinariamente simile alla continuità del plasma germinale di Weissmann. Qualche anno fa, quindi, avremmo potuto citare Leibniz come anticipatore degli ultimi risultati della scienza moderna; ma dopo il declino di Weissmann, dobbiamo negarci questo piacere.

(20) Un fatto che, tra l'altro, supporta l'asserzione di Stein che le parti furono scritte in tempi molto diversi: v. *Leibniz und Spinoza*, Berlino, 1890, p. 275 e segg.

Capitolo XIII

Percezione Confusa e Inconscia

Due tipi di differenze tra monadi

Abbiamo visto che ci sono due aspetti in cui le monadi differiscono. Differiscono per *punto di vista* e differiscono per *chiarezza della percezione*. Il primo di questi cambia continuamente: la realtà sottostante al fenomeno del movimento è il cambiamento del punto di vista. Questa mi sembra, per lo meno, l'unica interpretazione possibile, sebbene Leibniz non dichiari mai esplicitamente questa affermazione. In questo modo dovremmo poter interpretare la differenza tra movimento assoluto e relativo. La monade che cambia il proprio punto di vista ha movimento assoluto, mentre un'altra che percepisce questo cambiamento ha solo un cambiamento relativo della situazione.⁽¹⁾ Questa visione implica nuovamente la controparte oggettiva dello spazio, che abbiamo visto essere inevitabile.

⁽¹⁾ Cfr., su questo argomento, G. ii. 92 e iv. 513.

Il punto di vista, come abbiamo visto, dipende dalla percezione confusa, ma non da diversi gradi di confusione. Per quanto riguarda il grado di confusione, dobbiamo anche supporre possibile un cambiamento. Lasciando da parte il possibile cambiamento miracoloso nel concepimento, Leibniz difficilmente poteva sostenere che i bambini abbiano percezioni chiare quanto gli adulti. E afferma che la morte, pur non potendo distruggere completamente la memoria, confonde le nostre percezioni [G. vii. 531; (D. 193)]. Questa è anche la sua spiegazione del sonno. Sostiene, contro Locke, che l'anima pensa sempre, ma confessa che non è sempre consapevole del pensiero. Non siamo mai senza percezioni, dice, ma spesso senza appercezioni, cioè quando non abbiamo percezioni distinte (N. E. p. 166; G. v. 148). Pensare è l'attività propria dell'anima, e una sostanza una volta in azione lo sarà sempre (G. v. 101; N. E. 111). Se la sua attività cessasse, anche la sostanza, come abbiamo visto, cesserebbe, e al risveglio non saremmo numericamente identici a quando ci addormentammo.

Stati mentali inconsci

Questo ci porta a un progresso molto importante compiuto da Leibniz nella Psicologia. Locke pensava che non potesse esserci nulla nella mente di cui la mente non fosse cosciente. Leibniz sottolineò l'assoluta necessità degli stati mentali inconsci. Distinse tra percezione, che consiste semplicemente nell'essere coscienti di qualcosa, e appercezione, che consiste nell'autocoscienza, cioè nell'essere consapevoli della percezione [G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]. Una percezione inconscia è uno stato di coscienza, ma è inconscia nel senso che non ne siamo consapevoli, *di essa*, sebbene in essa siamo consapevoli di qualcos'altro. Quanto siano importanti queste percezioni inconsce appare dall'Introduzione ai Nuovi Saggi. È in conseguenza di esse che

«il presente è gravido del futuro e carico del passato, che tutte le cose cospirano, e che, nella minima delle sostanze, occhi penetranti come quelli di Dio potrebbero leggere l'intero corso delle cose nell'universo» (N. E. 48; L. 373; G. v. 48). Esse preservano anche l'identità dell'individuo e spiegano l'armonia prestabilita; prevengono un'indifferenza di equilibrio (*ib.*), ed è in virtù di esse che nessuna cosa è perfettamente uguale a un'altra (G. v. 49; N. E. 51; L. 377).

A favore degli stati mentali inconsci Leibniz ha diversi argomenti, alcuni molto convincenti, altri, credo, basati su confusioni. L'argomento di Locke, dice, che non possiamo sapere nulla di cui non siamo consapevoli di sapere, prova troppo, perché allora non sappiamo nulla che non stiamo effettivamente pensando (G. v. 80; N. E. 84). Di nuovo, e questo è l'argomento più conclusivo, «è impossibile per noi riflettere sempre espressamente su tutti i nostri pensieri; altrimenti la mente rifletterebbe su ogni riflessione all'infinito, senza mai poter passare a un nuovo pensiero. Ad esempio, nel percepire qualche presente sensazione, dovrei sempre pensare che io penso ad essa, e poi pensare che io penso di pensare ad essa, e così all'infinito» (G. v. 108; N. E. 118–9). Un altro argomento meno conclusivo è che tutte le impressioni hanno il loro effetto, e il percepibile deve essere composto di parti impercettibili [G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)]; donde si suppone che seguirebbe che le percezioni finite, come i loro oggetti, devono essere infinitamente divisibili, e quindi composte di parti di cui non siamo consci. Leibniz, infatti, identificò quattro cose apparentemente diverse: (1) percezione inconscia, (2) percezione confusa, (3) percezione minuta, e (4) disposizione psichica. Di queste quattro, la prima è provata dalla regressione infinita risultante dall'autocoscienza ed è necessaria per sostenere che pensiamo sempre e rispecchiamo sempre l'intero universo. La seconda è necessaria per spiegare la percezione sensoriale e, come abbiamo visto, per le differenze tra le diverse monadi. La terza consegue dall'argomento che una percezione, supposta finita, ha tante parti quanto il suo oggetto, e poiché il suo oggetto può essere l'intero universo, il numero delle sue parti può essere infinito. La quarta è necessaria per spiegare il senso in cui le verità sono innate – un senso, per inciso, molto simile a quello in cui l'*a priori* di Kant è nella mente. Tutte e quattro sembrano essere state ugualmente negate da Locke e affermate da Leibniz. Vale quindi la pena di indagare le loro connessioni.

Percezioni confuse e minute

Sembra evidente che la percezione inconscia sia la più fondamentale, e che le altre derivino da essa quando sia ammessa. Una percezione confusa, potremmo dire, è tale che non siamo separatamente consapevoli di tutte le sue parti. La conoscenza è confusa, nella terminologia di Leibniz, quando non posso enumerare separatamente i contrassegni necessari per distinguere la cosa conosciuta da altre cose (G. iv. 422; D. 27). E così, nella percezione confusa, sebbene possa essere consapevole di *alcuni* elementi della mia percezione, non sono consapevole di tutti (*ad es.* G. v. 109; N. E. 120); poiché la percezione si suppone complessa quanto il suo oggetto, e quindi, se fossi consapevole di *tutti* gli elementi della mia percezione, potrei distinguere completamente l'oggetto da altri oggetti diversi. Le parti che non distinguo sono minime.⁽²⁾ Inoltre, riguardo alle percezioni minime, Leibniz sostiene, con la moderna psicofisica, che una percezione deve raggiungere una certa magnitudine prima che ne diventiamo consapevoli, e così percezioni

sufficientemente minime sono necessariamente inconsce. Le disposizioni psichiche, infine, sono un *nome* per qualcosa che deve essere assunto da chiunque sostenga che ogni mente abbia una natura definita e non sia una *tabula rasa* lockiana; ma il nome *di per sé* non è una spiegazione, cosa che la teoria di Leibniz intende fornire. Locke aveva negato che alcuna verità fosse innata, poiché tutto ciò che conosciamo è stato appreso. Leibniz, in risposta, non mostra stupore, come Shelley su Magdalen Bridge, che i bambini dimentichino così presto. Ma dice che le verità innate sono sempre nella mente, ma sono solo elicitare, cioè rese oggetti di *appercezione*, da esperienza ed educazione. I sensi, afferma, forniscono il materiale per la riflessione; non penseremmo al pensiero, se non pensassimo a qualcos'altro, cioè alle cose particolari fornite dai sensi (G. v. 197; N. E. 220). Potrebbero, ammette, esserci verità innate nell'anima che l'anima non conosce mai; ma finché non le conosce, non può sapere che furono sempre presenti (G. v. 75; N. E. 80). Cioè, la mente percepisce queste verità ma non è consapevole di percepirlle. Questa è una spiegazione della vaga idea di disposizioni psichiche mediante la percezione inconscia. Leibniz spiega che quando dice che le verità sono innate, non intende semplicemente che la mente abbia la facoltà di conoscerle, ma che ha la facoltà di trovarle in sé stessa (G. v. 70; N. E. 74–5).⁽³⁾ Tutto ciò che conosciamo si sviluppa dalla nostra stessa natura, cioè è ottenuto per riflessione, rendendo coscienti le percezioni che prima erano inconsce. Così tutto in definitiva dipende dalla percezione inconscia, la cui possibilità fu negata da Locke e la cui necessità fu dimostrata da Leibniz.

⁽²⁾ Cfr. G. iv. 574: «In fondo i pensieri confusi non sono altro che una moltitudine di pensieri che in sé sono simili a quelli distinti, ma sono così piccoli che ciascuno separatamente non suscita la nostra attenzione e non ci induce a distinguerlo.»

⁽³⁾ Non si può negare, tuttavia, che sia nel resto di questo passaggio che altrove, egli ricada nella spiegazione delle verità come disposizioni psichiche [ad es. G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)].

Al contempo, sembrerebbe che percezioni minime e inconsce siano, in fin dei conti, quasi sinonimi, e che percezioni confuse siano quelle che contengono parti minime o inconsce. Per cominciare, non tutte le conoscenze sono confuse. La conoscenza di una verità necessaria è distinta e indivisibile—se la possediamo, non è confusa. E in qualsiasi percezione complessa data, se una parte è chiaramente conosciuta, quella parte può essere separata dal resto, che da solo è propriamente confuso. Poiché le nostre percezioni sono sempre parzialmente corrette, la parte corretta può essere astratta come percezione distinta, e solo il resto sarà confuso. Ad esempio, nella percezione della materia, poiché vi è realmente pluralità, non è nella pluralità che la nostra concezione è confusa. La confusione risiede nell'apparente continuità delle parti, e ciò è dovuto alla loro esiguità. E in tutte le illustrazioni preferite di Leibniz sulla percezione confusa—ad es. il fragore del mare, composto dai rumori delle singole onde—egli insiste sempre sull'esiguità dei costituenti. Così sembra che possiamo identificare percezione minima e inconscia. Ciò, tuttavia, creerebbe una difficoltà nella spiegazione delle verità innate di cui siamo inconsapevoli, a meno che non supponiamo che la nostra percezione di tali verità possa crescere o diminuire intensivamente senza essere divisibile in parti. Su questo punto, per quanto ne so, non vi è nulla di definito in Leibniz. Egli non sembra aver percepito che la percezione confusa, se fornisce una qualsiasi conoscenza vera, deve essere in parte distinta; e questo, credo, gli impedì di avere una chiara percezione della relazione tra confusione ed esiguità. L'uso che egli fece di ciò apparirà ulteriormente nel prossimo capitolo, dove esamineremo la sua teoria della conoscenza.

Capitolo XIV

La Teoria della Conoscenza di Leibniz

Cosa significa teoria della conoscenza

Prima di iniziare l'esposizione della teoria della conoscenza di Leibniz, potrei precisare che ciò di cui discuterò non è esattamente Epistemologia, ma un soggetto che appartiene principalmente alla Psicologia. Le discussioni logiche dei Capitoli II.–V. trattavano quella parte, in ciò che comunemente si chiama Epistemologia, che a me sembra non psicologica. Il problema che ci interessa ora è di tipo diverso; non è il problema: Quali sono le condizioni generali della verità? né, Qual è la natura delle proposizioni? È il problema interamente successivo: Come giungiamo noi e altre persone a conoscere una verità? Qual è l'origine delle conoscenze come eventi nel tempo? E questa questione appartiene evidentemente principalmente alla Psicologia e, come dice Leibniz, non è preliminare in filosofia [G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]. Le due domande sono state confuse—almeno da Cartesio—perché si è supposto che la verità non sarebbe vera se nessuno la conoscesse, ma diventa vera essendo conosciuta. Leibniz, come vedremo discutendo di Dio, fece questa confusione, e Locke sembrerebbe averla fatta, poiché rinnega uno scopo meramente psicologico.⁽¹⁾ Ma questo non è un motivo per farla a nostra volta, e in seguito cercherò di evitarla. Al contempo, Locke è in un certo senso giustificato. Il problema non è *puramente* psicologico, poiché discute la conoscenza piuttosto che la credenza. Dal punto di vista rigoroso della Psicologia, non può esserci distinzione tra credenza vera e falsa, tra conoscenza ed errore. Come fenomeno psichico, una credenza può essere distinta dal suo contenuto, ma non dalla verità o falsità di quel contenuto. Così, discutendo la conoscenza, cioè la credenza in una proposizione vera, presupponiamo sia verità che credenza. L'indagine è quindi ibrida e successiva sia alla discussione filosofica della verità che a quella psicologica della credenza.

⁽¹⁾ Saggio, Introduzione, § 2.

Idee e verità innate

Nel capitolo precedente ho spiegato brevemente in che senso Leibniz sosteneva l'esistenza di idee e verità innate. Esse sono sempre presenti nella mente, ma diventano propriamente conosciute solo quando diventano oggetti coscienti di appercezione. Leibniz si sforza, nelle Nuove Inchieste, di dimostrare solo l'innatismo delle verità *necessarie*, sebbene sia obbligato a sostenere, a causa dell'indipendenza delle monadi, che tutte le verità che vengono mai conosciute sono innate. Tuttavia, trova più facile dimostrare l'impossibilità di apprendere verità necessarie attraverso l'esperienza, e confida, suppongo, che ciò fornisca un argomento presuntivo contro l'intera teoria della conoscenza di Locke. Usa l'espressione *verità innata* nelle Nuove Inchieste per indicare una verità in cui tutte le idee sono innate, cioè non derivate dai sensi; ma spiega che esiste un uso diverso della parola [G. v. 66 (N. E. 70)]. Nel senso in cui la usa, «*il dolce non è l'amaro*» non è

innato, perché *dolce* e *amaro* provengono dai sensi esterni. Ma «*il quadrato non è il cerchio*» è innato, perché *quadrato* e *cerchio* sono idee fornite dall'intelletto stesso [G. v. 79 (N. E. 84)]. Sorge ora la domanda: come distingue Leibniz le idee sensibili dalle altre idee? Non può sostenere, come altri filosofi, che le idee sensibili siano impresse dall'esterno. Né può sostenere che siano le sole capaci di rappresentare cose esterne, poiché sono tutte confuse e sarebbero assenti in una vera conoscenza del mondo [G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]. Le idee sensibili devono quindi essere distinte per loro natura, non per un riferimento a cause esterne. Su questo punto, Leibniz, per quanto ne so, non dice nulla di definitivo. L'approssimazione più vicina a una spiegazione precisa si trova nel *Discours de Métaphysique* (G. iv. 452). Parla dell'azione degli oggetti sensibili su di noi, dice, nello stesso modo in cui un copernicano potrebbe parlare del sorgere del sole. Esiste un senso in cui le sostanze possono agire l'una sull'altra, «*e in questo stesso senso si può dire che riceviamo conoscenza dall'esterno, per mezzo dei sensi, perché alcune cose esterne contengono o esprimono più particolarmente le ragioni che determinano la nostra anima a certi pensieri*». Così le idee sensibili sono quelle in cui siamo passivi nel senso spiegato nel Capitolo XII.. Inoltre, le idee sensibili sono confuse ed esprimono il mondo esterno. «*Le idee distinte sono una rappresentazione di Dio, le idee confuse sono una rappresentazione dell'universo*» [G. v. 99 (N. E. 109)]. Di fatto, denota come idee sensibili tutte quelle che presuppongono l'estensione o l'esteriorità spaziale, sebbene lo spazio stesso non sia un'idea sensibile. «*Le idee che si dice provengano da più di un senso,*» spiega, «*come quelle di spazio, figura, movimento, quiete, provengono piuttosto dal senso comune, cioè dalla mente stessa, poiché sono idee del puro intelletto, ma sono correlate all'esterno, e i sensi ce le fanno percepire*» [G. v. 116 (N. E. 129)]. Così le qualità che appaiono come esterne sono idee sensibili, ma tutto ciò che è coinvolto nell'esteriorità stessa non è sensazionale. Le qualità che appaiono come esterne sono confuse, poiché non possono, come appaiono, essere stati di monadi. Le idee derivate dalla riflessione, al contrario, non sono necessariamente confuse (cf. G. ii. 265), perché se descrivono veramente i nostri stati mentali, descrivono qualcosa di attuale e non un mero fenomeno. Oltre a questa ragione, c'è anche il fatto che attraverso la riflessione scopriamo le categorie (o predicamenti, come li chiama Leibniz). C'è, in effetti, molto che ricorda Kant nella teoria della conoscenza di Leibniz. L'esistenza, dice, non può essere trovata negli oggetti sensibili se non con l'aiuto della ragione, e quindi l'idea di esistenza deriva dalla riflessione [G. v. 117 (N. E. 130)]. Al principio che non c'è nulla nell'intelletto che non provenga dai sensi, Leibniz aggiunge: eccetto *l'intelletto stesso* (G. v. 100; N. E. 111). «È verissimo,» dice, «*che le nostre percezioni delle idee provengono o dai sensi esterni, o dal senso interno, che può essere chiamato riflessione; ma questa riflessione non è limitata alle mere operazioni della mente, come si afferma (da Locke); si estende anche alla mente stessa, ed è percependo la mente che percepiamo la sostanza*» [G. v. 23 (N. E. 24)]. L'anima, dice, è innata a se stessa, e quindi contiene certamente alcune idee essenzialmente [G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]. Comprende così essere, unità, sostanza, identità, causa, percezione, ragione e molte altre nozioni che i sensi non possono dare [G. v. 100 (N. E. 111)]; e queste idee sono presupposte in ogni conoscenza che può derivare dai sensi. E le verità necessarie, sottolinea Leibniz, sono certamente conosciute, sebbene i sensi non possano dimostrare che siano necessarie [G. v. 77 (N. E. 81)]. Ne consegue che tali verità si sviluppano dalla natura della mente. Si può supporre che Leibniz si soffermasse sulle verità necessarie perché, nel loro caso, la conoscenza non può essere attribuita a un'azione causale del conosciuto sulla mente. Poiché ciò che è conosciuto, in questo

caso, non è nel tempo, e quindi non può essere la causa della nostra conoscenza. Ciò rese più facile supporre che la conoscenza non sia mai causata da ciò che è conosciuto, ma sorga indipendentemente dalla natura della mente.

I Nuovi Saggi incoerenti con la metafisica di Leibniz

La dottrina delle verità innate, così come sviluppata nelle Nuove Inchieste, assomiglia più alla dottrina di Kant di quanto non avrebbe diritto. Spazio, tempo e categorie sono innati, mentre le qualità che appaiono nello spazio non lo sono. Alla teoria generale che tutte le verità conosciute sono innate, che Leibniz avrebbe dovuto adottare, non c'è risposta se non una che attacca l'intera dottrina delle monadi. Ma alla teoria delle Nuove Inchieste, che adotta la visione del senso comune secondo cui le percezioni sensoriali sono causate dai loro oggetti, mentre le verità innate sono incapaci di una tale causa, ci sono, credo, obiezioni che si applicano ugualmente alla dottrina kantiana secondo cui l'*a priori* è soggettivo. L'argomento per la soggettività sembra essere semplicemente questo: quando ciò che conosciamo è l'esistenza di qualcosa nel presente, la nostra conoscenza può essere supposta causata da quell'esistenza, poiché c'è una relazione temporale tra loro. Ma quando ciò che conosciamo è una verità eterna, non ci può essere una tale relazione temporale. Quindi la conoscenza non è causata da ciò che è conosciuto. Ma nient'altro, si sostiene, potrebbe averla causata a meno che la conoscenza non fosse già oscuramente nella mente. Quindi tale conoscenza deve essere, in un certo senso, innata. È difficile formulare questo argomento in modo convincente. Sembra dipendere dalla dicotomia radicalmente viziosa che la conoscenza deve essere o causata dal conosciuto o completamente non causata. In Leibniz, che rifiutava un'azione causale degli oggetti della percezione, questo argomento, come mezzo per distinguere diversi tipi di conoscenza, è particolarmente scandaloso. Ma tralasciando questa dottrina particolare e ammettendo che gli oggetti causino le nostre percezioni, ne segue che le verità necessarie debbano essere innate? Tutti coloro che sostengono questa visione sono costretti, come Leibniz, ad ammettere che la conoscenza innata è solo virtuale [G. v. 71 (N. E. 76)], mentre tutta la conoscenza cosciente è acquisita e ha cause definite. Ora, se la conoscenza può essere resa cosciente da cause diverse da ciò che è conosciuto, perché non può essere interamente dovuta a tali cause? Tutto ciò che possiamo dire è che la mente deve aver avuto una *disposizione* verso tale conoscenza—una frase vaga che non spiega nulla. Inoltre, lo stesso argomento si applica alla percezione sensoriale. Se la mente non fosse capace di conoscenza sensoriale, gli oggetti non potrebbero causare tale conoscenza. Le sensazioni di colori, suoni, odori, ecc., devono essere ugualmente innate in questa visione. C'è, infatti, la stessa difficoltà nell'ammettere che la conoscenza *cosciente* di una verità necessaria sia causata, come nell'ammettere che qualsiasi conoscenza di essa sia causata. La difficoltà, in ogni caso, è creata supponendo che la conoscenza possa essere causata solo da ciò che è conosciuto. Questa supposizione sarebbe scomparsa se le persone si fossero chieste cosa veramente *sia* conosciuto. Si suppone che nella conoscenza *a priori* conosciamo una proposizione, mentre nella percezione conosciamo un esistente. Questo è falso. Conosciamo una proposizione in entrambi i casi allo stesso modo. Nella percezione conosciamo la proposizione che qualcosa esiste. È evidente che non conosciamo semplicemente il qualcosa, qualunque esso sia, poiché questo è ugualmente presente nella mera immaginazione. Ciò che

distingue la percezione è la conoscenza che quel qualcosa esiste. E in effetti tutto ciò che può essere conosciuto deve essere vero, e quindi deve essere una proposizione. La percezione, possiamo dire, è la conoscenza di una proposizione esistenziale, non consciamente dedotta da nessun'altra proposizione, e riferita allo stesso tempo o quasi in cui la conoscenza esiste. Se questo fosse stato debitamente realizzato—se le persone avessero riflettuto che ciò che è conosciuto è sempre una proposizione—sarebbero state meno pronte a supporre che la conoscenza potesse essere causata da ciò che è conosciuto. Dire che la conoscenza è causata nella percezione da ciò che esiste, non dal fatto che esiste, significa ammettere subito che tale conoscenza non è causata da ciò che è conosciuto. Così percezione e conoscenza intellettuale diventano molto più affini di quanto comunemente si creda. Dobbiamo o sostenere che tutta la conoscenza è sempre nella mente, nel qual caso la sua emersione nella coscienza diventa un problema, o ammettere che tutta la conoscenza è acquisita, ma non è mai causata dalla proposizione che è conosciuta. Quali siano le sue cause, in ogni caso particolare, diventa un problema puramente empirico, che può essere lasciato interamente alla psicologia.

Difficoltà riguardo alle idee innate

C'è, inoltre, una grande difficoltà riguardo a ciò che Leibniz intendesse per idee innate. Questa questione è trattata nelle Nuove Inchieste, all'inizio del Libro II [G. v. 99 (N. E. 109)]. «*Non è vero,*» si fa chiedere a Locke, «*che l'idea è l'oggetto del pensiero?*» «*Lo amo*metto,» risponde Leibniz, «*purché si aggiunga che è un oggetto interno immediato, e che questo oggetto è un'espressione della natura o delle qualità delle cose. Se l'idea fosse la forma del pensiero, sorgerebbe e cesserebbe con i pensieri attuali che le corrispondono; ma essendo l'oggetto, può essere prima e dopo i pensieri.*»⁽²⁾ Così un'idea, sebbene sia nella mente, non è né conoscenza né desiderio; non è un pensiero, ma ciò di cui un pensiero pensa. Questo passaggio chiarisce che l'unica ragione che Leibniz aveva per dire che le idee esistono nella mente è che evidentemente non esistono al di fuori di essa. Sembra non essersi mai chiesto perché dovrebbero essere supposte esistere, né aver considerato la difficoltà nel farne semplici entità mentali. Si consideri, ad esempio, l'idea di 2. Questa non è, confessa Leibniz, il mio pensiero del 2, ma qualcosa di cui il mio pensiero tratta. Ma questo qualcosa esiste nella mia mente, e quindi non è lo stesso del 2 a cui pensa qualcun altro. Quindi non possiamo dire che esista un numero 2 definito, a cui persone diverse pensano; ci sono tanti numeri 2 quante sono le menti. Questi, si dirà, hanno tutti qualcosa in comune. Ma questo qualcosa non può essere altro che un'altra idea che, a sua volta, consisterà di tante idee diverse quante sono le menti. Così siamo condotti a una regressione infinita. Non solo due persone non possono pensare alla stessa idea, ma non possono nemmeno pensare a idee che abbiano qualcosa in comune, a meno che non ci siano idee che non siano essenzialmente costituenti di alcuna mente. Con la definizione di Locke, che un'idea è l'oggetto del pensiero, possiamo concordare; ma non dobbiamo cercare di eludere la conseguenza che un'idea non è semplicemente qualcosa nella mente, né dobbiamo cercare di dare a ogni idea un'esistenza da qualche altra parte. La stessa critica si applica precisamente all'affermazione che conoscenza, idee e verità «*sono solo abitudini naturali, cioè disposizioni e attitudini attive e passive*» (N. E. 105; G. v. 97).

⁽²⁾ Cfr. anche G. III. 659 (D. 236); IV. 451.

Distinzione tra senso e intelletto

La conoscenza sensibile in Leibniz non si distingue propriamente da quella intellettuale per la sua *genesi*, ma per la sua natura. Differisce in quanto le qualità con cui ha a che fare sono spazialmente estese e tutte confuse. Dalla loro confusione segue che quelle che sembrano semplici sono in realtà complesse, sebbene non siamo in grado di analizzarle. Così il verde, sebbene appaia semplice, è per Leibniz una mescolanza di porzioni impercettibili di blu e giallo [G. v. 275 (N. E. 320)]. Ma come apparirebbero il blu e il giallo se percepiti distintamente, non ce lo dice. Sembra però pensare, com'era naturale per chi credeva nei giudizi analitici, che la natura della nostra *evidenza* per le verità necessarie e per quelle sensazionali sia diversa. La prima verità di ragione, dice, è la legge di non contraddizione, mentre le prime verità di fatto sono numerose quanto le percezioni immediate. Che io penso non è più immediato del fatto che varie cose siano pensate da me, e questo viene addotto come critica al *cogito* di Cartesio [G. iv. 357 (D. 48)]. Cioè, la legge di non contraddizione è l'unica premessa ultima per le verità necessarie, ma per le verità contingenti ci sono tante premesse ultime quante sono le esperienze. Nulla, dice, dovrebbe essere preso come principio primitivo, se non le esperienze e la legge di identità o non contraddizione, senza la quale non ci sarebbe differenza tra verità e falsità [G. v. 14 (D. 94; N. E. 13)]. Così molte verità di fatto non hanno altra evidenza che l'auto-evidenza, ma questo vale solo, tra le verità necessarie, per la legge di non contraddizione. Le verità auto-evidenti di fatto, tuttavia, sono tutte psicologiche: riguardano i nostri pensieri. In questo senso Leibniz concorda con Cartesio e con Berkeley. Dove è più filosofico di entrambi è nel percepire che le verità di fatto presuppongono verità necessarie, e che la nostra esistenza non è quindi una premessa ultima e fondamentale per tutte le verità. La mia esistenza, dice, è un assioma nel senso di essere indimostrabile, non nel senso di essere necessaria [G. v. 391 (N. E. 469)]. Come ogni esistenza finita, è contingente, ma è certa quanto le verità necessarie (N. E. 499; G. v. 415). Leibniz concorda dunque con Locke sul fatto che abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza, una conoscenza dimostrativa dell'esistenza di Dio e una conoscenza sensibile di quella delle altre cose (*ib.*). Ma la conoscenza sensibile può essere messa in dubbio e non può essere accettata senza un fondamento generale per l'esistenza di altre cose [G. v. 117 (N. E. 130)]. In questa teoria, che nelle sue linee generali è più o meno cartesiana, ci sono, come ho già sottolineato, due progressi rispetto a Cartesio. Il primo è che la mia esistenza non è presa come premessa per le verità necessarie; il secondo è che l'esistenza dei miei vari pensieri è certa quanto la mia stessa esistenza. Leibniz non scoprì, ciò che sembra altrettanto vero, che l'esistenza delle cose esterne è certa e immediata quanto quella dei miei pensieri, e così non fu in grado, come abbiamo visto, di giustificare la sua credenza in un mondo esterno.

La qualità delle idee

Vengo ora a un altro aspetto in cui Leibniz perfezionò Cartesio, ossia la dottrina nota come la qualità delle idee. Questa è sviluppata in «*Pensieri su conoscenza, verità e idee*» (D. 27-32; G. iv. 422-

6) (1684). Cartesio sosteneva che tutto ciò che è concepito chiaramente e distintamente è vero. Questo principio, osserva Leibniz, è inutile senza criteri di chiarezza e distinzione [G. iv. 425 (D. 31)]. Egli stabilisce quindi le seguenti definizioni. La conoscenza è *oscura* o *chiara*. La conoscenza chiara è *confusa* o *distinta*. La conoscenza distinta è *adeguata* o *inadeguata*, ed è anche *simbolica* o *intuitiva*. La conoscenza perfetta è sia adeguata che intuitiva.

Quanto al significato di questi termini, una nozione è *oscura* quando non mi permette di riconoscere la cosa rappresentata o di distinguere la cosa rappresentata. La conoscenza chiara è *confusa* quando non posso enumerare separatamente i *marchi* necessari per distinguere la cosa conosciuta da altre, benché tali marchi esistano. Esempi ne sono i colori e gli odori, che sebbene non possiamo analizzarli, sono certamente complessi, come si può vedere considerandone le cause. (Ricordiamo che Leibniz credeva che la percezione avesse sempre lo stesso grado di complessità del suo oggetto, e poiché il verde può essere prodotto mescolando blu e giallo, un oggetto verde è complesso, e quindi anche la nostra percezione del verde è complessa.) La conoscenza chiara è *distinta*, o quando possiamo enumerare separatamente i marchi di ciò che è conosciuto—cioè quando c'è una definizione nominale—o quando ciò che è conosciuto è indefinibile ma primitivo, cioè una nozione semplice ultima. Così una nozione composta, come l'oro, è distinta quando tutti i suoi marchi sono conosciuti *chiaramente*; è *adeguata* se tutti i marchi sono anche conosciuti *distintamente*; se non sono conosciuti *distintamente*, la conoscenza è *inadeguata*. Leibniz non è certo che esista un esempio perfetto di conoscenza adeguata, ma l'Aritmetica, pensa, vi si avvicina molto. La conoscenza distinta è anche divisa in *simbolica* o *intuitiva*. È *simbolica* o cieca quando non percepiamo tutta la natura dell'oggetto in una volta, ma sostituiamo segni o simboli, come in matematica, il cui significato possiamo richiamare a piacimento. Quando abbracciamo nel pensiero in una volta tutte le nozioni elementari che compongono un'idea, il nostro pensiero è *intuitivo*. Così la nostra conoscenza di idee primitive distinte, se l'abbiamo, deve essere intuitiva, mentre la nostra conoscenza di nozioni complesse è, in generale, solo *simbolica*.

Definizione

Questa dottrina ha importanti implicazioni per la definizione. Una definizione *reale*, contrapposta a una meramente nominale, mostra la possibilità della cosa definita, e sebbene ciò possa essere fatto *à posteriori*, mostrando che la cosa esiste effettivamente, può anche essere fatto *à priori*, ovunque la nostra conoscenza sia adeguata. In questo caso, infatti, un'analisi completa è stata effettuata senza scoprire alcuna contraddizione; e dove non c'è contraddizione, ciò che è definito è necessariamente possibile [G. iv. 424–5 (D. 30)]. Sulla definizione in generale, Leibniz fa molte osservazioni importanti. Una definizione è solo l'esposizione distinta di un'idea [G. v. 92 (N. E. 99)], ma può essere reale o nominale. È nominale quando si limita a enumerare i marchi, senza mostrare la compatibilità. È reale quando tutti i marchi sono mostrati come compatibili, così che ciò che è definito è possibile. L'idea definita è allora reale, anche se nulla esiste mai di cui possa essere predicata [G. v. 279 (N. E. 325)]. I termini semplici non possono avere una definizione nominale; ma quando sono semplici solo rispetto a noi, come il verde, possono avere una

definizione reale che ne spiega la causa, come quando diciamo che il verde è una mescolanza di blu e giallo [G. v. 275 (N. E. 319)]. La continuità delle forme gli crea qualche problema riguardo alla definizione, e lo costringe ad ammettere che possiamo dubitare se alcuni bambini siano umani o meno. Ma egli fa notare, contro Locke, che sebbene non possiamo decidere la questione, c'è sempre una sola risposta vera. Se la creatura è razionale, è umana, altrimenti non lo è; ed è sempre o razionale o non razionale, anche se possiamo dubitare su quale alternativa scegliere [G. v. 290 (N. E. p. 339)]. C'è, tuttavia, una vera difficoltà in tutti i casi di continuità: un cambiamento infinitesimale nell'oggetto può produrre un cambiamento finito nell'idea; come la perdita di un altro capello può rendere un uomo calvo. In tali casi, Leibniz pensa che la natura non abbia determinato precisamente la nozione [G. v. 281 (N. E. 328)]; ma questa sembra una risposta inadeguata.

La *Characteristica Universalis*

Connessa alla nozione leibniziana di definizioni e alla riduzione di tutti gli assiomi a identità o conseguenze immediate di definizioni [G. v. 92 (N. E. 99)], è la sua idea di una *Characteristica Universalis* o Matematica Universale. Quest'idea, che Leibniz coltivò per tutta la vita, fu da lui affrontata già a vent'anni.⁽³⁾ Pare credesse che il metodo simbolico, in cui regole formali eliminano la necessità di pensare, potesse produrre ovunque gli stessi fruttuosi risultati ottenuti nelle scienze del numero e della quantità. «*Telescopi e microscopi,*» afferma, «*non sono stati così utili alla vista quanto questo strumento lo sarebbe per potenziare la capacità di pensiero*» (G. vii. 14). «*Se lo possedessimo, potremmo ragionare in metafisica e morale proprio come in geometria e analisi*» (G. vii. 21). «*Se sorgessero controversie, non vi sarebbe più bisogno di dispute fra due filosofi che fra due contabili. Basterebbe prendere le matite in mano, sedersi con le lavagne e dirsi (con un amico come testimone, se gradito): Calcoliamo*» (G. vii. 200). Stabilendo le premesse di qualsiasi scienza *a priori*, egli pensava che il resto potesse derivare da mere regole d'inferenza; per stabilire premesse corrette, bastava analizzare tutte le nozioni impiegate sino a concetti semplici, dopodiché gli assiomi sarebbero scaturiti come proposizioni identiche. Sostenne l'applicazione di questo metodo agli assiomi di Euclide, ritenendoli dimostrabili [G. v. 92 (N. E. 99)]. La Caratteristica Universale sembrava molto simile al sillogismo. Il sillogismo, dice, è una delle invenzioni umane più feconde, una sorta di matematica universale [G. v. 460 (N. E. 559)]. Ciò che desiderava era affine alla moderna scienza della Logica Simbolica,⁽⁴⁾ ramo della matematica sviluppato da Boole con l'idea di trattare le «*Leggi del Pensiero.*» Come idea matematica – Algebra Universale che abbraccia Logica Formale, Algebra ordinaria e Geometria come casi particolari – la concezione di Leibniz si è rivelata utilissima. Ma come metodo filosofico, presentava il difetto formalista derivante dalla convinzione in proposizioni analitiche, che spinse Spinoza ad adottare un metodo geometrico. Il compito della filosofia è proprio scoprire quei concetti semplici e quegli assiomi primitivi su cui si fondano calcoli e scienze. Credere che gli assiomi primitivi siano identici porta ad enfatizzare i *risultati* anziché le premesse, radicalmente opposto al vero metodo filosofico. Le premesse perdono interesse e difficoltà se ridotte a «*A è A*» o «*AB non è non-A.*» Leibniz suppose così che l'essenziale fosse un comodo metodo deduttivo. In realtà, i problemi filosofici precedono la deduzione. Un'idea definibile, o una proposizione dimostrabile, hanno interesse filosofico

secondario. L'enfasi dovrebbe cadere sull'indefinibile e indimostrabile, dove l'unico metodo è l'intuizione. La Caratteristica Universale, dunque, pur essendo in matematica un'idea d'importanza capitale, rivelò in filosofia un radicale equivoco, incoraggiato dal sillogismo e basato sulla convinzione della natura analitica delle verità necessarie.⁽⁵⁾

⁽³⁾ Nella *Dissertatio de Arte Combinatoria*, G. iv. 27–102.

⁽⁴⁾ Cfr. G. vii. 214–15, 230, dove sono date diverse regole del Calcolo della Logica Simbolica.

⁽⁵⁾ Per un resoconto delle opinioni di Leibniz sull'argomento, vedi Guhrauer, *op. cit.* Vol. I. p. 320 e segg. Per un trattamento completo, vedi Couturat, *La Logique de Leibnitz*, Parigi, 1900 (in stampa).

Capitolo XV

Le prove dell'esistenza di Dio

Quattro prove ammesse da Leibniz

Giungo ora alla parte più debole della filosofia di Leibniz, quella più piena di contraddizioni. Ogni aspetto arbitrario o bisognoso di chiarimenti nel sistema esaminato veniva facilmente spiegato col comodo espediente di riferirsi a un Creatore Onnipotente. Difficoltà inevitabili, ma anche evitabili, furono trascurate perché rafforzavano gli argomenti prediletti dall'ortodossia leibniziana. Una filosofia della sostanza, in generale, dovrebbe essere o un monismo o un monadismo. Il monismo è necessariamente panteista, il monadismo, se logico, necessariamente ateo. Leibniz però riteneva inutile ogni filosofia che non stabilisse l'esistenza di Dio, e innegabilmente certe lacune nel suo sistema furono rattoppate riferendosi a Potere Divino, Bontà e Sapienza. Esaminiamo ora gli argomenti con cui raggiunse questo risultato.

Leibniz propone quattro distinti argomenti per provare l'esistenza di Dio. Solo uno, per quanto ne so, fu da lui inventato, ed era il peggiore dei quattro. Essi sono: l'argomento ontologico, l'argomento cosmologico, l'argomento dalle verità eterne e l'argomento dall'armonia prestabilita.

L'argomento ontologico

L'argomento ontologico, che Cartesio mutuò da Anselmo, è poco usato da Leibniz e, in forma cartesiana, da lui severamente criticato.

Tuttavia, esso e l'argomento dalle verità eterne sono gli unici a partire da premesse necessarie, e quindi formalmente capaci di produrre una conclusione necessaria. È essenziale mostrare che l'esistenza di Dio è una verità necessaria. Se vero, l'argomento ontologico dev'essere sostanzialmente corretto. Se è contraddittorio supporre che Dio non esista, ne segue che l'esistenza appartiene alla sua essenza e quindi può essere dedotta da essa. È proprio ciò che tenta l'argomento ontologico. Leibniz dunque non lo rigetta del tutto.

L'argomento ontologico può esprimersi in molti modi. Nella forma originale, afferma che Dio possiede tutte le perfezioni e l'esistenza è fra esse – cioè il bene è migliore se esiste che se non esiste. Dunque l'esistenza appartiene all'essenza di Dio; supporre che l'Essere perfettissimo non esista è contraddittorio. Dio può anche definirsi, senza riferimento al Bene, come l'Essere più reale o la somma di tutta la realtà, e da ciò ugualmente segue che esiste. Leibniz obiettava che questi argomenti non provano l'*idea di Dio* essere possibile. Ammetteva che provano ciò che vale solo per Dio: se è possibile, esiste [es. G. v. 419 (N. E. 504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)].

Quest'obiezione era già stata mossa a Cartesio, e confutata nelle risposte alle seconde obiezioni alle sue Meditazioni.⁽¹⁾ Leibniz mostrò agevolmente che l'*idea di Dio* è possibile. La sua possibilità segue a posteriori dall'esistenza di cose contingenti; poiché l'essere necessario è causa di sé, e se

ciò non fosse possibile, nessun essere sarebbe possibile [G. iv. 406 (D. 137)]. Ma questa linea argomentativa appartiene piuttosto alla prova cosmologica. La possibilità di Dio segue *a priori* dall'assenza di limiti, negazioni e dunque contraddizioni [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Questo argomento è ben esposto nel saggio che Leibniz sottopose a Spinoza all'Aia nel 1676, intitolato «*Che l'Essere perfettissimo esiste*». ⁽²⁾ Il contenuto di questo saggio, nonostante la data precoce, è perfettamente coerente con la sua filosofia matura. Si propone di provare, da premesse da lui sempre accettate, che Dio è *possibile*, per poi usare l'argomento ontologico per mostrare che Dio è attuale. Così introduce l'argomento ontologico con il ragionamento che riteneva indispensabile.

⁽¹⁾ Vedi *Oeuvres de Des Cartes*, ed. Cousin, Vol. I. pp. 407, 440 e segg.

⁽²⁾ G. vii. 261 (N. E. 714). Vedi anche Stein, *Leibniz u. Spinoza*, Beilage I. Cfr. Beilage vii., gen. 1678.

Prova che l'idea di Dio è possibile

L'argomento è il seguente. Ogni qualità semplice o assoluta, positiva e indefinibile, che esprima il proprio oggetto senza limiti, è una *perfezione*. Tutte queste qualità possono essere predicate di uno stesso soggetto. Supponiamo che due di esse, A e B, siano incompatibili. La loro incompatibilità, dice Leibniz, non può essere provata senza risolverle, altrimenti la loro natura non entrerebbe nel ragionamento. Ma entrambe sono irriducibili. Né l'incompatibilità, pensa Leibniz, può essere nota *di per sé*. Dunque A e B non sono incompatibili, e tale soggetto è possibile. E poiché l'esistenza è una perfezione, un tale soggetto esiste.

Questo ragionamento è valido nella misura in cui prova che Dio, così definito, non è autocontraddittorio; e con la teoria analitica dei giudizi necessari, ciò basta a provarne la possibilità. Tuttavia, il punto interessante è l'argomento ontologico stesso, implicito nell'affermare che poiché l'esistenza è una perfezione, Dio esiste. Questo dipende dal considerare l'esistenza un predicato, come fa Leibniz [G. v. 339 (N. E. 401)].

Ma egli riconosce, per le cose finite, una grande differenza tra esistenza e ogni altro predicato. Solo i giudizi esistenziali non sono analitici. In ogni proposizione dove il predicato *non* è esistenza, il predicato è contenuto nel soggetto; ma quando il predicato è esistenza, non lo è, tranne nel caso di Dio. Leibniz avrebbe ammesso ciò che Kant sostenne: cento talleri immaginati sono identici a cento talleri esistenti; perché ciò è implicito nella natura sintetica delle asserzioni esistenziali. Se così non fosse, il concetto di cento talleri attuali differirebbe da quello di cento talleri possibili; l'esistenza sarebbe contenuta nel concetto, e il giudizio esistenziale sarebbe analitico. Ma Leibniz non avrebbe dovuto affatto ritenerne l'esistenza un predicato, poiché due soggetti, di cui uno abbia un certo predicato e l'altro no, non possono essere identici. Avrebbe quindi dovuto giungere alla posizione kantiana: l'esistenza non è un predicato, e la non-esistenza di Dio non può essere contraddittoria. ⁽³⁾ Cercò invece di colmare il divario fra verità contingenti e necessarie, ossia tra quelle esistenziali e non, mediante l'esistenza necessaria di Dio. Questo tentativo è alla base di tutti i suoi argomenti, ed è particolarmente evidente nella prova cosmologica, che esamineremo ora.

⁽³⁾ «L'essere evidentemente non è un predicato reale, cioè un concetto di qualcosa che potrebbe essere aggiunto al concetto di una cosa. Esso è semplicemente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni, in sé stessa» (*Reine Vernunft*, ed. Hart. p. 409).

L'argomento cosmologico

L'argomento cosmologico, a prima vista, appare più plausibile di quello ontologico, ma è meno filosofico e trae la sua superiore plausibilità solo dal nascondere le proprie implicazioni. Presenta un vizio formale poiché parte dall'esistenza finita come dato, e ammettendola contingente, procede a inferire un esistente che non è contingente. Ma poiché la premessa è contingente, anche la conclusione deve esserlo. Ciò si evita solo sottolineando che l'argomento è analitico, procede da una proposizione complessa a una logicamente presupposta in essa, e che verità necessarie possono essere coinvolte in quelle contingenti. Ma tale procedura non è propriamente una prova del presupposto. Se un giudizio A presuppone un altro B, allora senza dubbio se A è vero, B è vero. Ma è impossibile che vi siano ragioni valide per ammettere A che non siano anche ragioni per ammettere B. In Euclide, ad esempio, se si ammettono le proposizioni, si devono ammettere gli assiomi; ma sarebbe assurdo addurre questo come ragione per ammettere gli assiomi. Un tale argomento è al massimo *ad hominem*, quando l'avversario è un cattivo ragionatore. Se le persone sono disposte ad ammettere l'esistenza finita, allora le si costringe ad ammettere l'esistenza di Dio; ma se chiedono una ragione per ammettere l'esistenza finita, le uniche basi, se l'argomento cosmologico è valido, sono quelle che portano prima all'esistenza di Dio; tali basi, tuttavia, se esistono, si trovano solo nell'argomento ontologico; e Leibniz lo ammette virtualmente chiamando questa prova un argomento *à posteriori* [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)].

L'argomento cosmologico, come lo espone Leibniz, è brevemente il seguente. Il mondo attuale è necessario ipoteticamente, ma non assolutamente. Poiché è ciò che è, ne segue che sarà ciò che sarà. Ma la causalità, che collega uno stato del mondo al successivo, non mostra mai perché esista un mondo. Anche supponendo l'eternità del mondo, non si sfugge alla necessità di una ragione per l'intera serie; sebbene ogni stato segua dal precedente, non si ottiene mai una ragione sufficiente del perché esistano stati. Quindi deve esserci una ragione extramondana delle cose. L'intera collezione di esistenti finiti è contingente e richiede quindi una ragione sufficiente; ma questa non può essere trovata nella serie, poiché ogni termine è contingente e richiede a sua volta una ragione sufficiente. Dunque la ragione sufficiente di tutti i contingenti deve essere essa stessa non contingente, ma metafisicamente necessaria. Inoltre la ragione dell'esistente può derivare solo dall'esistente. Quindi la ragione sufficiente metafisicamente necessaria di tutti i contingenti deve essere un esistente necessario, cioè un Essere la cui essenza implica l'esistenza; e questo può essere solo Dio [G. vii. 302 (D. 100; L. 337)].

Obiezioni a questo argomento

Questo argomento è attaccabile perché, se la ragione di un esistente può essere solo un altro esistente, allora l'argomento ontologico non può essere valido. «*Per le cose eterne si deve intendere che, anche senza causa, c'è una ragione che, nelle cose permanenti, è la necessità stessa o l'essenza*»

(*Ibid.*). Quindi è solo la ragione di un esistente *contingente* che deve essere un esistente. Ma ciò può essere solo perché la ragione del contingente deve essere una ragione che inclina senza necessitare, il che è dell'essenza stessa della contingenza. Di conseguenza, una volta ottenuta l'esistenza necessaria di Dio, il mondo dei contingenti non deve seguirne necessariamente. Ne segue che le volizioni divine devono essere contingenti, poiché raggiungono necessariamente i loro effetti, e se questi effetti devono essere contingenti può essere solo perché le volizioni sono contingenti. Le volizioni stesse richiedono quindi una ragione sufficiente che inclina senza necessitare. Questa si trova nella bontà di Dio. Si ritiene che Dio sia libero di fare il male, ma non lo fa [G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]. Ma la bontà di Dio stessa deve essere supposta necessaria (cfr. p. 39 *supra*). Così la contingenza delle proposizioni esistenziali poggia in definitiva sull'affermazione che Dio non fa necessariamente il bene (G. iv. 438). Le azioni buone di Dio devono essere concepite come una collezione di esistenti particolari, ciascuno con una ragione sufficiente nella sua bontà. Oppure si può collocare la loro ragione sufficiente nella sua saggezza, cioè nella sua conoscenza del bene, che è una conoscenza di proposizioni necessarie. La bontà di Dio, dice Leibniz, lo portò a desiderare di creare il bene, la sua saggezza gli mostrò il migliore possibile, e il suo potere gli permise di crearlo (G. vi. 167).

Ma per tornare all'argomento cosmologico. Dicendo che l'intero mondo dei contingenti è ancora contingente e deve avere una ragione in un Essere metafisicamente necessario diverso da sé, Leibniz cerca di escludere il panteismo che si nasconde in tutti gli argomenti per Dio. Avrebbe potuto ugualmente dire che ogni esistente finito è condizionato da qualche altro esistente, ma l'intera serie di esistenti non può essere condizionata da alcun esistente. Ne seguirebbe che la sua ragione sufficiente non fosse un esistente, e quindi che la somma totale dell'esistenza è metafisicamente necessaria. Questa forma di argomentazione lo avrebbe però condotto allo spinozismo. È molto analoga alla forma usata da Mr Bradley, e sta realmente alla base dell'argomento di Leibniz. La sua validità è indiscutibile se si ammette la teoria esistenziale del giudizio. Sostenere che non c'è verità è autocontraddittorio, poiché se la nostra tesi fosse vera, ci sarebbe verità. Se poi ogni verità consiste in proposizioni su ciò che esiste, è autocontraddittorio sostenere che nulla esiste. Quindi l'esistenza di qualcosa è metafisicamente necessaria. Questo argomento, esposto ampiamente in Libro I, Capp. ii–iv della *Logica* di Mr Bradley, partecipa sia degli argomenti ontologici che cosmologici. Suggerisce anche la prova di Leibniz dalle Verità Eterne, da cui scopriremo il senso in cui sostenne la teoria esistenziale dei giudizi.

L'argomento dalle verità eterne

Abbiamo visto che Leibniz considerava le verità eterne come ipotetiche in tutto e per tutto. Esse non affermano l'esistenza dei loro soggetti. Il possibile è più ampio dell'attuale, e tutti i mondi possibili possono essere descritti solo da verità eterne. Ma questa visione, che a me sembra pienamente valida, allarma Leibniz. Egli pensa che si possa obiettare che le possibilità o essenze precedenti all'esistenza siano finzioni. A ciò risponde che non sono finzioni, ma devono essere cercate nella mente di Dio, insieme alle verità eterne. L'esistenza della serie attuale delle cose, prosegue, mostra che la sua affermazione non è gratuita; poiché la ragione della serie non si trova

al suo interno, ma deve essere cercata nelle necessità metafisiche o verità eterne, mentre allo stesso tempo la ragione di un esistente contingente deve essa stessa esistere. Pertanto le verità eterne devono avere la loro esistenza in un Essere assolutamente o metafisicamente necessario, cioè in Dio [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Così le idee confuse sono quelle che rappresentano l'universo, mentre le idee distinte, da cui derivano le verità necessarie, sono una rappresentazione di Dio (N. E. 109; G. v. 99). E l'intelletto di Dio è descritto come la regione delle verità eterne (G. vi. 115; G. vii. 311). In Dio quelle cose che altrimenti sarebbero immaginarie sono realizzate [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Così le relazioni derivano la loro realtà dalla ragione suprema (G. v. 210; N. E. 235), cioè dal fatto che esse esistono nella mente divina. Dio, secondo Leibniz, vede non solo le singole monadi e i loro vari stati, ma anche le relazioni tra le monadi, e in ciò consiste la realtà delle relazioni.⁽⁴⁾ Così nel caso delle relazioni, e delle verità eterne in generale, *esse is percipi* (l'essere è essere percepito). Ma la percezione deve essere quella di Dio, e questa, dopo tutto, ha un oggetto, sebbene interno [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. Così la nostra conoscenza delle verità eterne diventa una conoscenza di Dio, poiché queste verità sono parte della natura di Dio. Ed è per questo che si dice che gli spiriti razionali, che conoscono le verità eterne, rispecchiano non solo l'universo delle creature, ma anche Dio.

⁽⁴⁾ G. ii. 438. Cfr. anche *Monadologia*, § 43.

La sua debolezza

Questo argomento posso solo descriverlo come scandaloso. In primo luogo confonde la conoscenza di Dio con le verità che Dio conosce—una confusione che, in altri luoghi, Leibniz espone chiaramente. «*Le essenze*,» dice, «*possono, in un certo modo, essere concepite senza Dio*. *E l'essenza stessa di Dio abbraccia tutte le altre essenze in modo tale che Dio non può essere perfettamente concepito senza di esse*» (D. 175; F. de C. 24). E ancora: «*Non si può dire che Dio e le cose conosciute da Dio siano una sola e medesima cosa, più di quanto non si possa dire che la mente e le cose percepite dalla mente siano la stessa cosa*» (D. 177; F. de C. 34). Questo ultimo passaggio è un argomento contro Spinoza, e senza dubbio ha solo in vista gli esistenti. Ma se le verità possono essere identiche alla loro conoscenza, perché non potrebbe essere così quando le verità sono esistenziali? E il passaggio precedente non può essere liquidato in questo modo, poiché tratta esplicitamente di essenze, e indica il vero argomento, cioè che Dio non può essere concepito senza essenze. Inoltre, come ho già suggerito, l'esistenza stessa di Dio, poiché è provata, ha un fondamento; e questo fondamento non può essere identificato con la conoscenza che Dio ne ha. Leibniz insiste fortemente sul fatto che le verità eterne non dipendono, come sosteneva Descartes, dalla volontà di Dio. Per questo ci sono molte ragioni. Innanzitutto, la volontà di Dio dipende da una ragione sufficiente, che deve sempre essere la sua percezione del bene. Ma questo può essere un motivo per la scelta di Dio solo se il bene stesso è indipendente da tale scelta. Dio non avrebbe alcun motivo nel decidere cosa decretare come buono, a meno che un possibile decreto non fosse migliore di un altro, e così cadiamo in un circolo vizioso.⁽⁵⁾ Inoltre l'esistenza di Dio è tra le verità eterne, e chi oserebbe, chiede Leibniz trionfante, dichiarare che l'esistenza di Dio è dovuta alla sua volontà (G. vii. 310–1)? Ma chi oserebbe, potremmo ribattere, dire che

l'esistenza di Dio dipende dal suo intelletto? Qualcuno sosterebbe che la *ragione* dell'esistenza di Dio è la sua conoscenza di essa? Se così fosse, le prove dell'esistenza di Dio dovrebbero prima dimostrare che Dio ne è a conoscenza, e da lì dedurre che ciò che egli conosce, cioè la sua stessa esistenza, è vero. Ma deve essere ovvio che la sua esistenza non dipende dalla sua conoscenza di essa. Né si può sostenere che le due cose siano identiche, poiché la sua conoscenza comprende molte altre proposizioni, e oltre alla conoscenza, egli contiene gli attributi di Bontà e Potenza. Così la sua esistenza non può essere sinonimo della sua conoscenza di essa. E lo stesso è evidente, a ben riflettere, per tutte le altre verità. Leibniz sostiene che la visione di Dio è veritiera, che ciò che egli conosce è vero (*ad es.* G. iv. 439); ed evidentemente considera questa affermazione non tautologica. Ma se verità *significa* ciò che Dio conosce, l'affermazione che la visione di Dio è veritiera equivale all'affermazione che egli conosce ciò che conosce. Inoltre, l'esistenza di Dio è dedotta dalla Legge di Contraddizione, alla quale è quindi successiva. Quindi non possiamo, senza un circolo vizioso, sostenere che questa legge sia dovuta solo alla conoscenza che Dio ne ha. Inoltre, senza la legge di identità o contraddizione, come dice giustamente Leibniz [G. v. 14 (D. 94; N. E. 14)], non ci sarebbe differenza tra verità e falsità. Pertanto, senza questa legge, non potrebbe essere vero, piuttosto che falso, che Dio esista. Quindi, sebbene l'esistenza di Dio possa dipendere dalla legge di contraddizione, questa legge non può a sua volta dipendere dall'esistenza di Dio. Infine, consideriamo il significato stesso della parola *proposizione*. Leibniz deve sostenere che le verità eterne *esistono* nella mente di Dio [G. vi. 230; vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Così non possiamo dire che Dio è sottoposto alle verità eterne, poiché esse fanno parte della sua stessa natura, cioè del suo intelletto. Ma ancora Leibniz ne parla come dell'*oggetto* interno del suo intelletto (G. vi. 614 (D. 225; L. 243)], suggerendo così con la parola *oggetto*, ciò che la parola *interno* intende negare, che le verità siano qualcosa di diverso dalla loro conoscenza. E questo, se ci pensiamo, è ovvio. Perché come può esistere una verità eterna? La Legge di Contraddizione, o la proposizione che due più due fa quattro, o le verità della Geometria—ci viene detto che queste *esistono* nella mente di Dio. Ma deve essere evidente, se consideriamo la questione, che queste verità sono del tutto incapaci di esistenza, e che ciò che esiste è solo la loro conoscenza. Difficilmente si può sostenere che studiando Euclide stiamo studiando la Psicologia di Dio. Se, per rimediare, diciassimo che le verità costituiscono effettivamente l'intelletto di Dio, e se questo è ciò che le rende vere, allora, poiché dobbiamo sempre distinguere tra una proposizione e la sua conoscenza, segue la conseguenza empia che Dio non può avere conoscenza. Le verità sono gli stati mentali di Dio, e noi conosciamo queste verità; ma Dio non può conoscerle, poiché la conoscenza è distinta da ciò che è conosciuto.

⁽⁶⁾ E in generale, se una verità è qualcosa che esiste in qualche mente, allora quella mente e un'altra che conosce la verità non possono essere consapevoli della stessa verità. Se ammettiamo una volta per tutte che c'è una e una sola Legge di Contraddizione, che è la stessa chiunque la conosca, allora la legge stessa è qualcosa di distinto da ogni conoscenza, e non può logicamente dipendere dalla mente di Dio. A meno che la verità non sia distinta dalla conoscenza di Dio, non c'è nulla per Dio da conoscere. L'intelletto di Dio è costituito dalla conoscenza delle verità eterne, e se queste a loro volta sono costituite dalla sua conoscenza, non c'è modo per la sua conoscenza di iniziare, e nessuna ragione per cui dovrebbe conoscere le proposizioni che conosce piuttosto che altre proposizioni. Così le verità eterne devono essere vere indipendentemente dalla conoscenza di Dio, e non possono quindi essere usate per provare la sua esistenza. Leibniz sembra, in effetti,

non essersi mai deciso se l'intelletto di Dio sia una collezione di verità o la conoscenza di questa collezione. La prima alternativa avrebbe portato a un Dio quasi identico a quello di Spinoza, ma non avrebbe lasciato spazio alla volontà di Dio. La seconda avrebbe dovuto lasciare la verità di ciò che Dio conosce indipendente dalla sua conoscenza, e quindi non un fondamento per inferire l'esistenza della conoscenza o del Conoscitore.

⁽⁵⁾ G. vii. 365 (D. 244), 379; iv. 344.

⁽⁶⁾ Relazione tra conoscenza e verità

Relazione tra conoscenza e verità

Abbiamo ora visto le fallacie coinvolte nella deduzione di Dio di Leibniz dalle verità eterne. Desidero rafforzare gli argomenti precedenti con alcune osservazioni generali su verità e conoscenza, suggerite da quella prova.

È una visione comunemente accettata che, come afferma Leibniz, le verità eterne non sussisterebbero se non ci fosse alcuna comprensione, nemmeno quella di Dio (G. vi. 226. Cfr. Spinoza, *Etica*, II. 7, Schol.). Questa visione è stata incoraggiata dalla nozione di Kant che le verità *a priori* siano in qualche modo opera della mente, ed è stata elevata dall'Hegelianesimo a principio primo. Poiché è autocontraddittorio negare ogni verità, è così diventato autocontraddittorio negare ogni conoscenza. E poiché, in questa visione, nulla può essere vero senza essere conosciuto, è diventato necessario postulare o un Dio personale, o una sorta di Mente universale panteistica dalla cui natura le verità fluiscono o emanano perpetuamente. Ciò che desidero sottolineare è che la prova di Leibniz dell'esistenza di Dio è semplicemente una forma teologica di questo argomento, e che tutto ciò che ho obiettato contro Leibniz si applica ugualmente a tutti coloro che rendono la verità dipendente dalla conoscenza. È da ricordare, a questo proposito, che la conoscenza è un concetto complesso, composto da verità e credenza.

La credenza, come fenomeno psichico, è esattamente la stessa quando la proposizione creduta è falsa e quando è vera. La prima difficoltà incontrata dalla visione che sto discutendo è, quindi, la distinzione tra credenza vera e falsa, tra conoscenza ed errore. La seconda difficoltà è analoga alla difficoltà di supporre che la verità dell'esistenza di Dio dipenda dalla conoscenza che Dio ha di questa verità. La proposizione "la verità dipende dalla conoscenza" è essa stessa vera o falsa? Se falsa, la posizione crolla. Se vera, come può essa stessa dipendere dalla conoscenza? Renderla così dipendente significa incorrere in un circolo vizioso; renderla non dipendente significa nuovamente abbandonare la posizione. Una terza difficoltà è che la conoscenza non è un'idea semplice, e le proposizioni che la definiscono devono essere precedenti alla proposizione che la conoscenza esiste.

La posizione poggia sulla stessa base dell'argomento cosmologico. Questo dipende dalla teoria esistenziale del giudizio, la teoria, cioè, che ogni verità consista nel descrivere ciò che esiste. La dipendenza della verità dalla conoscenza è in realtà un caso particolare della teoria esistenziale delle proposizioni, e come quella teoria, implica la grossolana assunzione che ciò che non esiste sia nulla, o addirittura privo di significato. Poiché la verità è evidentemente qualcosa, e deve, in

questa teoria, essere connessa all'esistenza. Ora la conoscenza (forse) esiste, e quindi è conveniente rendere la verità una proprietà della conoscenza. Così la proposizione che una data proposizione è vera è ridotta alla proposizione che essa è conosciuta, e diventa così esistenziale. Quindi Leibniz ha ragione nel connettere molto strettamente l'argomento cosmologico e l'argomento dalle verità eterne [*ad es.* G. VII. 302–5 (D. 100–103; L. 337–343)]. Ma si sbaglia, almeno così mi sembra, nel sostenere che la verità dipenda dall'esistenza. E per chi sosteneva che il possibile è più ampio dell'attuale, questa teoria è particolarmente insostenibile.

Le incoerenze in cui Leibniz è coinvolto dalla credenza in Dio sono così numerose e varie che ci vorrebbe molto tempo per svilupparle tutte. Quella che ho appena menzionato è, tuttavia, tra le più importanti. La visione che l'attuale non sia coestensivo al possibile è, come abbiamo visto, essenziale per la dottrina di Leibniz sulla contingenza e la libertà, così come per la sua soluzione al problema del male. Questa visione è negata dalla teoria esistenziale dei giudizi, sulla quale si basano due delle prove di Dio di Leibniz. Se ogni proposizione assegna un predicato a qualche esistente, allora non possiamo sostenere, come verità ultima, che il non-esistente sia possibile. Possiamo solo intendere con ciò che Dio, o qualcun altro, crede che sia possibile, e dobbiamo ritenere, se siamo logici, che questa credenza sia errata. Così Leibniz cade, con l'introduzione di Dio, in una necessità spinoziana: solo l'attuale è possibile, il non-esistente è impossibile, e il fondamento della contingenza è scomparso.

Un altro aspetto dello Spinozismo è anche inevitabile, se Dio è concepito come avente una qualsiasi influenza sulle monadi. Questa è la credenza in una sola sostanza. Prima di sviluppare questa incoerenza, tuttavia, sarà bene esaminare la prova che era la preferita di Leibniz, la prova che egli stesso inventò, cioè quella della armonia prestabilita.

Argomento dell'armonia prestabilita

La prova dall'armonia prestabilita è una forma particolare della cosiddetta prova fisico-teologica, altrimenti nota come argomento del disegno. Questo è l'argomento dei Trattati di Bridgewater, e della teologia popolare in generale. Essendo più palpabilmente inadeguata di qualsiasi altra, ha acquisito una popolarità che le altre non hanno mai avuto. Il mondo è così ben costruito, ci viene detto, che deve aver avuto un Architetto altamente abile. Nella forma di Leibniz, l'argomento afferma che l'armonia di tutte le monadi può essere sorta solo da una causa comune [*ad es.* G. iv. 486 (D. 79; L. 316)]. Che tutte si sincronizzino perfettamente, può essere spiegato solo da un Creatore che predeterminò la loro sincronia. Vediamo cosa implica questa teoria.

In parole povere, un Dio cristiano deve svolgere due funzioni. Deve essere una Provvidenza e un Creatore. Leibniz fuse la prima di queste funzioni nella seconda,⁽⁷⁾ sebbene spesso negasse di averlo fatto. Dio, dice, è l'oggetto esterno immediato dell'anima, ed è in grado di agire direttamente su di essa, sebbene apparentemente lo faccia molto raramente [G. v. 99 (N. E. 109)]. Questo è un senso in cui Leibniz concorda con la dottrina di Malebranche, che vediamo tutte le cose in Dio [G. vi. 578 (D. 189)]. Ma è meglio eliminare del tutto l'operazione immediata di Dio sul mondo, che è palesemente incoerente con la logica di Leibniz. Tutti i motivi contrari

all'interazione delle sostanze sono, come abbiamo visto, motivi che danno necessità metafisica, e quindi si applicano ugualmente contro l'azione di Dio sul mondo. Supporremo quindi che Dio sia il Creatore, e che la sua Provvidenza si mostri solo nel creare il miglior mondo possibile.

⁽⁷⁾ Vedi le obiezioni di Arnauld, G. ii. 15.

Ogni volta che Leibniz non pensa a obiezioni teologiche, considera l'azione di Dio sul mondo come interamente limitata alla creazione. La bontà di Dio, dice, lo portò a desiderare di creare il bene, la sua saggezza gli mostrò il migliore possibile, e il suo potere gli permise di crearlo (G. vi. 167). La saggezza e la bontà di Dio corrispondono, grosso modo, alla conoscenza e alla volontà in noi, ma il suo potere è un attributo peculiare, a cui le creature non hanno nulla di parallelo.⁽⁸⁾ La saggezza di Dio consiste nella sua conoscenza di tutte le verità, necessarie e contingenti allo stesso modo. Per quanto le verità siano necessarie, la sua conoscenza di esse, che costituisce il suo intelletto, è precedente alle sue volizioni; poiché le sue volizioni sono determinate dalla sua conoscenza del bene, e tutte le proposizioni vere sul bene sono verità necessarie. Leibniz percepì (*ad es. G. iv. 344*) che le volizioni di Dio non potevano significativamente essere chiamate buone, a meno che il bene non fosse indipendente da esse, sebbene non vedesse che i pensieri di Dio non potevano significativamente essere chiamati saggi, a meno che la verità non fosse indipendente da essi. Così la saggezza e la bontà concordano nel creare un mondo buono, poiché la saggezza è necessaria per sapere che è buono. Ma il potere è necessario per la sua creazione, non per determinarne la natura. E qui Leibniz sembra essere protetto dall'incoerenza dalla teoria dei giudizi contingenti. Ogni proposizione esistenziale non concernente Dio è contingente, e così, sebbene Dio non possa, senza positiva contraddizione, essere supposto influenzare la natura di alcuna sostanza, tuttavia può, senza contraddizione, essere supposto causare l'esistenza di quella sostanza. Questo è il senso in cui l'armonia prestabilita è dovuta a Dio. Dio scelse di creare monadi che armonizzassero, e sebbene l'armonia sorga dalle loro nature, l'esistenza di monadi con tali nature è dovuta al potere di Dio.

⁽⁸⁾ *Ad es. G. vi. 615* (D. 225; L. 244–5). Ma cfr. G. iv. 515 (D. 125).

Obiezioni a questo argomento

Riguardo a questo argomento, possiamo osservare che, se la prova cosmologica è valida, la presente prova è superflua. Se l'esistenza di Dio può essere dedotta da *qualsiasi* esistenza finita, la natura particolare di ciò che esiste è irrilevante, o è utile al massimo per una successiva prova empirica che Dio è buono. Inoltre, con la concezione di sostanza di Leibniz, c'è molta difficoltà nell'idea di *creare* una sostanza. Qui cade in incoerenza con l'argomento ontologico, a cui ora devo tornare.

Se l'esistenza può appartenere all'essenza di Dio – ed è necessario per la prova ontologica che sia così – allora l'esistenza è un predicato di Dio. Ma se l'esistenza è un predicato di Dio, allora è un predicato. Quindi, quando diciamo che qualcosa esiste, l'esistenza è un predicato di questo esistente. Fin qui, Leibniz ammetterebbe l'argomento [G. v. 339 (N. E. p. 401)]. Ma se l'esistenza è un predicato, allora è parte della natura di una sostanza, e una sostanza, essendo creata,

acquisisce un nuovo predicato. Così la posizione speciale dell'esistenza, come predicato contingente e sintetico, crolla. Se tutte le sostanze contengono sempre tutti i loro predicati, allora tutte le sostanze contengono o non contengono sempre il predicato esistenza, e Dio deve essere impotente su questo predicato come su qualsiasi altro. Aggiungere il predicato *esistenza* deve essere metafisicamente impossibile. Dunque o la creazione è autocontraddittoria, oppure, se l'esistenza non è un predicato, la prova ontologica è infondata. Ma gli altri argomenti, come Kant ha sottolineato, dipendono tutti da questo argomento.⁽⁹⁾ Quindi, se lo accettiamo, dobbiamo considerare Dio come l'unica sostanza, un Dio panteista immanente incapace di creare; o, se lo rifiutiamo, dobbiamo ammettere che tutte le monadi esistono necessariamente e non dipendono da alcuna causa esterna. Questo è il motivo per cui ho detto (§ 106.) che il monismo deve essere panteistico e il monadismo ateo. E così accade che Leibniz, ogni volta che tratta Dio con una certa serietà, cada involontariamente in un panteismo spinoziano.

⁽⁹⁾ *Reine Vernunft*, ed. Hartenstein, 1867, pp. 414, 427.

Inconsistenze derivanti dalla fede in Dio di Leibniz

Alcune di queste conseguenze panteistiche meritano attenzione. «*Tutto è in Dio*», dice Leibniz, «*come il luogo è in ciò che è collocato*» (D. 178; F. de C. 38). Ora, nel suo sistema, il luogo è un mero attributo di ciò che è collocato; quindi le cose dovrebbero essere meri attributi di Dio. «*Solo Dio*», ci viene detto nella *Monadologia*, «*è... la sostanza semplice originaria, di cui tutte le monadi create o derivate sono prodotti, nati, per così dire, momento per momento da continue folgorazioni della Divinità*» [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. Il seguente passo del *Discours de Métaphysique* potrebbe quasi essere stato scritto da Spinoza. «*Le sostanze create dipendono da Dio, che le conserva e le produce continuamente per una sorta di emanazione, come noi produciamo i nostri pensieri. Perché Dio... contempla tutti gli aspetti del mondo in tutti i modi possibili; il risultato di ogni veduta dell'universo, come se fosse vista da un certo luogo, è una sostanza che esprime l'universo conformemente a questo punto di vista, se Dio ritiene opportuno rendere efficace il suo pensiero e produrre questa sostanza. E poiché la veduta di Dio è sempre veritiera, anche le nostre percezioni lo sono; sono i nostri giudizi, che vengono da noi, a ingannarci*» (G. iv. 439). Ci si chiede quale cambiamento avvenga quando Dio «*rende efficace il suo pensiero*». ⁽¹⁰⁾ Sembra che la somma di tutte le sostanze debba essere indistinguibile da Dio, e quindi identica a lui – il vero credo del panteismo. ⁽¹¹⁾ Leibniz una volta si avvicina molto alla dottrina che ogni determinazione è negazione, anche se sembra inconsapevole che questo dovrebbe condurlo allo spinozismo. L'argomentazione riguarda la necessità di una forza primitiva in ogni monade, di cui la forza derivata è una modificazione. Senza entelechie primitive, dice, «*ci sarebbero modificazioni senza nulla di sostanziale da modificare; poiché ciò che è meramente passivo non potrebbe avere modificazioni attive; dato che la modificazione, lungi dall'aggiungere alcuna perfezione, può solo essere una restrizione o limitazione variabile, e di conseguenza non può superare la perfezione del soggetto*» (G. III. 67). (Mio corsivo). Leibniz ammette persino (G. II. 232) che la sua affermazione di molte sostanze sia piuttosto arbitraria. «*Se la nozione di sostanza nella sua definizione generica*», dice, «*è applicabile solo alla sostanza più semplice o primitiva, questa sola sarà sostanza. Ed è in tuo potere*», continua, «*prendere la parola sostanza in*

modo che solo Dio sia sostanza, e le altre sostanze siano chiamate diversamente. Ma preferisco cercare una nozione che si adatti ad altre cose e concordi con l'uso comune, secondo il quale tu, lui e io siamo considerati sostanze. Non negherai che ciò sia legittimo e, se ha successo, utile».

(¹⁰) Si confronti il seguente passo nella stessa opera (G. iv. 453): «Non sono tuttavia dell'opinione di alcuni filosofi capaci, che sembrano sostenere che le nostre idee stesse siano in Dio e per niente in noi. Ciò deriva, a mio parere, dal fatto che non hanno ancora sufficientemente considerato ciò che abbiamo appena spiegato qui riguardo alle sostanze, né tutta l'estensione e indipendenza della nostra anima, che le fa contenere tutto ciò che le accade, ed esprimere Dio e con lui tutti gli esseri possibili e attuali, come un effetto esprime la sua causa. Inoltre, è una cosa inconcepibile che io debba pensare attraverso le idee di un altro».

(¹¹) È vero che Leibniz ci assicura nella pagina successiva che Dio vede l'universo non solo come lo vedono le sostanze create, ma anche in modo completamente diverso. Ma questo lascia ancora tutte le sostanze create indistinguibili da una parte di Dio – una visione non meno panteistica dell'altra.

È dunque evidente quanto ampio sia l'abisso, quando si considera Dio, tra Dio, la sostanza primitiva, e le monadi o sostanze create. Ma quando Leibniz si occupa delle monadi, Dio deve essere degradato dall'alta posizione che il panteismo gli conferisce, e almeno due volte viene definito come una tra le monadi (G. III. 636; VII. 502). Questi due passi dovrebbero, penso, essere considerati refusi. Le espressioni usuali per Dio sono sostanza semplice primitiva o unità primitiva. Nei due passi in cui Dio è chiamato monade, ciò non avviene in modo molto diretto. In uno, ci viene detto che «*le monadi, eccetto quella primitiva, sono soggette a passioni*» (G. III. 636). L'altro è più diretto. «*La monade o sostanza semplice contiene nella sua definizione generica percezione e appetizione, ed è o quella primitiva o Dio, in cui risiede la ragione ultima delle cose, oppure è derivata, cioè una monade creata*» (G. VII. 502). Che questi due passi debbano essere considerati refusi sembra probabile se non altro perché (per quanto ne so) non ce ne sono altri. Ciò è reso ancora più probabile dal fatto che l'espressione tradizionale *monas monadum*, per quanto io possa scoprire, non compare da nessuna parte. Fu usata da Bruno, da cui si pensava che Leibniz avesse preso la parola *monade*. Questo fatto sembra aver indotto Hegel⁽¹²⁾ a supporre che Leibniz usasse anche questa frase, e gli scrittori successivi, con l'eccezione di Erdmann (v. *Geschichte*, Vol. II. 2, p. 62), sembrano aver temerariamente assunto che Hegel avesse qualche autorità per questa supposizione. Quindi è meglio non considerare il Dio di Leibniz come una tra le monadi, specialmente poiché le monadi formano una serie continua, ed evidentemente non può essercene una che differisca infinitamente poco da Dio.

(¹²) Ad esempio nella sua storia della filosofia, *Werke*, Vol. XVI. pp. 418, 422. Anche nella Logica minore, *Werke*, Vol. v. p. 865; *Wallace's Traduzione*, p. 334. Leibniz con ogni probabilità derivò la parola *Monade* dal suo amico *van Helmont*. Vedi *Stein, Leibniz und Spinoza*.

Possiamo ora riassumere le incoerenze in cui Leibniz è condotto dalla sua teologia. L'argomento ontologico, unico capace di dimostrare che l'esistenza di Dio è una verità necessaria, è incompatibile con la posizione unica assegnata all'esistenza per quanto riguarda le cose finite. La filosofia leibniziana del finito e del contingente, se valida, implica la posizione kantiana che l'esistenza non aggiunge nulla alla natura di ciò che esiste, cioè che l'esistenza non è semplicemente un predicato tra tanti. Se così è, l'esistenza non può far parte di alcuna essenza, e l'argomento ontologico crolla. L'argomento cosmologico dipende dalla teoria esistenziale del giudizio, che è inconsistente con la separazione leibniziana del possibile e dell'attuale. Per la sua teoria della contingenza, è essenziale che qualcosa di non esistente sia possibile; e questo non è un giudizio esistenziale. La prova mediante le verità eterne suppone che la verità delle

proposizioni derivi dall'essere credute – una visione di per sé completamente falsa, e che, inoltre, rende arbitrario quali proposizioni Dio debba credere. Essa dipende anche dalla teoria esistenziale del giudizio, poiché la sua base è che la verità, essendo in sé non esistente, non è nulla *di per sé*, ma deve essere una mera proprietà delle credenze vere – una visione la cui circolarità è evidente. L'argomento della preistabilità armonia, ancora, coinvolge un Creatore, e la creazione delle sostanze è possibile solo se l'esistenza non è un predicato. Ma in tal caso, l'esistenza di Dio non può essere una proposizione analitica, e deve, secondo la logica di Leibniz, essere contingente. L'argomento ontologico risulterebbe infondato, e l'esistenza stessa di Dio, essendo contingente, deve avere una ragione sufficiente che inclina senza necessitare. Ma se ciò è richiesto, potremmo altrettanto bene ammettere l'armonia preistabilità come un fatto ultimo, poiché l'assunzione dell'esistenza di Dio è insufficiente per la sua spiegazione.

La bontà di Dio

Sembrano necessarie alcune parole sulla bontà di Dio. La maggior parte dei filosofi sembra supporre che, se possono stabilire l'esistenza di Dio, la sua bontà ne consegue necessariamente. Di conseguenza, sebbene Leibniz, in certi passaggi, fornisca qualche argomento per ciò che, in senso metafisico, può essere chiamata la *perfezione* di Dio, non si preoccupa mai di provare la sua bontà. Nell'argomento sottoposto a Spinoza, abbiamo visto che una perfezione è definita come qualsiasi qualità semplice e assoluta, positiva e indefinibile, ed esprime il suo oggetto senza limiti (G. vii. 261). Leibniz sembra aver aderito a questa definizione di perfezione. Così afferma nella *Monadologia* [§§ 40, 41; G. vi. 613 (D. 223; L 239)]: «*Possiamo anche giudicare che questa sostanza suprema, che è unica, universale e necessaria, non avendo nulla al di fuori di sé che sia indipendente da essa, ed essendo una semplice conseguenza dell'essere possibile, deve essere incapace di limiti, e deve contenere tanta realtà quanto possibile. Donde segue che Dio è assolutamente perfetto, la perfezione essendo nient'altro che l'ampiezza della realtà positiva intesa rigorosamente, tralasciando i limiti o confini nelle cose che li hanno. E dove non ci sono confini, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita.*»⁽¹³⁾ Ma la perfezione intesa in questo senso, sebbene sembri implicare l'infinita bontà di Dio, implica ugualmente, se non in una visione puramente privativa del male, la sua infinita malvagità. Per sfuggire a ciò, Leibniz, come la maggior parte degli ottimisti, afferma che il male è una limitazione. Dio, dice, è infinito, il Diavolo è limitato; il bene avanza *ad infinitum*, il male ha confini (G. vi. 378 (D. 196)]. Così la perfezione di Dio implica infinita bontà, ma non infinita malvagità. Se Leibniz avesse ammesso che la malvagità è un predicato positivo, non avrebbe potuto mantenere la sua definizione di Dio, né la sua dottrina dei giudizi analitici. Poiché bene e male non sarebbero stati mutuamente contraddittori, ma comunque ovviamente incompatibili come predicati di Dio. Di conseguenza affermò – sebbene senza alcun argomento – che la malvagità è essenzialmente finita. Ma questo mi porta alla sua Etica, con la discussione della quale quest'opera giungerà a conclusione.

⁽¹³⁾ Questa sembra anche essere la concezione etica di Leibniz della perfezione. Cfr. G. vii. 303 (D. 101; L. 340): «*Tra le infinite combinazioni di possibili e serie possibili, ne esiste una per cui la maggior parte dell'essenza o della possibilità è portata all'esistenza.*» Anche G. vii. 305 (D. 103; L. 342). Ma le due sono distinte nella pagina successiva, dove la perfezione morale appare come una specie della perfezione metafisica.

Capitolo XVI

L'Etica di Leibniz

Libertà e determinismo

Nell'ultimo capitolo abbiamo visto che la bontà di Dio è la ragione sufficiente metafisicamente necessaria degli atti buoni di Dio, che sono contingenti, e anzi i contingenti ultimi da cui tutti gli altri fluiscono. Questo ci ha portato alla soglia dell'Etica di Leibniz, in cui, ancor più che nella sua dottrina di Dio, culminano tutte le difficoltà e incoerenze del suo sistema. Con l'enfasi che pose sulle cause finali, diede all'Etica un'importanza grandissima nella sua filosofia. Eppure sembra aver dedicato solo la parte minore del suo pensiero al significato e alla natura del bene. La sua Etica è una massa di incoerenze, dovute in parte a indifferenza, in parte a deferenza verso i moralisti cristiani. Sebbene tratterò l'argomento brevemente, gli darò uno spazio proporzionalmente ampio, pari a quello che sembra aver occupato nelle meditazioni di Leibniz.

Ci sono tre questioni separate, che dovrò trattare. Le prime due sono psicologiche, e solo l'ultima è propriamente etica. Queste sono ① la dottrina della libertà e determinazione, ② la psicologia della volontà, ③ la natura del bene.

① La dottrina con cui Leibniz cercò di conciliare il libero arbitrio con il suo determinismo radicale dipende interamente dalla contingenza e dall'attività delle sostanze. La libertà, come Leibniz sottolinea, è un termine molto ambiguo.

«*La libertà di volontà*,» dice, «è... intesa in due sensi diversi. Il primo è quando è opposta all'imperfezione o schiavitù dello spirito, che è una coercizione o costrizione, ma interna come quella che sorge dalle passioni. L'altro senso è usato quando la libertà è opposta alla necessità.» Nel primo senso, «solo Dio è perfettamente libero, e gli spiriti creati lo sono, solo nella misura in cui sono superiori alle loro passioni. E questa libertà riguarda propriamente il nostro intelletto. Ma la libertà dello spirito, opposta alla necessità, riguarda la volontà nuda, e in quanto distinta dall'intelletto. Questo è ciò che si chiama libero arbitrio, e consiste in ciò, che riteniamo che le ragioni o impressioni più forti, che l'intelletto presenta alla volontà, non impediscono all'atto della volontà di essere contingente, e non gli danno una necessità che è assoluta, e per così dire, metafisica.»⁽¹⁾

⁽¹⁾ N.E. pp. 179–180; G. v. 160–1, Lib. ii. Cap. xxi.

Di questi due sensi, il primo corrisponde alla distinzione tra attività e passività. La volontà è libera nella misura in cui siamo attivi, cioè determinati da idee distinte; solo Dio, che ha solo idee distinte, è perfettamente libero. E così questo senso è connesso all'intelletto.⁽²⁾ L'altro è il senso rilevante nella controversia sul libero arbitrio, e quello che deve essere esaminato ora.

⁽²⁾ Cfr. G. vii. 109–110, per ulteriori sviluppi sulla libertà in questo senso.

Leibniz riconobbe – come ogni filosofo attento dovrebbe – che tutti gli eventi psichici hanno le loro cause, proprio come gli eventi fisici, e che la previsione è teoricamente possibile in un caso quanto nell'altro. A questo era vincolato da tutta la sua filosofia, e specialmente dall'armonia prestabilita. Egli sottolinea che il futuro deve essere determinato, poiché qualsiasi proposizione su di esso deve essere già vera o falsa (G. vi. 123). E con questo, se non fosse stato deciso a salvare il libero arbitrio, avrebbe potuto accontentarsene. L'intera dottrina della contingenza avrebbe potuto essere abbandonata con vantaggio. Ma ciò avrebbe portato a una necessità spinoziana e contraddetto il dogma cristiano. Di conseguenza sostenne – come anche il legame tra l'analitico e il necessario lo portò a ritenere – che tutte le proposizioni esistenziali e tutte le connessioni causali sono contingenti, e che pertanto, sebbene le volizioni abbiano cause invariabili, non ne conseguono necessariamente.⁽³⁾ Rigettò completamente la libertà d'indifferenza – la dottrina secondo cui la volontà potrebbe essere priva di causa – e ritenne persino che ciò fosse autocontraddittorio.⁽⁴⁾ Poiché è necessario che ogni evento abbia una causa, sebbene sia contingente che la causa produca il suo effetto. Sostenne anche che l'indifferenza dell'equilibrio distruggerebbe il bene e il male morale. Poiché implicherebbe una scelta senza ragione, e quindi senza una ragione buona o cattiva. Ma è nella bontà o cattiveria della ragione che consistono il bene e il male morale (G. vi. 411). Rigettò anche il presunto prova introspettiva della libertà, mediante il nostro presunto senso di essa; poiché, come dice giustamente, possiamo essere determinati da percezioni insensibili (G. vi. 130). La libertà nel senso attuale è attribuita ugualmente a Dio; le sue volizioni, sebbene sempre determinate dal motivo del meglio, non sono meno contingenti (G. vii. 408–9; D. 273–4). Ci si potrebbe chiedere perché le bestie e persino le semplici monadi non siano libere. Per questo, credo, non c'è alcun fondamento adeguato. Le bestie, confessa Leibniz, hanno spontaneità (G. vii. 109), ma non libertà (G. vi. 421). La spontaneità, dice, è contingenza senza costrizione, e una cosa è costretta quando il suo principio viene dall'esterno (G. vii. 110). Per principio di una cosa, immagino Leibniz debba intendere la ragione sufficiente dei suoi cambiamenti. Questo, allora, in un animale, dovrebbe essere interno. L'unico senso, di conseguenza, in cui un animale non è libero, sembrerebbe essere che le sue volizioni non sono determinate dalla conoscenza del bene.⁽⁵⁾

⁽³⁾ Cfr. G. v. 163–4 (N. E. 183).

⁽⁴⁾ Cfr. G. ii. 420; iii. 401 (D. 171); v. 164 (N. E. 183); vii. 379.

⁽⁵⁾ Le opinioni di Leibniz su questo punto sono raccolte in un breve saggio, fornito da Gerhardt sia in francese che in latino (G. vii. 108–111). Traduco dal francese.

La libertà è spontaneità unita all'intelligenza.

Così ciò che è chiamato spontaneità nelle bestie e in altre sostanze prive d'intelligenza, è elevato nell'uomo a un grado superiore di perfezione, ed è chiamato libertà.

La spontaneità è contingenza senza costrizione; in altre parole, chiamiamo spontaneo ciò che non è né necessario né costretto.

Chiamiamo contingente ciò che non è necessario, o (che è la stessa cosa) ciò il cui opposto è possibile, senza implicare contraddizione.

Costretto è ciò il cui principio viene dall'esterno. (Cfr. Spinoza di Pollock, 2a ed. p. 193. Spinoza ha solo l'opposizione libero o costretto, non le ulteriori distinzioni di Leibniz.)

C'è indifferenza quando non c'è più ragione per l'una che per l'altra. Altrimenti, ci sarebbe determinazione. (Il latino ha: E il determinato le si oppone.)

Tutte le azioni delle sostanze singole sono contingenti. Poiché si può dimostrare che, se le cose accadessero diversamente, non ci sarebbe contraddizione per questo.

Tutte le azioni sono determinate e mai indifferenti. Poiché c'è sempre una ragione che ci inclina verso l'una piuttosto che l'altra, dato che nulla avviene senza una ragione. È vero che queste ragioni inclinanti non sono necessitanti e non distruggono né la contingenza né la libertà.

Una libertà d'indifferenza è impossibile. Così che non può essere trovata da nessuna parte, nemmeno in Dio. Poiché Dio è determinato da

se stesso a fare sempre il meglio. E le creature sono sempre determinate da ragioni interne o esterne.

Più le sostanze sono determinate da se stesse e lontane dall'indifferenza, più sono perfette. Poiché, essendo sempre determinate, avranno la determinazione o da se stesse, e saranno tanto più potenti e perfette, o l'avranno dall'esterno, e allora saranno proporzionalmente obbligate a servire le cose esterne.

Più agiamo secondo ragione, più siamo liberi, e c'è più servitù quanto più agiamo per passione. Poiché più agiamo secondo ragione, più agiamo conformemente alle perfezioni della nostra natura, e nella misura in cui ci lasciamo trascinare dalle passioni, siamo schiavi delle cose esterne che ci fanno soffrire.

Per riassumere: tutte le azioni sono contingenti, o senza necessità. Ma anche tutto è determinato o regolare, e non c'è indifferenza.

Possiamo persino dire che le sostanze sono più libere nella misura in cui sono più lontane dall'indifferenza e più autodeterminate. E che meno hanno bisogno di determinazione esterna, più si avvicinano alla perfezione divina. Poiché Dio, essendo la sostanza più libera e perfetta, è anche la più completamente determinata da se stessa a fare il più perfetto. Così che il Nulla (le Rien), che è il più imperfetto e il più lontano da Dio, è anche il più indifferente e il meno determinato. Ora, nella misura in cui abbiamo lume e agiamo secondo ragione, saremo determinati dalle perfezioni della nostra natura, e di conseguenza saremo più liberi nella misura in cui siamo meno imbarazzati nella nostra scelta. È vero che tutte le nostre perfezioni, e quelle di tutta la natura, vengono da Dio, ma ciò, lungi dall'essere contrario alla libertà, è piuttosto la ragione stessa per cui siamo liberi, perché Dio ci ha comunicato un certo grado della sua perfezione e della sua libertà. Accontentiamoci dunque di una libertà che è desiderabile e si avvicina a quella di Dio, che ci rende più disposti a scegliere bene e agire bene; e non pretendiamo quella libertà dannosa, per non dire chimerica, di essere nell'incertezza e nel perpetuo imbarazzo, come quell'Asino di Buridano, famoso nelle scuole, che, posto a uguale distanza tra due sacchi di grano, e non avendo nulla che lo determinasse verso l'uno piuttosto che l'altro, si lasciò morire di fame.

Psicologia della volontà e del piacere

② Questo mi porta alla psicologia della volontà e del piacere. Leibniz sostiene che il piacere è un senso di perfezione, e che ciò che Locke chiama *inquietudine* è essenziale per la felicità degli esseri creati, che non consiste mai nel possesso completo [G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]. L'azione, dice, porta gioia, mentre la passione porta dolore; e azione e passione consistono nel passare a un grado maggiore o minore di perfezione (G. iv. 441).⁽⁶⁾ Così quando Leibniz concorda con Locke che il bene è ciò che produce piacere [G. v. 149 (N. E. 167)], non sta accettando l'Utilitarismo, ma affermando una connessione psicologica tra il raggiungimento del bene e la sensazione di piacere. Allo stesso modo può essere liberato dall'apparenza dell'edonismo psicologico, al quale si avvicina pericolosamente (*Nuovi Saggi*, Lib. I, Cap. ii.). Ci sono, pensa Leibniz, istinti innati, dai quali possono derivare verità innate. «Sebbene possiamo dire con verità che la morale ha principi indimostrabili, e che uno dei primi e più pratici è che dobbiamo perseguire la gioia e fuggire il dolore, dobbiamo aggiungere che questa non è una verità conosciuta puramente dalla ragione, poiché è fondata sull'esperienza interna, o su conoscenza confusa, poiché non sentiamo cosa siano la gioia e il dolore» [G. v. 81 (N. E. 86)]. «Questa massima,» continua, «non è conosciuta dalla ragione, ma, per così dire, da un istinto» (*ibid.*). Ma la ragione dovrebbe condurci piuttosto a cercare la felicità, che «è solo una gioia duratura. Il nostro istinto, tuttavia, non tende alla felicità propria, ma alla gioia, cioè al presente; è la ragione che spinge verso il futuro e il duraturo. Ora l'inclinazione, espressa dall'intelletto, passa in un precetto o verità pratica; e se l'istinto è innato, la verità è innata anch'essa» [G. v. 82 (N. E. 87)].⁽⁷⁾ Leibniz sembra, in questo passo, suggerire che pensa la gioia buona perché è desiderata, e la ragione utile solo a mostrare che, se la gioia è buona, più gioia è meglio di meno.⁽⁸⁾ Ma questa non può essere la sua vera intenzione. Poiché, come abbiamo visto, sostiene che la gioia è un senso di perfezione, e quindi la perfezione deve essere distinta dalla gioia. Inoltre, è una verità contingente che la volizione sia determinata dal bene (G. ii. 38; iv. 438). Ma se la volizione è sempre necessariamente determinata dal desiderio, come Leibniz sembra sostenere, e se il bene significa ciò che è desiderato, allora la volizione sarebbe necessariamente determinata dal bene. Dobbiamo supporre, quindi, che Leibniz consideri una proposizione

sintetica e contingente che desideriamo il bene, e non commetta la fallacia di supporre che il bene *significhi* il desiderato. Ciò appare anche da un passo in cui Leibniz sottolinea che la volontà di Dio non potrebbe avere il bene come suo effetto, a meno che non lo avesse come suo oggetto, e che il bene è quindi indipendente dalla volontà di Dio (G. iv. 344); o dalla spiegazione che la bontà di Dio lo portò a desiderare di creare il bene, mentre la sua saggezza gli mostrò il meglio possibile (G. vi. 167).

⁽⁶⁾ Cfr. Spinoza, *Etica*, Parte III, Prop. XI, Scolio: «*Per piacere intenderò dunque, d'ora in poi, un'affezione per cui la mente passa a una maggiore perfezione; e per dolore un'affezione per cui passa a una minore perfezione.*» Cfr. anche *ibid.* Prop. LIX, Scol.: «*Il piacere è il passaggio dell'uomo da una perdita a una maggiore perfezione. Il dolore è il passaggio dell'uomo da una maggiore a una minore perfezione.*» Cfr. Hobbes, *Natura Umana*, Cap. vii (ed. Molesworth, Vol. IV).

⁽⁷⁾ Prosegue spiegando che gli istinti non sono necessariamente pratici, ma forniscono analogamente i principi delle scienze e del ragionamento, impiegati inconsciamente.

⁽⁸⁾ Cfr. Spinoza, *Etica*, Parte III, Prop. IX, Scolio: «*Non abbiamo sforzo, volontà, appetito o desiderio per alcunché perché lo riteniamo buono, ma al contrario riteniamo buona una cosa perché abbiamo uno sforzo, volontà, appetito o desiderio per essa.*» Cfr. anche *ibid.* Prop. XXXIX, Scol. Sembra probabile che Leibniz fosse confuso nella sua mente riguardo a questa alternativa.

Peccato

La questione del peccato è molto scomoda per la teoria leibniziana della volontà. Virtù, egli dice, è una disposizione immutabile a fare ciò che riteniamo buono. Poiché la nostra volontà non è condotta a perseguire nulla, se non in quanto l'intelletto lo presenta come buono, agiremo semprerettamente se giudicheremo sempre rettamente (G. vii. 92). Perseguiamo il bene maggiore chepercepiamo, ma i nostri pensieri sono per lo più *sordi*, cioè semplici simboli vuoti; e taleconoscenza non può muoverci [G. v. 171 (N. E. 191)]. Analogamente, il vizio non è la forza dell'azione, ma un impedimento ad essa, come l'ignoranza (G. ii. 317). In effetti, il peccato originale e la *materia prima* sono quasi indistinguibili. Da questa base si accinge a fabbricare l'immoralità. È evidente che, se fosse stato coerente, avrebbe affermato con audacia che tutto il peccato deriva interamente dall'ignoranza. Invece, ciò che dice è che dobbiamo stabilire una regola per seguire la ragione, sebbene percepita solo da pensieri sordi [G. v. 173 (N. E. 193)]; che dipende da noi prendere precauzioni contro le sorprese con una ferma determinazione a riflettere, e agire solo in certe circostanze, dopo aver deliberato approfonditamente (G. iv. 454); che la regola principale della vita è fare sempre, non ciò che le passioni (*Bewegungen*), ma ciò che l'intelletto indica come più utile, e una volta fatto, ritenersi felici comunque vada (G. vii. 99). Tutte queste osservazioni sono sotterfugi discreditevoli per nascondere che tutto il peccato, per Leibniz, è peccato originale, la finitezza intrinseca di ogni monade creata, la confusione delle sue percezioni del bene, per cui è condotta, in un'illusione onesta e inevitabile, a perseguire il peggiore al posto del migliore. Non possiamo stabilire una regola per seguire la ragione, a meno che non percepiamo che questa regola è buona; e se lo percepiamo, certamente la stabiliremo. Il suo determinismo è andato troppo oltre per moralità e immoralità, sebbene non interferisca affatto con bontà e malvagità.

Significato di bene e male: tre tipi di ciascuno

③ Questo mi conduce alla natura e al significato stesso di bene e male in Leibniz. Egli distingue tre tipi di bene e male: metafisico, morale e fisico. La teoria del bene e male metafisico è chiara e coerente, e armonizza con il resto del suo sistema; ma non ha un ovvio significato etico. Gli altri due sembrano meno fondamentali, e talvolta sono trattati come mere conseguenze del bene e male metafisici. Così l'Etica di Leibniz, come molti altri sistemi etici, soffre di inesistenza. Qualcosa di diverso dal bene è preso come fondamentale, e le deduzioni da ciò sono considerate dotate di rilevanza etica.⁽⁹⁾

⁽⁹⁾ La teoria del bene e male metafisico derivava da Spinoza, ed era anteriore al resto dell'Etica di Leibniz. Era suscettibile di sviluppo puramente logico, e non implicava l'appello a cause finali che, dopo il 1680, Leibniz sostenne perpetuamente con un'allusione al *Fedone* di Platone (cfr. Stein, op. cit. p. 118 e segg.). L'esposizione più chiara del principio di perfezione metafisica si trova in un documento non datato (G. vii. 194-7), scritto probabilmente intorno al 1677 (cfr. G. vii. 41-2), sebbene coincida esattamente sotto questo aspetto con *L'origine ultima delle cose*, ad es. G. vii. 303 (L. 340; D. 101). Vedi Appendice, § 121.

«*Il male*,» ci viene detto, «può essere inteso metafisicamente, fisicamente e moralmente. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nella sofferenza, e il male morale nel peccato. Ora, sebbene il male fisico e morale non siano necessari, è sufficiente che, in virtù delle verità eterne, siano possibili. E poiché questa immensa regione delle Verità contiene tutte le possibilità,⁽¹⁰⁾ ci deve essere un'infinità di mondi possibili, il male deve entrare in parecchi di essi, e persino il migliore di tutti deve contenere male; questo è ciò che ha determinato Dio a permettere il male» (G. vi. 115). Questo fornisce la soluzione di Leibniz al problema del male, ed è chiaro che il male metafisico è la fonte del tutto. Il seguente passaggio lo lascia fuori dubbio. «*Chiediamo innanzitutto: da dove viene il male? Se Dio esiste, da dove viene il male? se non esiste, da dove viene il bene? Gli antichi attribuivano la causa del male alla materia, che credevano increata e indipendente da Dio; ma noi, che deriviamo tutte le cose da Dio, dove troveremo la fonte del male? La risposta è che deve essere cercata nella natura ideale della creatura, in quanto questa natura è contenuta tra le verità eterne, che sono nell'intelletto di Dio, indipendentemente dalla Sua volontà. Dobbiamo infatti considerare che c'è un'imperfezione originaria nella creatura, anteriore al peccato, perché la creatura è essenzialmente limitata; da cui consegue che la creatura non può sapere tutto, e può sbagliare e commettere altri errori*» (G. vi. 114-5). E perciò Leibniz rifiuta il principio di Cartesio, che gli errori dipendono più dalla volontà che dall'intelletto [G. iv. 361 (D. 52)].

⁽¹⁰⁾ Questo passaggio prova, ciò che altrimenti sarebbe dubbio, che Leibniz si rendeva conto che le proposizioni sui contingenti possibili sono necessarie. Vedi p. 26 sopra.

Il male metafisico fonte degli altri due tipi

Così il male metafisico, o limitazione—sebbene Leibniz esiti a dichiararlo apertamente—è la fonte del peccato e del dolore. E ciò è sufficientemente evidente. Se giudicassimo sempre rettamente, agiremmo sempre rettamente; ma il nostro giudizio errato deriva da percezione confusa, o *materia prima*, o limitazione. E il dolore accompagna il passaggio a una perfezione inferiore, che risulta da azioni sbagliate. Così il male fisico e morale dipendono entrambi dal male metafisico, cioè dall'imperfezione o limitazione. Leibniz di solito non parla dell'opposto di ciò come bene metafisico, ma come perfezione metafisica. Molti dei suoi argomenti, tuttavia, implicano l'assunzione che la perfezione metafisica sia buona, come quando argomenta contro il

vuoto,⁽¹¹⁾ o quando afferma che «*tra le infinite combinazioni di possibili e serie possibili, ne esiste una per cui la maggior parte dell'essenza o della possibilità è portata all'esistenza.*»⁽¹²⁾

(11) Ad es. G. vii. 377 (D. 253); ma cfr. G. ii. 475.

(12) G. vii. 303 (D. 101; L. 340). Vedi anche la frase precedente.

La stessa visione sembra implicita in un passaggio che incidentalmente definisce la perfezione metafisica. «*Come la possibilità,*» afferma, «*è il principio dell'essenza, così la perfezione, o il grado di essenza (per cui quante più cose possibili sono compatibili), è il principio dell'esistenza.*» Nella frase precedente ha usato imperfezione e assurdità morale come sinonimi [G. vii. 304 (D. 103; L. 342)]. E nella pagina successiva, dove cerca di distinguere perfezione metafisica e morale, riesce solo a rendere quest'ultima una specie della prima. «*E affinché,*» spiega, «*nessuno pensi che qui confondiamo la perfezione morale, o bontà, con la perfezione metafisica, o grandezza, e ammetta la seconda negando la prima, bisogna sapere che da quanto detto segue che il mondo è il più perfetto, non solo fisicamente o, se si preferisce, metafisicamente, perché è stata prodotta quella serie di cose in cui la maggior realtà è attualizzata, ma anche moralmente, poiché, in verità, la perfezione morale è perfezione fisica per le menti stesse*» [G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]. Vale a dire, la perfezione morale è l'agire rettamente, e ciò dipende dalla perfezione fisica per le menti, *d.h.z.* dalla percezione chiara.

(13)

(13) Cfr. anche il seguente passo (G. iii. 32): «*Il bene e il male metafisici sono perfezione o imperfezione nell'universo, ma sono specificamente intesi come quei beni e mali che accadono a creature non intelligenti, o per così dire non intelligenti.*»

Sulla relazione tra perfezione metafisica e morale, Leibniz difficilmente può essere scagionato dalla disonestà. Usa la dipendenza della seconda dalla prima per risolvere il problema del male e mostrare che il male è una mera limitazione. Quest'ultimo punto è essenziale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, per la sua prova della bontà di Dio e per l'intera connessione del male con *materia prima* e finitezza. Ma cerca di rendere il male morale indipendente non appena pensa al peccato, alla punizione e alla responsabilità, al Paradiso e all'Inferno, e a tutto l'apparato dei moralisti cristiani. Se si vuole trarre qualcosa dalla sua Etica, dobbiamo accettare con audacia la supremazia della perfezione e dell'imperfezione metafisiche, e trarne le conseguenze.

La perfezione metafisica è solo la quantità di essenza [G. vii. 303 (D. 101; L. 340)], o la grandezza della realtà positiva [G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]. Ciò significa il possesso di tutti i predici semplici possibili nel grado più alto possibile. Leibniz afferma, contro Spinoza, che una cosa può avere più realtà di un'altra semplicemente avendo più di un attributo, così come avendo più attributi. Ad esempio, dice, un cerchio ha più estensione del quadrato inscritto [G. i. 144 (D. 17)]. Ma in un altro passo asserisce che cose non capaci di un grado massimo, come numeri e figure, non sono perfezioni (G. iv. 427). Poiché afferma anche che Dio è infinito, mentre il Diavolo è finito, che il bene avanza *ad infinitum*, mentre il male ha i suoi limiti [G. vi. 378 (D. 196)], numeri e figure sono evidentemente esclusi perché non sono veri predici, e perché, come abbiamo visto discutendo il continuo, l'*infinito numerico* è autocontraddittorio, sebbene l'*infinito attuale* sia ammissibile. Così la perfezione metafisica consiste nell'avere quanti più predici possibili nel grado più alto possibile, e nessun predico vero è escluso da questa definizione.⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ Cfr. anche G. v. 15 (D. 95; N. E. 15).

Da ciò segue, ovviamente, che l'imperfezione è qualcosa di meramente negativo, cioè la mera assenza di perfezione. Così le monadi differiscono da Dio solo come meno e più; hanno le stesse perfezioni di Dio, ma in grado inferiore (G. ii. 125).⁽¹⁵⁾ Il Diavolo, in questa visione, dovrebbe essere la più bassa delle monadi nude—visione che i teologi difficilmente accetterebbero, poiché lo suppongono sempre capace di conoscenza. C'è un passaggio in cui Leibniz cerca di connettere direttamente la perfezione con il bene. «*Posto una volta*,» dice, «*che l'essere è migliore del non-essere, o che c'è una ragione per cui qualcosa dovrebbe essere piuttosto che nulla, o che dobbiamo passare dalla possibilità all'attualità, ne segue che, anche in assenza di ogni altra determinazione, la quantità di esistenza è la più grande possibile*» [G. vii. 304 (D. 102; L. 341)]. Così sembra ammettere che la bontà *significhi* qualcosa di diverso dalla quantità di esistenza, e considerare la connessione tra le due come significativa.

⁽¹⁵⁾ Cfr. Spinoza, *Etica*, Parte II. Prop. XLIX. Scholium: «*Partecipiamo della Natura Divina nella misura in cui le nostre azioni diventano sempre più perfette e comprendiamo sempre più Dio.*» Anche *Monadologia*, § 42.

Connessione con la dottrina dei giudizi analitici

L'Etica a cui questa visione conduce è comune. Bontà e Realtà si ritiene vadano di pari passo, se non siano sinonimi.⁽¹⁶⁾ Quindi ne segue facilmente che la Realtà è buona; e questa conseguenza è, per quanto posso scoprire, l'unica raccomandazione di tale Etica. Per Leibniz in particolare, che ammette l'esistenza del male [G. vi. 376 (D. 194)], tale visione è assurda. Poiché se il male è una mera limitazione, tutto ciò che esiste è buono in gradi diversi, e mai male in alcun grado. Se un esistente, come il dolore, è dichiarato male, ne segue che il male è un predicato positivo, come il bene.⁽¹⁷⁾ Quindi sarà incluso nella perfezione metafisica. La dottrina dei giudizi analitici deve aver contribuito alla visione che il male sia una mera negazione. Poiché è ovvio che bene e male sono prediciati incompatibili, e se entrambi sono positivi, questo è un giudizio sintetico. Quindi il male era considerato la mera negazione del bene, sebbene sarebbe stato ugualmente logico considerare il bene la mera negazione del male. Quando si riconosce che il male è un predicato positivo, cade l'intera teoria privativa del male, e con essa la connessione tra perfezione metafisica ed etica, così come la definizione di Dio come avente tutti i prediciati positivi.

⁽¹⁶⁾ Cfr. Spinoza, *Etica*, Parte II Def. VI.: «*Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa.*»

⁽¹⁷⁾ Anche nel 1677, quando Leibniz era più vicino che mai allo spinozismo, sostiene contro un cartesiano che «*sia il piacere che il dolore sono qualcosa di positivo*» (G. i. 214). Cfr. Stein, op. cit. pp. 90, 91.

I regni della natura e della grazia

Rimane una piccola incoerenza da notare. Leibniz parla spesso come se le cause finali avessero riferimento esclusivo agli spiriti [G. iv. 480 (D. 73; L. 304)], ma altre volte lo nega decisamente (*ad es.* G. vi. 168). Sembra ritenere che solo gli spiriti, tra le monadi, siano fini a se stessi; altri fini non sono monadi individuali, ma il bene metafisico, l'ordine e la bellezza della natura. Il primo principio del mondo fisico, dice, è dargli quanta più perfezione possibile, e del mondo morale, o

Città di Dio, dargli la massima felicità possibile (G. iv. 462). Ciò porta a un'armonia tra i regni della Natura e della Grazia, tra Dio come Architetto e Dio come Monarca (G. vi. 605 (D. 215; L. 421)]. Nel primo, cerca solo ordine e perfezione metafisica; nel secondo, cerca la felicità degli spiriti. Ma il mondo è così ben congegnato che i due fini portano alla stessa serie di eventi, e in questo abbiamo ancora una volta un'armonia prestabilita.

Nella filosofia di Leibniz tutto, dalla Legge della Ragion Sufficiente in poi, dipende, attraverso l'introduzione delle cause finali, dall'Etica. Ma l'Etica, essendo un argomento su cui la teologia è molto definita, non poteva essere trattata da Leibniz con spirito libero. L'Etica a cui aveva diritto era molto simile a quella di Spinoza; aveva le stesse fallacie e conseguenze simili. Ma essendo il campione dell'ortodossia contro l'ateo denigrato, Leibniz si ritrasse dalle conseguenze delle sue opinioni e si rifugiò nella perpetua iterazione di frasi edificanti. L'intera tendenza del suo temperamento, come della sua filosofia, era esaltare illuminazione, educazione e sapere, a scapito di buone intenzioni ignoranti. Questa tendenza avrebbe potuto trovare un'espressione logica nella sua Etica. Ma preferì sostenere Peccato e Inferno, e rimanere, in ciò che riguardava la Chiesa, il campione dell'ignoranza e dell'oscurantismo. Questa è la ragione per cui le parti migliori della sua filosofia sono le più astratte, e le peggiori quelle che più da vicino riguardano la vita umana.

CAPITOLO 20.

Appendice

II. § 8 Schema dell'argomentazione logica di Leibniz

► G. II. 46 (1686). Esaminando la nozione che ho di ogni proposizione vera, trovo che ogni predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto, e non chiedo di più. [...] La proposizione in questione è di grande importanza e merita di essere ben stabilita, poiché ne consegue che ogni anima è come un mondo a parte, indipendente da tutto il resto tranne Dio; che non solo è immortale e per così dire impatibile, ma che conserva nella sua sostanza tracce di tutto ciò che le accade. Ne consegue anche in cosa consista l'interazione delle sostanze, e in particolare l'unione dell'anima e del corpo. Questa interazione non avviene secondo l'ipotesi ordinaria dell'influsso fisico di una sull'altra, poiché ogni stato presente di una sostanza le giunge spontaneamente, ed è solo una conseguenza del suo stato precedente. Non avviene neppure secondo l'ipotesi delle cause occasionali, [...] ma avviene secondo l'ipotesi della concomitanza, che mi appare dimostrativa. Cioè, ogni sostanza esprime l'intera sequenza dell'universo secondo il punto di vista o il rispetto che le è proprio, donde avviene che concordino perfettamente tra loro.

II. § 10 Tutte le proposizioni sono riducibili alla forma soggetto-predicato?

► G. II. 240. Non esiste denominazione così estrinseca da non avere una intrinseca come suo fondamento.

- ▶ **G. II. 250.** Le cose che differiscono per luogo devono esprimere il loro luogo, cioè le cose circostanti, e così essere distinte non solo dal luogo, o da una mera denominazione estrinseca, come tali cose sono comunemente concepite.
- ▶ **G. V. 129 (N. E. 144).** A mio avviso, la relazione è più generale della comparazione. Poiché le relazioni sono o di comparazione o di concorso (concours). Le prime concernono l'accordo (convenance) o il disaccordo (prendo questi termini in senso meno ampio), che comprendono somiglianza, uguaglianza, disuguaglianza, ecc. La seconda classe coinvolge qualche connessione, come di causa ed effetto, tutto e parti, situazione e ordine, ecc.
- ▶ **G. V. 210 (N. E. 235).** Le relazioni e gli ordini partecipano della natura di entità razionali (ont quelque chose de l'être de raison), sebbene abbiano il loro fondamento nelle cose; poiché si può dire che la loro realtà, come quella delle verità eterne e delle possibilità, provenga dalla ragione suprema.
- ▶ **G. V. 377 (N. E. 451).** È meglio collocare le verità nella relazione tra gli oggetti delle idee, che fa sì che l'uno sia compreso o non compreso nell'altro.
- ▶ **G. V. 378 (N. E. 452).** Accontentiamoci di cercare la verità nella corrispondenza delle proposizioni, che sono nella mente, con le cose in questione.
- ▶ **G. II. 486.** Non ammetterete, credo, un accidente che sia in due soggetti alla volta. Così sostengo, per quanto riguarda le relazioni, che la paternità in Davide è una cosa, e la filiazione in Salomone è un'altra, ma la relazione comune ad entrambi è una cosa meramente mentale, di cui le modificazioni dei singolari sono il fondamento.

II. § 11 *Proposizioni analitiche e sintetiche*

- ▶ **G. V. 92 (N. E. 99).** Lungi dall'approvare l'accettazione di principi dubbi, vorrei che le persone cercassero persino la dimostrazione degli assiomi di Euclide... E quando mi si chiedono i mezzi per conoscere ed esaminare i principi innati, rispondo... che, eccetto gli istinti la cui ragione è sconosciuta, dobbiamo cercare di ridurli a principi primi, cioè ad assiomi che siano identici o immediati per mezzo di definizioni, che non sono altro che una distinta esposizione di idee.
- ▶ **G. V. 342 (N. E. 403).** Non sono le figure che fanno la dimostrazione per i geometri... Sono le proposizioni universali, cioè le definizioni, gli assiomi e i teoremi già dimostrati, che fanno il ragionamento, e lo sosterranno anche se non ci fosse alcuna figura.
- ▶ **G. V. 343 (N. E. 404).** Le verità primitive, che sono conosciute per intuizione, sono, come quelle derivate, di due tipi. Sono tra le verità di ragione o le verità di fatto. Le verità di ragione sono necessarie, e quelle di fatto sono contingenti. Le verità primitive di ragione sono quelle che chiamo con il nome generale di *identiche*, perché sembra che ripetano solo la stessa cosa, senza insegnarci nulla. Quelle affermative sono come le seguenti: *ogni cosa è ciò che è*, e in quanti esempi desideriamo, A è A, B è B. [...] Il rettangolo equilatero è un rettangolo. [...] Se la figura regolare a quattro lati è un rettangolo equilatero, questa figura è un rettangolo. [...] Se A non è B, ne segue che A non è B. [...] Passo ora alle identità negative, che dipendono o dal

principio di contraddizione o da quello dei disparati. Il principio di contraddizione è in generale: una proposizione è vera o falsa.

- ▶ **G. VI. 323.** Il numero triplo delle dimensioni è determinato [nella materia], non dalla ragione del migliore, ma da una necessità geometrica; è perché i geometri hanno potuto mostrare che ci sono solo tre rette mutuamente perpendicolari che possono intersecarsi nello stesso punto. Nulla potrebbe essere scelto di più appropriato per mostrare la differenza tra la necessità morale, che governa la scelta del saggio, e la necessità bruta di Strato e degli Spinozisti, [...] che far considerare alle persone la differenza tra la ragione delle leggi del moto e la ragione del numero triplo delle dimensioni: la prima consistendo nella scelta del migliore, la seconda in una necessità geometrica e cieca.
- ▶ **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** Le verità di ragionamento sono necessarie e il loro opposto è impossibile: le verità di fatto sono contingenti e il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, la sua ragione può essere trovata per analisi, risolvendola in idee e verità più semplici, finché non arriviamo a quelle che sono primarie. [...] I principi primari [...] non possono essere dimostrati, e anzi non hanno bisogno di prova; e questi sono enunciati identici, il cui opposto implica una contraddizione espressa.
- ▶ **G. VII. 355 (D. 239).** Il grande fondamento della matematica è il principio di contraddizione. [...] E questo principio da solo basta a dimostrare tutta l'Aritmetica e tutta la Geometria, cioè tutti i principi matematici. Ma per passare dalla matematica alla filosofia naturale è necessario un altro principio [...] : intendo il principio di una ragione sufficiente.
- ▶ **G. I. 384.** Per essere sicuro che ciò che concludo da una definizione è vero, devo sapere che questa nozione è possibile. Poiché se implica una contraddizione, possiamo allo stesso tempo trarne conclusioni opposte. [...] Questo è il motivo per cui le nostre idee implicano un giudizio.
- ▶ **G. V. 21 (N. E. 21).** Idee e verità possono essere divise in primitive e derivate; la conoscenza di quelle primitive non ha bisogno di essere formata, ma solo distinta.
- ▶ **G. III. 443.** Le definizioni non sono arbitrarie, come credeva Hobbes, e non possiamo formare idee come ci piace, sebbene sembri che i Cartesiani siano di questa opinione. Poiché è necessario che queste idee che ci accingiamo a formare siano veritabili, cioè possibili, e che gli ingredienti che vi mettiamo siano compatibili tra loro.

III. § 13 *L'ambito dei giudizi contingenti in Leibniz*

- ▶ **G. V. 428 (N. E. 515).** Per quanto riguarda le verità eterne, si deve osservare che in fondo sono tutte ipotetiche, e dicono in effetti: Posta una certa cosa, un'altra cosa è.
- ▶ **G. III. 400 (D. 171).** Sebbene tutti i fatti dell'universo siano ora certi in relazione a Dio, o (ciò che equivale alla stessa cosa) determinati in sé stessi e persino interconnessi, non ne consegue che la loro connessione sia sempre veramente necessaria, cioè che la verità, che afferma che un fatto segue da un altro, sia necessaria. E questo deve essere applicato specialmente alle azioni volontarie.

- ▶ **G. VI. 123.** I filosofi concordano oggigiorno che la verità dei futuri contingenti è determinata, cioè che i futuri contingenti sono futuri, o che saranno... Così il contingente, sebbene futuro, non è meno contingente; e la determinazione, che sarebbe chiamata certezza se fosse conosciuta, non è incompatibile con la contingenza.
- ▶ **G. II. 39 (1686).** La nozione di una specie coinvolge solo verità eterne o necessarie, ma la nozione di un individuo coinvolge, sub ratione possibilitatis, ciò che è di fatto, o relativo all'esistenza delle cose e al tempo, e di conseguenza dipende da certi decreti liberi di Dio considerati come possibili; poiché le verità di fatto o di esistenza dipendono dai decreti di Dio.
- ▶ **G. IV. 437 (1686).** La connessione o consecuzione è di due tipi: l'una è assolutamente necessaria, così che il suo contrario implica contraddizione, e questa deduzione si verifica nelle verità eterne, come quelle della geometria; l'altra è necessaria solo ex hypothesi, e per così dire per accidente, ed è contingente in sé, quando il contrario non implica contraddizione.
- ▶ **G. III. 54 (D. 35).** La vera Fisica deve realmente derivare dalla fonte delle perfezioni divine... Lungi dall'escludere le cause finali, e la considerazione di un Essere che agisce con saggezza, è da lì che tutto in Fisica deve essere dedotto.
- ▶ **G. III. 645.** [La Dinamica] è in gran parte il fondamento del mio sistema; poiché lì apprendiamo la differenza tra verità la cui necessità è bruta e geometrica, e verità che hanno la loro fonte nella convenienza e nelle cause finali.
- ▶ **G. VI. 319.** Le leggi del moto che effettivamente si verificano in natura, e sono verificate da esperimenti, non sono in verità assolutamente dimostrabili, come sarebbe una proposizione geometrica: ma non è neppure necessario che lo siano. Non derivano interamente dal principio di necessità, ma derivano dal principio di perfezione e ordine; sono un effetto della scelta e della saggezza di Dio.

III. § 14 Significato del principio di ragione sufficiente

- ▶ **G. VII. 374 (D. 250).** Quando due cose che non possono coesistere sono ugualmente buone; e né in sé stesse, né tramite combinazione con altre cose, l'una possiede alcun vantaggio sull'altra; Dio non produrrà nessuna delle due.
- ▶ **G. IV. 438 (1686).** Questa dimostrazione del predicato di Cesare [che decise di attraversare il Rubicone] non è assoluta come quelle numeriche o geometriche, ma presuppone la serie di cose scelte liberamente da Dio, fondata sul primo decreto libero divino, cioè fare sempre ciò che è più perfetto, e sul decreto che Dio ha stabilito (in conseguenza del primo) riguardo alla natura umana: che l'uomo agirà sempre (pur liberamente) ciò che gli appare migliore. Ora ogni verità fondata su decreti di questo tipo è contingente, sebbene certa... Tutte le proposizioni contingenti hanno ragioni per essere così piuttosto che diversamente, o (che è lo stesso) possiedono prove a priori della loro verità, che le rendono certe e mostrano come il collegamento tra soggetto e predicato abbia il suo fondamento nella natura dell'uno e dell'altro; ma non hanno dimostrazioni di necessità, poiché queste ragioni si basano solo sul

principio di contingenza, o dell'esistenza delle cose, cioè su ciò che è o appare migliore tra più cose ugualmente possibili.

- ▶ **G. II. 40 (1686).** Poiché esistono infiniti mondi possibili, esistono anche infinite leggi, alcune proprie dell'uno, altre dell'altro, e ogni possibile individuo di qualsiasi mondo contiene nella sua nozione le leggi del proprio mondo.
- ▶ **G. VII. 199.** Nella dimostrazione uso due principi: uno è che ciò che implica contraddizione è falso, l'altro è che si può fornire una ragione per ogni verità (che non sia identica o immediata), cioè che la nozione del predicato è sempre espressamente o implicitamente contenuta nella nozione del soggetto, e ciò vale tanto per le denominazioni estrinseche quanto per quelle intrinseche, tanto per le verità contingenti quanto per le necessarie.

III. § 15 La sua relazione con la legge di non contraddizione

- ▶ **G. VII. 364 (D. 244).** Da quanto ho detto appare che il mio assioma non è stato ben compreso; e che l'autore [Clarke] lo nega, pur sembrando concederlo. "È vero", dice, "che nulla esiste senza una ragione sufficiente... ma aggiunge che questa ragione sufficiente è spesso la semplice volontà di Dio... Ma ciò equivale a sostenere che Dio vuole qualcosa senza alcuna ragione sufficiente per la sua volontà: contro l'assioma o regola generale di quanto accade. Questo è ricadere nella libera indifferenza, che ho confutato ampiamente e mostrato essere assolutamente chimerica, persino nelle creature, e contraria alla saggezza di Dio, come se egli potesse operare senza agire secondo ragione.
- ▶ **G. II. 56 (1686).** Se rigettassimo assolutamente i puri possibili, distruggeremmo contingenza e libertà; poiché se non esistesse nulla di possibile se non ciò che Dio crea effettivamente, ciò che Dio crea sarebbe necessario, e se Dio volesse creare qualcosa, potrebbe solo creare quello, senza libertà di scelta.
- ▶ **G. II. 423.** Quando qualcuno ha scelto un modo, non implicherebbe contraddizione se avesse scelto diversamente, perché le ragioni determinanti non necessitano (l'azione).
- ▶ **G. II. 181.** Credo che concorderete che non tutto ciò che è possibile esiste... Ma ammesso ciò, segue che non per assoluta necessità, ma per qualche altra ragione (come bontà, ordine, perfezione) alcuni possibili ottengono esistenza piuttosto che altri.
- ▶ **G. II. 49 (1686).** Le nozioni di sostanze individuali, complete e capaci di distinguere interamente il loro soggetto, implicando così verità contingenti o di fatto e circostanze individuali di tempo, luogo ecc., devono anche includere nella loro nozione, considerata come possibile, i decreti liberi di Dio, egualmente considerati possibili, poiché questi decreti liberi sono le fonti principali degli esistenti o fatti; mentre le essenze sono nell'intelletto divino prima della considerazione della volontà.
- ▶ **G. IV. 344.** Sostenendo che le verità eterne di geometria e morale, e conseguentemente anche le regole di giustizia, bontà e bellezza, sono effetto di una scelta libera o arbitraria della volontà divina, sembra che Dio sia privato della sua saggezza e giustizia, o piuttosto del suo intelletto e volontà, lasciando solo un certo potere smisurato da cui tutto emana, che merita

piuttosto il nome di natura che di Dio; poiché come è possibile che il suo intelletto (il cui oggetto sono le verità delle idee contenute nella sua essenza) possa dipendere dalla sua volontà? E come può avere una volontà che ha l'idea del bene non come oggetto, ma come effetto?

- ▶ **G. II. 424.** A mio parere, se non vi fosse alcuna serie migliore possibile, Dio non avrebbe certamente creato nulla, poiché non può agire senza ragione, né preferire il meno perfetto al più perfetto.

IV. § 16 *Visioni cartesiane e spinoziane sulla sostanza*

- ▶ **G. VI. 581.** [Dialogo tra Filarète (Leibniz) e Ariste (Malebranche).] Ariste. Tutto ciò che può essere concepito da solo, senza pensare ad altro, o senza che la nostra idea di esso rappresenti qualcos'altro, o ciò che può essere concepito da solo esistendo indipendentemente da qualsiasi altra cosa, è sostanza...
- ▶ **G. VI. 582.** Filarète. Questa definizione di sostanza non è priva di difficoltà. In fondo nulla tranne Dio può essere concepito come indipendente da altre cose. Diremo allora, con un certo innovatore fin troppo noto, che Dio è l'unica sostanza, di cui le creature sono mere modificazioni? Se restringete la definizione, aggiungendo che sostanza è ciò che può essere concepito indipendentemente da ogni altra creatura, troveremo forse cose che, senza essere sostanze, hanno tanta indipendenza quanto l'estensione. Ad esempio, la forza d'azione, la vita, l'antitipia sono qualcosa insieme essenziale e primitivo, e possiamo concepirle indipendentemente da altre nozioni, persino dai loro soggetti, tramite astrazioni. Al contrario, i soggetti sono concepiti tramite tali attributi... Ariste... Diciamo che la definizione deve intendersi solo dei concreti; così la sostanza sarà un concreto indipendente da ogni altro concreto creato.

IV. § 17 *Il significato di sostanza in Leibniz*

- ▶ **G. II. 37 (1686).** Il signor Arnauld trova strano ciò che sembra io sostenga, cioè che tutti gli eventi umani seguano con necessità ipotetica dalla mera supposizione che Dio abbia scelto di creare Adamo; a cui ho due risposte: una, che la mia supposizione non è solo che Dio abbia scelto di creare un Adamo dalla nozione vaga e incompleta, ma che Dio ha scelto di creare un tale Adamo, sufficientemente determinato come individuo. E questa nozione completa individuale, secondo me, implica relazioni con l'intera serie delle cose... L'altra risposta è che la conseguenza, in virtù della quale gli eventi seguono dall'ipotesi, è sempre certa ma non sempre necessaria con necessità metafisica, come nell'esempio del signor Arnauld (che Dio, risolvendo di crearmi, non poté non creare una natura capace di pensiero), ma spesso la conseguenza è solo fisica e presuppone certi decreti liberi di Dio, come avviene per conseguenze dipendenti dalle leggi del moto o da questo principio morale: che ogni spirito perseguità ciò che gli appare migliore.

- ▶ **G. IV. 432 (1686).** È piuttosto difficile distinguere le azioni di Dio da quelle delle creature; poiché alcuni credono che Dio faccia tutto, mentre altri immaginano che si limiti a conservare la forza che ha dato alle creature: la trattazione mostrerà come entrambe le affermazioni possano essere vere. Ora, poiché azioni e passioni appartengono propriamente alle sostanze individuali (*actiones sunt suppositorum*), sarebbe necessario spiegare cosa sia una tale sostanza. È vero, infatti, che quando più predicati possono essere attribuiti allo stesso soggetto, e questo soggetto non può più essere attribuito a nessun altro, lo chiamiamo sostanza individuale; ma ciò non è sufficiente, e una tale spiegazione è solo nominale. Dobbiamo quindi considerare cosa significhi essere veramente attribuiti a un certo soggetto. Ora, è certo che ogni vera predicazione ha un fondamento nella natura delle cose, e quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è espressamente contenuto nel soggetto, deve esservi contenuto virtualmente (*in-esse*), come dicono i filosofi affermando che "il predicato è nel soggetto". Dunque il termine-soggetto deve sempre contenere il termine-predicato, così che chi comprendesse perfettamente la nozione del soggetto giudicherebbe anche che il predicato gli appartiene. Stando così le cose, possiamo dire che la natura di una sostanza individuale, o essere completo, è di avere una nozione così compiuta da essere sufficiente a comprendere, e a rendere deducibile da essa, tutti i predicati del soggetto a cui questa nozione è attribuita. Così la qualità di re, che appartiene ad Alessandro Magno, astratta dal soggetto, non è sufficientemente determinata per un individuo, e non coinvolge le altre qualità dello stesso soggetto, né tutto ciò che la nozione di questo Principe contiene, mentre Dio, vedendo la nozione individuale o *haecceitas* di Alessandro, vede in essa allo stesso tempo il fondamento e la ragione di tutti i predicati che possono veramente essergli attribuiti, ad esempio se avrebbe conquistato Dario e Poro, fino a sapere a priori (e non per esperienza) se morì di morte naturale o per avvelenamento, cosa che noi possiamo conoscere solo dalla storia.
- ▶ **G. II. 54 (1686).** Ci sarebbero diversi Adamo disgiuntivamente possibili... per quanto grande sia il numero finito di predicati incapaci di determinare tutti gli altri che possiamo prendere, ma ciò che determina un certo Adamo deve coinvolgere assolutamente tutti i suoi predicati, ed è questa nozione completa che determina il generale nell'individuale (*rationem generalitatis ad individuum*).
- ▶ **G. V. 96 (N. E. 105).** Sono dell'opinione che la riflessione sia sufficiente per trovare l'idea di sostanza in noi stessi, che siamo sostanze.
- ▶ **G. V. 137 (N. E. 154).** Credo che la considerazione della sostanza sia uno dei punti più importanti e fecondi della filosofia.
- ▶ **G. V. 274 (N. E. 316).** Non condivido la vostra opinione che in questo [riguardo alle definizioni reali e nominali] vi sia una differenza tra le idee di sostanze e le idee di predicati, come se le definizioni dei predicati... fossero sempre reali e nominali allo stesso tempo, mentre quelle delle sostanze fossero solo nominali.... Abbiamo una conoscenza delle vere sostanze o unità (come Dio e l'anima) tanto intima quanto quella che abbiamo per la maggior parte dei modi. Inoltre, ci sono predicati poco conosciuti quanto la contestura dei corpi.

- ▶ **G. IV. 364 (D. 55).** Non so se la definizione di sostanza come ciò che ha bisogno solo della concorrenza di Dio per la sua esistenza, sia appropriata per qualsiasi sostanza creata a noi nota, a meno che non sia interpretata in un senso alquanto insolito. Poiché abbiamo bisogno non solo di altre sostanze, ma anche, molto di più, dei nostri accidenti. Dal momento che, quindi, sostanza e accidente si richiedono reciprocamente, ci sarà bisogno di altri criteri per distinguere la sostanza dall'incidente, tra i quali questo può essere uno: che una sostanza, sebbene abbia bisogno di qualche accidente, spesso non ha bisogno di un accidente determinato, ma quando questo viene tolto, si accontenta della sostituzione di un altro; mentre un accidente non ha bisogno solo di qualche sostanza in generale, ma anche di quella propria in cui una volta inerisce, in modo da non cambiarla. Restano tuttavia altre cose da dire altrove sulla natura della sostanza, che sono di maggior peso e richiedono una discussione più profonda.
- ▶ **G. VI. 493 (D. 151).** Poiché concepisco che anche altri esseri abbiano il diritto di dire \(\text{Io}\), o che possa essere detto per loro, è attraverso questo mezzo che concepisco ciò che è chiamato sostanza in generale.
- ▶ **G. VI. 350.** Ciò che non agisce, non merita il nome di sostanza.
- ▶ **G. II. 45 (1686).** Per giudicare della nozione di una sostanza individuale, è bene consultare quella che ho di me stesso, come dobbiamo consultare la nozione specifica della sfera per giudicare delle sue proprietà.
- ▶ **G. III. 247.** Credo che abbiamo un'idea chiara ma non distinta di sostanza, che deriva secondo me dal fatto che ne abbiamo il sentimento interiore in noi stessi, che siamo sostanze.
- ▶ **G. II. 43 (1686).** Sia ABC una linea che rappresenta un certo tempo. E sia una certa sostanza individuale, per esempio me stesso, che dura o sussiste durante questo tempo. Prendiamo allora prima me che sussisto durante il tempo AB, e anche me che sussisto durante il tempo BC. Poiché dunque supponiamo che sia la stessa sostanza individuale a perdurare, o che sia io che sussisto durante il tempo AB e sono allora a Parigi, e sono anche io che sussisto durante il tempo BC e sono allora in Germania, ci deve essere necessariamente una ragione che rende vero dire che noi duriamo, cioè che io, che sono stato a Parigi, sono ora in Germania. Perché se non ci fosse, avremmo altrettanto diritto di dire che è un altro. È vero che la mia esperienza interiore mi ha convinto *a posteriori* di questa identità, ma ci deve essere anche una ragione *a priori*. Ora è impossibile trovarne alcun'altra, eccetto che i miei attributi del tempo e stato precedenti, così come i miei attributi del tempo e stato successivi, sono predicati dello stesso soggetto, insunt eidem subjecto. Ma cosa si intende dicendo che il predicato è nel soggetto, se non che la nozione del predicato si trova in qualche modo contenuta nella nozione del soggetto? E poiché, dal momento in cui ho cominciato ad essere, si sarebbe potuto veramente dire di me che questo o quello mi sarebbe accaduto, dobbiamo ammettere che questi predicati fossero leggi contenute nel soggetto, o nella nozione completa di me, che costituisce ciò che è chiamato \(\text{Io}\), che è il fondamento della connessione di tutti i miei diversi stati, e che Dio conosceva perfettamente da tutta l'eternità. Dopo ciò, credo, tutti i dubbi devono scomparire, poiché nel dire che la nozione individuale di Adamo coinvolge tutto ciò che gli accadrà mai,

non intendo nient'altro che ciò che tutti i filosofi intendono quando dicono che *il predicato è nel soggetto di una proposizione vera*.

- ▶ **G. II. 76 (1686).** L'unità sostanziale richiede un essere completo, indivisibile e naturalmente indistruttibile, poiché la sua nozione coinvolge tutto ciò che le accadrà mai.
- ▶ **G. II. 457.** Per la natura di un accidente, non basta che dipenda da una sostanza, poiché anche la sostanza composta dipende da sostanze semplici o Monadi; ma si deve aggiungere che dipende da una sostanza come suo soggetto, e inoltre come suo soggetto ultimo; poiché un accidente può essere un'affezione di un altro accidente, *per esempio* la grandezza [può essere un'affezione] del calore o dell'impeto, così che l'impeto è il soggetto, e la sua grandezza inerisce in esso come l'astratto di un predicato, quando l'impeto è detto divenire grande, o così grande. Ma il calore o l'impeto è in un corpo come suo soggetto; e il soggetto ultimo è sempre una sostanza.
- ▶ **G. II. 458.** Non vedo come possiamo distinguere l'astratto dal concreto, o dal soggetto in cui è, o spiegare in modo intelligibile cosa significhi essere o inerire in un soggetto, se non considerando l'inerente come un modo o uno stato del soggetto.

IV. § 18 *Il significato di attività*

- ▶ **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** Sostengo che, naturalmente, una sostanza non può essere priva di azione, e anzi che non c'è mai un corpo senza movimento.
- ▶ **G. V. 200 (N. E. 224).** Se la potenza è intesa come fonte dell'azione, significa qualcosa di più di un'abilità o facilità... poiché coinvolge anche una tendenza.... Questo è il motivo per cui, in questo senso, sono solito applicarle il termine entelechia, che è o primitiva, e corrisponde all'anima presa come qualcosa di astratto, o derivata, come è concepita nel conato, e nel vigore e nell'impeto.
- ▶ **G. IV. 469 (D. 69).** La nozione di forza o potenza..., per la cui spiegazione ho ideato l'argomento speciale della Dinamica, reca molta luce per la comprensione della vera nozione di sostanza.
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** Poiché tutte le sostanze semplici che hanno una genuina unità possono avere un inizio e una fine solo per miracolo, ne segue che possono venire all'essere solo per creazione e giungere alla fine solo per annichilazione. Fui così obbligato a riconoscere che (con l'eccezione delle anime che Dio intende ancora creare appositamente) le forme costitutive delle sostanze devono essere state create con il mondo e sussistere sempre.
- ▶ **G. II. 264.** "Che accadano cambiamenti", voi dite, "lo insegna l'esperienza; ma non stiamo indagando ciò che l'esperienza insegna, bensì ciò che segue dalla stessa natura delle cose." Ma supponete allora che io sia in grado o desideri provare qualsiasi cosa in natura, senza presupporre cambiamenti?
- ▶ **G. IV. 507 (D. 115).** Poiché questo decreto passato [con cui Dio creò il mondo] non esiste al presente, non può produrre nulla ora, a meno che non abbia lasciato dopo di sé un qualche effetto duraturo, che ancora continua e opera. E chi pensa altrimenti rinuncia, se giudico rettamente, a ogni distinta spiegazione delle cose, e avrà uguale diritto di affermare che

qualsiasi cosa è il risultato di qualsiasi altra, se ciò che è assente nello spazio o nel tempo può, senza intermediari, operare qui e ora. . . Ma se, al contrario, la legge decretata da Dio [nella creazione] ha lasciato qualche traccia di sé impressa nelle cose; se le cose furono formate dal mandato in modo da renderle idonee a compiere la volontà del legislatore, allora si deve ammettere che una certa efficacia, forma o forza... fu impressa nelle cose, da cui procedette la serie dei fenomeni, secondo la prescrizione del primo comando. Questa forza immanente, tuttavia, può essere concepita distintamente, ma non spiegata per immagini (imaginabiliter); né dovrebbe esserlo, più di quanto non lo sia la natura dell'anima, poiché la forza è una di quelle cose che non possono essere afferrate dall'immaginazione, ma dall'intelletto. . . .

- ▶ **G. IV. 508 (D. 117).** La sostanza stessa delle cose consiste nella forza dell'azione e della passione; donde segue che nemmeno le cose durevoli potrebbero essere prodotte, a meno che una forza di qualche permanenza possa essere impressa su di esse dal potere divino. In tal caso seguirebbe che nessuna sostanza creata, nessuna anima, rimarrebbe numericamente la stessa; che nulla sarebbe preservato da Dio, e di conseguenza tutte le cose sarebbero solo certe modificazioni e apparizioni passeggiere ed evanescenti, per così dire, di un'unica sostanza divina permanente.
- ▶ **G. IV. 509 (D. II7).** Un'altra questione è se dobbiamo dire che le creature agiscono propriamente e veramente. Questa questione è inclusa nella prima, se una volta comprendiamo che la natura loro data non differisce dalla forza dell'azione e della passione.

IV. § 19 Connessione tra attività e ragione sufficiente

- ▶ **G. II. 263.** Dagli universali seguono cose eterne, dai singolari seguono anche cose temporali, a meno che non si pensi che le cose temporali non abbiano causa. "Né vedo," voi [De Volder] dite, "come alcuna successione possa seguire dalla natura di una cosa considerata in sé." Né può, se assumiamo una natura che non è singolare. . . . Ma tutte le cose singolari sono successive, o soggette a successione. . . Né c'è, per me, nulla di permanente in esse, eccetto la legge stessa, che implica una successione continua, concordando nei singolari con ciò che è nell'universo nel suo insieme.

IV. § 22 Relazione del tempo con la nozione di sostanza in Leibniz

- ▶ **G. IV. 582.** L'essenziale e il naturale sono sempre distinti. . . Le proprietà sono essenziali ed eterne, ma le modificazioni possono essere naturali benché mutevoli.
- ▶ **G. II. 258.** Distinguo tra proprietà, che sono perpetue, e modificazioni, che sono transitorie. Ciò che segue dalla natura di una cosa può seguire perpetuamente, o per un tempo. . . Dalla natura di un corpo che si muove in una data linea retta, con data velocità, segue, se non si assume nulla di estrinseco, che dopo un dato tempo trascorso raggiungerà un dato punto sulla linea retta. Ma lo raggiungerà quindi sempre e perpetuamente?

V. § 23 Significato dell'identità degli indiscernibili

- ▶ **G. VII. 393 (D. 258).** Da quel principio [della ragione sufficiente] deduco, tra altre conseguenze, che non ci sono in natura due esseri reali, assoluti, indiscernibili l'uno dall'altro; perché se ci fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, ordinando l'uno diversamente dall'altro.
- ▶ **G. VII. 407 (D. 273).** Dio... non sceglierà mai tra indiscernibili.
- ▶ **G. V. 213 (N. E. 238).** È sempre necessario che, oltre alla differenza di tempo e luogo, ci sia un principio interno di distinzione, e benché ci siano molte cose della stessa specie, non è meno vero che non ce ne sono due perfettamente simili: così, sebbene tempo e luogo (cioè relazione con l'esterno) ci aiutino a distinguere cose che da sole non distinguiamo bene, le cose sono nondimeno distinguibili in sé. Dunque l'essenza (le précis) dell'identità e della diversità non consiste nel tempo e nel luogo, sebbene sia vero che la diversità delle cose è accompagnata da quella di tempo e luogo, perché portano con sé impressioni diverse sulla cosa.
- ▶ **G. II. 131.** Si può negare che ogni cosa (sia genere, specie o individuo) abbia una nozione completa, secondo cui è concepita da Dio, che concepisce tutto perfettamente—cioè una nozione contenente o comprendente tutto ciò che può essere detto della cosa: e si può negare che Dio possa formare una tale nozione individuale di Adamo o Alessandro, che comprenda tutti gli attributi, affezioni, accidenti, e in generale tutti i prediciati di questo soggetto?
- ▶ **G. II. 249.** Cose che sono diverse devono differire in qualche modo, o avere in sé una qualche diversità assegnabile; ed è meraviglioso che questo assioma così manifesto non sia stato impiegato dagli uomini insieme a tanti altri.

V. § 25 *La prova di Leibniz del principio è valida?*

- ▶ **G. V. 202 (N. E. 225).** Sappiamo che sono le astrazioni che danno origine, quando vogliamo esaminarle, al maggior numero di difficoltà, . . . delle quali le più spinose cadono immediatamente se accettiamo di bandire gli esseri astratti, e ci risolviamo a parlare ordinariamente solo in termini concreti, ammettendo nelle dimostrazioni scientifiche solo termini che rappresentano soggetti sostanziali. . . Quando distinguiamo due cose nella sostanza, gli attributi o prediciati e il soggetto comune di questi prediciati, non c'è da stupirsi se nulla di particolare può essere concepito in questo soggetto. Ciò è necessario, poiché abbiamo già separato tutti gli attributi, in cui potevamo concepire qualche dettaglio. Dunque esigere, in questo puro soggetto in generale, qualcosa oltre ciò che è necessario per concepire che è la stessa cosa (ad es. che comprende e vuole, immagina e ragiona), è esigere l'impossibile, e contraddirà la nostra stessa supposizione, che abbiamo fatto astraendo e concependo separatamente il soggetto e le sue qualità o accidenti.

V. § 26 *Ogni sostanza ha infiniti prediciati. Connessione con la contingenza e l'identità degli indiscernibili*

- ▶ **G. III. 582.** C'è una differenza tra l'analisi del necessario e l'analisi del contingente: l'analisi del necessario, che è quella delle essenze, procedendo dal posteriore per natura all'anteriore per natura, termina in nozioni primitive, ed è così che i numeri si risolvono in unità. Ma nei

contingenti o esistenti, questa analisi dal susseguente per natura all'anteriore per natura procede all'infinito, senza che sia mai possibile una riduzione a elementi primitivi.

- ▶ **G. V. 268 (N. E. 309).** Per quanto appaia paradossale, è impossibile per noi avere conoscenza degli individui, e trovare i mezzi per determinare esattamente l'individualità di qualsiasi cosa, a meno che non conserviamo la cosa stessa; poiché tutte le circostanze possono ripresentarsi; le differenze minime sono impercettibili per noi; il luogo e il tempo, lungi dal determinare [le cose] da sé, devono essere essi stessi determinati dalle cose che contengono. Ciò che è più degno di nota in questo è che l'individualità implica l'infinito, e solo colui che è capace di comprenderlo [l'infinito] può avere conoscenza del principio di individuazione di questa o quella cosa; il che deriva dall'influenza (rettamente intesa) di tutte le cose nell'universo l'una sull'altra. È vero che la questione sarebbe diversa se ci fossero atomi di Democrito; ma allora non ci sarebbe nemmeno differenza tra due diversi individui della stessa forma e dimensione.
- ▶ **F. de C. 24 (D. 175).** Gli individui non possono essere distintamente concepiti. Quindi non hanno una connessione necessaria con Dio, ma sono prodotti liberamente.
- ▶ **G. VII. 309.** È essenziale distinguere tra verità necessarie o eterne, e verità contingenti o verità di fatto; e queste differiscono tra loro quasi come numeri razionali e numeri irrazionali. Poiché le verità necessarie possono essere risolte in identiche, come quantità commensurabili possono essere ridotte a una misura comune; ma nelle verità contingenti, come nei numeri irrazionali, la risoluzione procede all'infinito senza mai terminare. E così la certezza e la ragione perfetta delle verità contingenti è nota solo a Dio, che abbraccia l'infinito in un'unica intuizione. E quando questo segreto è conosciuto, la difficoltà riguardo alla necessità assoluta di tutte le cose è rimossa, e appare quale sia la differenza tra l'infallibile e il necessario.
- ▶ **G. VII. 200.** Qualsiasi verità che sia incapace di analisi, e non possa essere dimostrata dalle sue ragioni, ma prenda la sua ragione ultima e la sua certezza solo dalla mente divina, non è necessaria. E tali sono tutte quelle che chiamo verità di fatto. E questa è la fonte della contingenza, che nessuno, a mia conoscenza, ha finora spiegato.

V. § 27 *La Legge di Continuità: tre forme di continuità sostenute da Leibniz*

- ▶ **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** Nulla accade tutto in una volta, ed è uno dei miei grandi massimi, e tra i più completamente verificati, che la natura non faccia mai salti: che ho chiamato Legge della Continuità. . . Ho anche osservato che, in virtù di variazioni impercettibili, due cose individuali non possono essere perfettamente simili, e devono sempre differire più che numericamente.
- ▶ **G. V. 455 (N. E. 552).** Tutto procede per gradi in natura, e niente per salti, e questa regola per quanto riguarda i cambiamenti fa parte della mia legge di continuità. Ma la bellezza della natura, che desidera percezioni distinte, esige l'apparenza di salti.
- ▶ **G. III. 52 (D. 33).** Un principio di ordine generale che ho notato... è di grande utilità nel ragionamento... Esso trae origine dall'infinito, è assolutamente necessario in Geometria, ma ha successo anche in Fisica, perché la sovrana sapienza, che è la fonte di tutte le cose, agisce

come un perfetto geometra, seguendo un'armonia alla quale nulla può essere aggiunto... Esso [il principio] può essere enunciato così: "Quando la differenza di due casi può essere ridotta al di sotto di ogni grandezza data nei dati o in ciò che è posto, deve anche essere possibile ridurla al di sotto di ogni grandezza data in ciò che è cercato o in ciò che risulta", o, per parlare più familiarmente, "Quando i casi (o ciò che è dato) si avvicinano continuamente e alla fine si fondono l'uno nell'altro, le conseguenze o gli eventi (o ciò che è cercato) devono fare altrettanto." Il che dipende a sua volta da un principio ancora più generale, cioè: "Quando i dati formano una serie, così fanno le conseguenze" (*datis ordinatis etiam quae sita sunt ordinata*).

- ▶ **G. II. 168.** Nessuna transizione avviene per un salto... Questo vale, penso, non solo per le transizioni da luogo a luogo, ma anche per quelle da forma a forma, o da stato a stato. Poiché non solo l'esperienza confuta tutti i cambiamenti improvvisi, ma anche non credo si possa dare alcuna ragione a priori contro un salto da luogo a luogo, che non militasse anche contro un salto da stato a stato.
- ▶ **G. II. 182.** Assumendo che tutto sia sempre creato da Dio, nulla proibisce a un corpo, se ci allontaniamo dalle leggi dell'ordine, di essere trascreato per mezzo di un salto da luogo a luogo, così che balzi in un momento, e poi tutto d'un tratto rimanga in riposo per un po'. Un salto, un iato, un vuoto e il riposo sono condannati dalla stessa legge.
- ▶ **G. II. 193.** Questa ipotesi dei salti non può essere confutata, se non dal principio di ordine, con l'aiuto della ragione suprema, che fa tutto nel modo più perfetto.
- ▶ **G. V. 473 (N. E. 575).** Concepisco le cose sconosciute o conosciute confusamente solo sul modo di quelle che conosciamo distintamente; il che rende la filosofia molto facile, e credo persino che dobbiamo farlo... Questo è il motivo per cui credo che non ci sia genio, per quanto sublime, che non abbia un'infinità di altri sopra di lui.

V. § 29 Possibilità e Compossibilità

- ▶ **G. V. 286 (N. E. 334).** Ho ragioni per credere che non tutte le specie possibili siano compossibili nell'universo, per quanto grande esso sia, e che ciò valga non solo rispetto alle cose che esistono insieme in un unico tempo, ma anche in relazione all'intera serie delle cose. Cioè, credo che ci siano necessariamente specie che non sono mai esistite e non esisteranno mai, non essendo compatibili con quella serie di creature che Dio ha scelto... La legge di continuità afferma che la Natura non lascia lacune nell'ordine che segue; ma non ogni forma o specie appartiene a ogni ordine.
- ▶ **G. III. 573.** L'Universo è solo la collezione di un certo tipo di compossibili; e l'Universo attuale è la collezione di tutti i possibili esistenti, cioè di quelli che formano il composto più ricco. E poiché ci sono diverse combinazioni di possibili, alcune migliori di altre, ci sono molti Universi possibili, ciascuna collezione di compossibili ne forma uno.

V. § 31 I tre tipi di necessità

- ▶ **G. III. 400 (D. 170).** L'intero universo avrebbe potuto essere fatto diversamente; tempo, spazio e materia essendo assolutamente indifferenti ai movimenti e alle figure; e Dio ha scelto tra un'infinità di possibili ciò che ha giudicato più adatto. Ma non appena ha scelto, si deve ammettere che tutto è compreso nella sua scelta, e che nulla può essere cambiato, poiché egli ha previsto e disposto tutto una volta per tutte... È questa necessità, che può essere attribuita ora alle cose future, che è chiamata ipotetica o consequenziale... Ma sebbene tutti i fatti dell'universo siano ora certi in relazione a Dio,... non ne segue che la loro connessione sia sempre veramente necessaria, cioè che la verità, che afferma che un fatto segue da un altro, sia necessaria.
- ▶ **G. VII. 389 (D. 255).** Dobbiamo distinguere tra una necessità assoluta e una ipotetica. Dobbiamo anche distinguere tra una necessità che avviene perché l'opposto implica una contraddizione (che è chiamata necessità logica, metafisica o matematica), e una necessità che è morale, per cui un essere saggio sceglie il migliore, e ogni mente segue l'inclinazione più forte.

VI. § 33 *L'esistenza del mondo esterno ha solo "certezza morale"*

- ▶ **G. I. 372 (ca. 1676).** Questa varietà di pensieri non può venire da ciò che pensa, poiché una cosa non può essere essa stessa la causa dei propri cambiamenti.... Quindi c'è fuori di noi una causa della varietà dei nostri pensieri. E poiché siamo d'accordo che ci sono certe cause subordinate di questa varietà, che tuttavia hanno esse stesse bisogno di cause, abbiamo stabilito esseri particolari o sostanze in cui riconosciamo un'azione, cioè delle quali concepiamo che dal loro cambiamento segua qualche cambiamento in noi stessi. E stiamo procedendo a grandi passi verso la costruzione di ciò che chiamiamo materia e corpo. Ma è a questo punto che voi [Foucher] avete ragione nel ritardarci un po', e nel rinnovare le lamentele dell'antica Accademia. Poiché tutte le nostre esperienze, in fondo, ci assicurano solo di due cose, cioè che c'è una connessione tra le nostre apparenze che ci dà i mezzi per prevedere con successo apparenze future, e che questa connessione deve avere una causa costante. Ma da tutto ciò non segue, in senso stretto, che la materia o i corpi esistano, ma solo che c'è qualcosa che ci presenta apparenze ben ordinate. Perché se un potere invisibile si compiacesse nel farci apparire sogni, ben connessi con la nostra vita precedente e concordi tra loro, saremmo in grado di distinguerli dalle realtà finché non fossimo stati svegliati? O cosa impedisce che l'intero corso della nostra vita sia un grande sogno ordinato, del quale potremmo essere disillusi in un momento? E non vedo che questo Potere sarebbe per questo imperfetto, come assicura M. Des Cartes, tanto più che la sua imperfezione non entra in questione.
- ▶ **G. V. 275 (N. E. 318).** Dio ha idee (di sostanze) prima di creare gli oggetti di queste idee, e nulla gli impedisce di comunicare tali idee anche a creature intelligenti: non c'è nemmeno alcuna dimostrazione esatta che provi che gli oggetti dei nostri sensi, e delle idee semplici che i nostri sensi ci presentano, siano fuori di noi.
- ▶ **G. V. 355 (N. E. 422).** Credo che il vero criterio per quanto riguarda gli oggetti dei sensi sia la connessione dei fenomeni, cioè la connessione di ciò che accade in tempi e luoghi diversi, e

nell'esperienza di uomini diversi, che sono essi stessi, a questo riguardo, fenomeni molto importanti l'uno per l'altro... Ma si deve confessare che tutta questa certezza non è del grado più alto... Poiché non è impossibile, metafisicamente parlando, che ci sia un sogno così connesso e duraturo come la vita di un uomo; ma è una cosa tanto contraria alla ragione quanto lo sarebbe la finzione di un libro prodotto per caso gettando i caratteri di stampa alla rinfusa.

- ▶ **G. VII. 320 (N. E. 719).** Non può essere assolutamente dimostrato, con alcun argomento, che esistano corpi, e nulla impedisce che alcuni sogni ben ordinati ci vengano offerti alla mente, che giudicheremmo veri... Né è di grande peso l'argomento comunemente addotto, che così Dio sarebbe un ingannatore; senza dubbio nessuno manca di vedere quanto ciò sia lontano da una dimostrazione che dia certezza metafisica, poiché, nell'affermare qualcosa senza un'indagine accurata, saremmo ingannati non da Dio, ma dal nostro stesso giudizio.
- ▶ **G. V. 205 (N. E. 229).** È molto vero che l'esistenza dello spirito è più certa di quella degli oggetti sensibili.

VII. § 35 *Vari significati di materia e corpo*

- ▶ **G. VII. 501 (N. E. 722).** La materia è ciò che consiste nell'Antitipia, o in ciò che resiste alla penetrazione; e così la materia nuda è meramente passiva. Ma il corpo ha, oltre alla materia, anche una forza attiva. Ora, il corpo è o sostanza corporea, o una massa composta da sostanze corporee. Chiamo sostanza corporea ciò che consiste in una sostanza semplice o monade (cioè un'anima o qualcosa analogo a un'anima) e un corpo organico unito ad essa. Ma la massa è l'aggregato di sostanze corporee, come talvolta il formaggio consiste di un insieme di vermi.
- ▶ **G. II. 252.** Distinguo (1) l'entelechia primitiva o anima, (2) la materia prima o potenza passiva primitiva, (3) la monade, completata da queste due, (4) la massa o materia secondaria o la macchina organica, alla quale concorrono innumerevoli monadi subordinate, (5) l'animale, o sostanza corporea, che è resa una macchina unica dalla monade dominante.

VII. § 36 *Relazione tra Dinamica Leibniziana e Cartesiana*

- ▶ **G. IV. 497 (D. 88).** Sapete che M. Descartes credeva che la stessa quantità di moto sia preservata nei corpi. È stato dimostrato che si sbagliava in questo; ma io ho dimostrato che è sempre vero che la stessa forza motrice è preservata, per la quale egli aveva preso la quantità di moto. Tuttavia i cambiamenti che avvengono nei corpi in conseguenza delle modificazioni dell'anima lo imbarazzavano, poiché sembravano violare questa legge. Credette quindi di aver trovato un espediente, certamente ingegnoso, dicendo che si deve distinguere tra moto e direzione; e che l'anima non può aumentare né diminuire la forza motrice, ma altera la direzione, o determinazione del corso degli spiriti animali, ed è attraverso ciò che avvengono i movimenti volontari... Ma bisogna sapere che esiste un'altra legge della natura, che io ho scoperto e dimostrato, e che M. Descartes non conosceva: questa è che non solo la quantità di forza motrice è conservata, ma anche la stessa quantità di direzione [quantità di moto] verso

qualunque parte essa sia presa nel mondo... Questa legge, essendo tanto bella e generale quanto l'altra, era anche degna di non essere violata: e questo è ciò che il mio sistema realizza, conservando forza e direzione, e in una parola tutte le leggi naturali dei corpi, nonostante i cambiamenti che in essi avvengono in conseguenza di quelli dell'anima.

- ▶ **G. VI. 540 (D. 164).** Se le persone avessero conosciuto, ai tempi di M. Descartes, quella nuova legge di natura che ho dimostrato, la quale afferma che non solo la forza totale dei corpi in connessione tra loro è conservata, ma anche la loro direzione totale, apparentemente egli sarebbe giunto al mio Sistema dell'Armonia prestabilita.
- ▶ **G. IV. 286 (D. 5) (1680).** La Fisica di M. Descartes ha un grande difetto; questo è che le sue regole del moto, o leggi di natura, che intendono essere il fondamento, sono per lo più false. C'è prova di ciò: e il suo grande principio, che la stessa quantità di moto sia conservata nel mondo, è un errore. Ciò che dico qui è riconosciuto dalle persone più abili in Francia e Inghilterra.

VII. § 37 *L'essenza della materia non è l'estensione*

- ▶ **G. I. 58 (ca. 1672).** Nella filosofia naturale sono forse il primo ad aver dimostrato a fondo... che esiste un vuoto. [Ne segue che l'essenza della materia non è l'estensione.]
- ▶ **G. III. 97.** Non possiamo concepire che la resistenza sia una modificazione dell'estensione.
- ▶ **G. III. 453.** L'impenetrabilità non è una conseguenza dell'estensione; presuppone qualcosa di più. Il luogo è esteso, ma non impenetrabile.
- ▶ **G. II. 169.** Non penso che l'estensione da sola possa costituire una sostanza, poiché la nozione di estensione è incompleta; e sostengo che l'estensione non può essere concepita per sé, ma è una nozione risolvibile e relativa; poiché si risolve in pluralità, continuità e coesistenza o esistenza di parti nello stesso momento. La pluralità è anche contenuta nel numero, la continuità anche nel tempo e nel moto, mentre la coesistenza è aggiunta solo nell'estensione.

VII. § 38 *Significato di materia prima nella dinamica di Leibniz*

- ▶ **G. II. 171.** La resistenza della materia contiene due cose, l'impenetrabilità o antitipia, e la resistenza o inerzia; e in queste, poiché sono ovunque uguali in un corpo, o proporzionali alla sua estensione, colloco la natura del principio passivo o materia; mentre, nella forza attiva, che si manifesta variamente nei movimenti, riconosco l'entelechia primitiva, o per così dire qualcosa analogo a un'anima, la cui natura consiste in una legge perpetua della sua serie di cambiamenti, che descrive ininterrottamente.
- ▶ **G. II. 170.** Osservai che Descartes nelle sue lettere, seguendo l'esempio di Keplero, aveva riconosciuto l'inerzia ovunque nella materia. Voi [de Volder] la deducete dalla forza che qualsiasi cosa ha di rimanere nel suo (attuale) stato, forza che non differisce dalla sua stessa natura. Così giudicate che il semplice concetto di estensione basti anche per questo fenomeno... Ma è una cosa trattenere lo stato attuale finché non c'è qualcosa che lo cambi, il

che è fatto anche da ciò che è in sé indifferente a entrambi, mentre è un'altra cosa e molto di più che una cosa non sia indifferente, ma abbia una forza, e per così dire un'inclinazione, a trattenere il suo stato e dovrebbe resistere alla causa del cambiamento... E si può immaginare un mondo, come almeno possibile, in cui la materia a riposo obbedirebbe a una causa di moto senza alcuna resistenza; ma un tale mondo sarebbe un mero caos.

- ▶ **G. V. 206 (N. E. 231).** Credo che la perfetta fluidità appartenga solo alla materia prima, cioè in astrazione, e come qualità originaria, come il riposo; ma non alla materia secondaria, così come effettivamente si presenta, investita delle sue qualità derivate.
- ▶ **G. V. 325 (N. E. 383).** Non è così inutile come si suppone ragionare sulla materia prima nella Fisica generale, e determinarne la natura, così da sapere se è sempre uniforme, se ha qualche altra proprietà oltre all'impenetrabilità (come in effetti ho mostrato, dopo Keplero, che ha anche ciò che può chiamarsi inerzia) ecc., sebbene non si presenti mai completamente nuda.
- ▶ **G. IV. 393 (N. E. 699).** C'è nel corpo qualcosa di passivo oltre all'estensione, cioè ciò per cui un corpo resiste alla penetrazione.
- ▶ **G. VII. 328.** Chiamo antitipia quell'attributo in virtù del quale la materia è nello spazio... La modificazione o varietà dell'antitipia consiste nella varietà del luogo.

VII. § 39 *Materia secunda*

- ▶ **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** C'è nelle cose corporee qualcosa oltre all'estensione, anzi precedente all'estensione, cioè la stessa forza della natura ovunque impiantata dal suo Autore, che consiste non nella semplice facoltà con cui le scuole sembrano essersi accontentate, ma è provvista, inoltre, di una conazione o sforzo che avrà il suo pieno effetto a meno che non sia impedito da una conazione contraria.
- ▶ **G. IV. 470 (D. 70).** La sostanza corporea non cessa mai di agire, non più di quanto faccia la sostanza spirituale.
- ▶ **G. M. VI. 237 (N. E. 673).** A causa della forma, ogni corpo agisce sempre; e a causa della materia, ogni corpo resiste e dura sempre.
- ▶ **G. IV. 513 (D. 122).** Non solo un corpo nel momento presente del suo moto è in un luogo commisurato ad esso, ma ha anche una conazione o sforzo per cambiare il suo luogo, così che lo stato successivo segue da sé dallo stato presente per la forza della natura; altrimenti nel presente, e anche in qualsiasi momento, un corpo A che è in moto non differirebbe in alcun modo da un corpo B che è a riposo.
- ▶ **G. III. 60.** C'è sempre conservata nel mondo la stessa quantità di azione motrice, cioè, ben compresa, c'è tanta azione motrice nell'universo in un'ora quanta in qualsiasi altra ora. Ma nei momenti stessi è la stessa quantità di forza che è conservata. E infatti l'azione non è altro che l'esercizio della forza, e ammonta al prodotto della forza e del tempo.
- ▶ **G. IV. 510 (D. 119).** Che i corpi siano di per sé inerti è vero se correttamente inteso, in questo senso cioè che ciò che, per qualche ragione, è una volta assunto in riposo non può mettersi in

moto da sé, e non si lascia mettere in moto da un altro corpo senza resistenza; non più di quanto possa cambiare da sé il grado di velocità o la direzione che possiede, o permettere che sia cambiato facilmente e senza resistenza da un altro corpo. E si deve anche riconoscere che l'estensione, o ciò che è geometrico nel corpo, se presa semplicemente, non contiene nulla che possa dar luogo ad azione e movimento; al contrario, la materia resiste piuttosto al movimento con una certa inerzia naturale, come l'ha ben chiamata Keplero, cosicché non è indifferente al moto e alla quiete, come generalmente si suppone, ma richiede, per muoversi, una forza attiva proporzionale alla sua grandezza. Perciò faccio consistere la nozione stessa di materia prima, o di massa, che è sempre la stessa in un corpo e proporzionale alla sua grandezza, in questa stessa forza passiva di resistenza (che coinvolge sia l'impenetrabilità che qualcosa di più); e da qui mostro che seguono leggi del moto completamente diverse rispetto a se nel corpo e nella materia stessa ci fosse solo impenetrabilità insieme all'estensione; e che, come c'è nella materia un'inerzia naturale opposta al movimento, così nel corpo, e per di più in ogni sostanza, c'è una costanza naturale opposta al cambiamento. Ma questa dottrina non difende, anzi si oppone a coloro che negano l'azione alle cose; poiché così certo come è che la materia da sé non inizia il movimento, altrettanto certo è (come mostrano eccellenti esperimenti sul moto comunicato da un corpo in movimento) che un corpo conserva da sé l'impeto che ha una volta acquisito, e che è stabile nella sua leggerezza, o fa uno sforzo per perseverare in quella stessa serie di cambiamenti in cui è entrato. Poiché queste attività ed entelechie non possono essere modificazioni della materia prima o massa, cosa essenzialmente passiva, ... se ne può dedurre che deve trovarsi nella sostanza corporea una prima entelechia o $\pi\rho\omega\tau\circ\delta\epsilon\kappa\tau\kappa\circ\circ$ per l'attività; cioè una forza motrice primitiva che, unita all'estensione (o ciò che è puramente geometrico) e alla massa (o ciò che è puramente materiale) agisce certamente sempre, ma tuttavia, in conseguenza dell'incontro dei corpi, è modificata in vari modi attraverso sforzi e impetti. Ed è questo stesso principio sostanziale che è chiamato anima negli esseri viventi, e forma sostanziale negli altri.

VII. § 41 *Forza e moto assoluto*

- ▶ **G. IV. 400 (N. E. 706).** Se le forze sono rimosse, il moto stesso non ha più nulla di reale, poiché dalla mera variazione di posizione non possiamo dire dove sia il vero moto o la causa della variazione.
- ▶ **G. II. 137 (D. 39).** Per quanto riguarda la Fisica, dobbiamo comprendere la natura della forza, cosa molto diversa dal moto, che è qualcosa di più relativo.
- ▶ **G. IV. 369 (D. 60).** Se il moto non è altro che un cambiamento di contatto o vicinanza immediata, ne seguirà che non potremo mai determinare quale cosa si stia muovendo... Così se non c'è nulla nel moto se non questo cambiamento relativo, ne segue che non c'è ragione in natura per attribuire il moto a una cosa piuttosto che ad altre. La conseguenza sarà che non esiste un moto reale. Quindi, per dire che qualcosa si muove, non solo richiediamo che cambi la sua situazione relativamente ad altre cose, ma anche che contenga la causa del cambiamento, la forza o l'azione.

- ▶ **G. VII. 403 (D. 269).** Il moto non dipende dall'essere osservato, ma dipende dall'essere possibile da osservare... Quando non c'è alcun cambiamento che possa essere osservato, non c'è alcun cambiamento... Non trovo nulla nell'ottava definizione dei Principi Matematici della Natura, né nello scolio ad essa appartenente, che provi, o possa provare, la realtà dello spazio in sé. Tuttavia, ammetto che c'è una differenza tra un moto assoluto vero di un corpo e un mero cambiamento relativo della sua situazione rispetto a un altro corpo. Poiché quando la causa immediata del moto è nel corpo, quel corpo è veramente in moto.
- ▶ **G. M. II. 184.** Per quanto riguarda la differenza tra moto assoluto e relativo, credo che se il moto, o piuttosto la forza motrice dei corpi, è qualcosa di reale, come sembra dobbiamo riconoscere, è necessario che abbia un soggetto... Voi [Huygens] non negherete, credo, che realmente ciascuno [dei corpi in collisione] abbia un certo grado di moto, o se volete, di forza, nonostante l'equivalenza delle ipotesi. È vero, da ciò traggo la conseguenza che c'è nei corpi qualcosa di diverso da ciò che la Geometria può determinare in essi. E questa non è la minore tra diverse ragioni che uso per provare che, oltre all'estensione e alle sue variazioni (che sono qualcosa di puramente geometrico), dobbiamo riconoscere qualcosa di superiore, che è la forza. Il signor Newton riconosce l'equivalenza delle ipotesi nel caso di moti rettilinei; ma per quanto riguarda i moti circolari, egli crede che lo sforzo che i corpi rotanti fanno per allontanarsi dal centro o dall'asse di rivoluzione, faccia conoscere il loro moto assoluto. Ma ho ragioni che mi fanno credere che nulla infranga la legge generale dell'equivalenza.
- ▶ **G. II. 91 (1687).** Ciò che è reale nello stato chiamato moto procede tanto dalla sostanza corporea quanto il pensiero e la volontà procedono dalla mente.
- ▶ **G. II. 115 (1687).** Una sostanza corporea dà a se stessa il proprio moto, o piuttosto ciò che è reale nel moto in ogni istante, cioè la forza derivata, di cui è una conseguenza; poiché ogni stato presente di una sostanza è una conseguenza del suo stato precedente... Se Dio riducesse mai un corpo a perfetta quiete, cosa che potrebbe essere fatta solo per miracolo, sarebbe necessario un nuovo miracolo per restituirci qualsiasi moto.
- ▶ **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** Quanto al moto assoluto, nulla può determinarlo matematicamente, poiché tutto finisce in relazioni, con il risultato che c'è sempre una perfetta equivalenza di ipotesi, come in Astronomia... Tuttavia, è ragionevole attribuire ai corpi moti reali, secondo la supposizione che spiega i fenomeni nel modo più intelligibile, poiché questa denominazione è in armonia con la nozione di attività.
- ▶ **G. V. 370 (N. E. 440).** L'analisi infinitesimale ci ha dato i mezzi per alleare la Geometria con la Fisica.
- ▶ **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** Deve essere noto, per cominciare, che la forza è davvero qualcosa di veramente reale, anche nelle sostanze create; ma lo spazio, il tempo e il moto sono di natura entità razionali, e sono veri e reali, non di per sé, ma in quanto coinvolgono attributi divini—immensità, eternità, operazione—o la forza delle sostanze create. Quindi ne segue immediatamente che non c'è vuoto nello spazio o nel tempo; che il moto, inoltre, a parte la forza... non è in verità altro che un cambiamento di situazione, e così il moto, per quanto riguarda i fenomeni, consiste in una mera relazione... Ne segue anche, dalla natura relativa del

moto, che l'azione dei corpi l'uno sull'altro, o l'impatto, è lo stesso, purché si avvicinino l'un l'altro con la stessa velocità... Intanto parliamo come la materia richiede, per una spiegazione più adatta e semplice dei fenomeni, proprio come... nella teoria dei pianeti dobbiamo usare l'ipotesi copernicana... Poiché sebbene la forza sia qualcosa di reale e assoluto, tuttavia il moto appartiene alla classe dei fenomeni relativi, e la verità è cercata non tanto nei fenomeni quanto nelle cause.

VII. § 42 *Fondamenti metafisici per assumere la forza*

- ▶ **G. III. 45.** C'è sempre una perfetta equazione tra la causa completa e l'intero effetto... Sebbene questo assioma sia interamente metafisico, non è per questo meno utile tra i più utili che possono essere impiegati in Fisica.
- ▶ **G. III. 48.** Ho mostrato che la forza non deve essere stimata dal composto di velocità e dimensione, ma dall'effetto futuro. Tuttavia sembra che la forza o il potere sia qualcosa di già reale, mentre l'effetto futuro non lo è. Dnde segue che dobbiamo ammettere nei corpi qualcosa di diverso da dimensione e velocità, a meno che non siamo disposti a rifiutare ai corpi ogni potere di agire.
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** Poiché solo la forza, e lo sforzo che ne deriva, esiste in ogni momento (poiché il moto non esiste mai veramente...), e ogni sforzo tende in linea retta, ne segue che tutto il moto è rettilineo, o composto di moti rettilinei.
- ▶ **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** Le leggi metafisiche di causa, potere, attività, sono presenti in modo meraviglioso in tutta la natura, e sono persino superiori alle leggi puramente geometriche della materia.
- ▶ **G. IV. 523.** Per quanto riguarda il moto, ciò che è reale in esso è la forza o il potere, cioè ciò che c'è nello stato presente che porta con sé un cambiamento per il futuro. Il resto sono solo fenomeni e relazioni.

VII. § 43 *Argomento dinamico per la pluralità delle serie causali*

- ▶ **G. V. 158 (N. E. 176).** Sebbene non sia vero che un corpo [in un impatto] perda tanto moto quanto ne dà, è sempre vero che perde un po' di moto, e che perde tanta forza quanta ne dà.
- ▶ **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** La passione di ogni corpo è spontanea, o sorge da una forza interna, sebbene in occasione di qualcosa di esterno.
- ▶ **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** L'azione dei corpi non è mai senza reazione, ed entrambe sono uguali tra loro e direttamente contrarie.
- ▶ **G. M. VI. 230.** Questa diminuzione della forza totale [in un impatto non perfettamente elastico]... non deroga alla inviolabile verità della conservazione della stessa forza nel mondo. Poiché ciò che è assorbito dalle piccole parti non è assolutamente perduto per l'universo, sebbene sia perduto per la forza totale dei corpi impattanti.

VII. § 45 *Le sue ragioni contro gli atomi estesi*

- ▶ **G. M. II. 136.** Confesso di avere difficoltà a comprendere la ragione di una tale infrangibilità [come quella degli atomi], e credo che per questo effetto dovremmo ricorrere a una sorta di miracolo perpetuo.
- ▶ **G. M. II. 145.** Non c'è assurdità nel dare diversi gradi di rigidità a diversi corpi; altrimenti potremmo provare con la stessa ragione che i corpi devono avere una velocità zero o infinita... Ci sono altri inconvenienti riguardo agli atomi. Per esempio, non potrebbero essere suscettibili alle leggi del moto, e la forza di due atomi uguali, che impattano direttamente con uguali velocità, dovrebbe andare perduta; poiché sembra che solo l'elasticità faccia rimbalzare i corpi.
- ▶ **G. M. II. 156.** La materia, secondo la mia ipotesi, sarebbe divisibile ovunque e più o meno facilmente con una variazione che sarebbe impercettibile nel passare da un luogo a un altro luogo vicino; mentre, secondo gli atomi, facciamo un salto da un estremo all'altro, e da una perfetta incoesione, che è nel luogo del contatto, passiamo a una durezza infinita in tutti gli altri luoghi. E questi salti non hanno esempio in natura.
- ▶ **G. M. II. 157.** Non c'è un ultimo piccolo corpo, e concepisco che una particella di materia, per quanto piccola, sia come un mondo intero, pieno di un'infinità di creature ancora più piccole.

VII. § 46 *Contro il vuoto*

- ▶ **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** Sembriamo anche divergere riguardo alla materia in questo: l'autore ritiene che ci debba essere un vuoto in essa per consentire il movimento, poiché crede che le piccole parti della materia siano rigide. E ammetto che se la materia fosse composta di tali parti, il movimento nel pieno sarebbe impossibile. . . Ma questa supposizione non è affatto concessa. . . Lo spazio deve piuttosto essere concepito come pieno di una materia ultimamente fluida, suscettibile a tutte le divisioni, e anzi effettivamente soggetta a divisioni e suddivisioni all'infinito. . . Di conseguenza, la materia presenta ovunque un certo grado di rigidità oltre che di fluidità.
- ▶ **G. IV. 395 (N. E. 701).** Sebbene alcuni corpi appaiano più densi di altri, ciò accade perché i loro pori sono più riempiti di materia pertinente al corpo, mentre al contrario i corpi più rarefatti hanno la natura di una spugna, cosicché un'altra materia più sottile scorre attraverso i loro pori, che non viene computata con il corpo, e né segue né attende il suo movimento.
- ▶ **G. IV. 368 (D. 59).** Non pochi di coloro che difendono il vuoto considerano lo spazio come sostanza, né possono essere confutati da argomenti cartesiani; sono necessari altri principi per chiudere questa controversia.
- ▶ **G. VII. 356 (D. 240).** Più materia c'è, più Dio ha occasione di esercitare la sua saggezza e potenza. Il che è una ragione, tra le altre, per cui sostengo che non esiste affatto il vuoto.
- ▶ **G. VII. 372 (D. 248).** La stessa ragione che mostra che lo spazio extramondano è immaginario, prova che ogni spazio vuoto è una cosa immaginaria; poiché differiscono solo come il

maggior e il minore. Se lo spazio è una proprietà o attributo, deve essere la proprietà di qualche sostanza. Ma di quale sostanza sarà affezione o proprietà quello spazio vuoto delimitato, che i suoi patroni [Clarke e Newton] suppongono esistere tra due corpi? . . . L'estensione deve essere l'affezione di qualcosa di esteso. Ma se quello spazio è vuoto, sarà un attributo senza soggetto, un'estensione senza nulla di esteso.

- ▶ **G. VII. 377 (D. 253).** Tutti coloro che sostengono il vuoto sono più influenzati dall'immaginazione che dalla ragione. Quando ero giovane, anch'io cedetti all'idea del vuoto e degli atomi; ma la ragione mi condusse sulla retta via. . . . Pongo come principio che ogni perfezione, che Dio avrebbe potuto impartire alle cose senza derogare alle loro altre perfezioni, sia stata effettivamente impartita. Ora immaginiamo uno spazio completamente vuoto. Dio avrebbe potuto collocarvi della materia, senza derogare in alcun riguardo a tutte le altre cose: quindi ha effettivamente collocato della materia in quello spazio: quindi non esiste spazio completamente vuoto: quindi tutto è pieno.
- ▶ **G. VII. 396 (D. 261).** Assolutamente parlando, sembra che Dio possa rendere l'universo materiale finito in estensione; ma il contrario appare più conforme alla sua saggezza.

VII. § 47 *Contro l'azione a distanza*

- ▶ **G. III. 580.** Disapproviamo il metodo di coloro [Newton e i suoi seguaci] che suppongono, come un tempo gli scolastici, qualità irragionevoli, cioè qualità primitive che non hanno alcuna ragione naturale, spiegabile dalla natura del soggetto a cui questa qualità deve appartenere. . . . Poiché sosteniamo che [l'attrazione] può avvenire solo in modo spiegabile, cioè per impulso di corpi più sottili, non possiamo ammettere che l'attrazione sia una qualità primitiva essenziale alla materia. . . . Secondo questi autori, non solo le sostanze ci sono del tutto sconosciute, . . . ma è addirittura impossibile per chiunque conoscerle; e Dio stesso, se la loro natura fosse come dicono, non ne saprebbe nulla.
- ▶ **G. II. 407.** Respingo l'azione naturale di un corpo a distanza, ma non quella soprannaturale.

VII. § 48 *La forza come conferitrice d'individualità*

- ▶ **G. II. 116.** I corpi, in senso stretto, non sono spinti da altri quando c'è un impatto, ma dal loro stesso movimento, o dalla loro elasticità (ressort), che è a sua volta un movimento delle loro parti. Ogni massa corporea, grande o piccola, contiene già in sé tutta la forza che può mai acquisire, ma l'incontro con altri corpi ne dà solo la determinazione, o meglio questa determinazione avviene solo durante il tempo dell'incontro.

VII. § 49 *Forza primitiva e derivata*

- ▶ **G. II. 262.** La forza derivativa è l'attuale stato presente mentre tende o preimplora lo stato seguente, poiché tutto ciò che è presente è gravido del futuro. Ma ciò che persiste, nella misura in cui implica tutto ciò che può accadergli, possiede una forza primitiva, cosicché la forza

primitiva è, per così dire, la legge della serie, mentre la forza derivativa è la determinazione che designa un particolare termine della serie.

- ▶ **G. M. VI. 238 (N. E. 674).** La forza è duplice: quella elementare, che chiamo anche morta, perché in essa non esiste ancora movimento, ma solo una sollecitazione al movimento . . . ; l'altra, tuttavia, è la forza ordinaria, combinata con il movimento effettivo, che chiamo viva.
- ▶ **G. III. 457.** Ci sono due tipi di forza in un corpo: una primitiva, che gli è essenziale ($\nu \tau \epsilon \lambda \chi \alpha \eta \pi \rho \omega \tau \eta$), e forze derivate, che dipendono anche da altri corpi. E si deve considerare che la forza derivata o accidentale, che non si può negare ai corpi in movimento, deve essere una modificazione della forza primitiva, come la forma è una modificazione dell'estensione. Le forze accidentali non potrebbero verificarsi in una sostanza senza una forza essenziale, poiché gli accidenti sono solo modificazioni o limitazioni, e non possono contenere più perfezione o realtà della sostanza.
- ▶ **G. IV. 396 (N. E. 702).** La forza derivata è ciò che alcuni chiamano impeto, una conazione o tendenza, per così dire, a un determinato movimento, mediante la quale la forza primitiva o il principio d'azione è modificato. Ho dimostrato che questa non rimane costante nello stesso corpo, eppure, comunque sia distribuita tra molti, la sua somma rimane costante, e che differisce dal movimento, la cui quantità non è conservata.
- ▶ **G. II. 92 (1687).** I movimenti essendo fenomeni reali piuttosto che enti, un movimento come fenomeno è nella mia mente la conseguenza o l'effetto immediato di un altro fenomeno, e allo stesso modo nelle menti altrui, ma lo stato di una sostanza non è la conseguenza immediata dello stato di un'altra sostanza particolare.
- ▶ **G. III. 623.** Le leggi del moto, essendo fondate nelle percezioni delle sostanze semplici, provengono da cause finali o cause dovute a conformità, che sono immateriali e presenti in ogni monade.
- ▶ **G. V. 196 (N. E. 219).** Per quanto riguarda il movimento, è solo un fenomeno reale, perché la materia e la massa, a cui il movimento appartiene, propriamente parlando non sono una sostanza. C'è, tuttavia, un'immagine dell'azione nel movimento, come c'è un'immagine della sostanza nella massa; e sotto questo aspetto possiamo dire che un corpo agisce quando c'è spontaneità nel suo cambiamento, e patisce quando viene spinto o impedito da un altro.

VII. § 50 *Antinomia della causalità dinamica*

- ▶ **G. II. 233.** Non so se si possa dire che, quando due pesi uguali tirano simultaneamente un corpo, non abbiano un effetto comune, ma ciascuno separatamente abbia la metà dell'effetto [totale]. Poiché non possiamo assegnare una metà del corpo che tirano a ciascun peso, ma agiscono come se fossero indivisi.
- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 406).** Una sostanza è un essere capace di azione. È semplice o composta. La sostanza semplice è quella che non ha parti. La sostanza composta è una collezione di sostanze semplici o monadi. . . . I composti o i corpi sono pluralità; e le sostanze semplici, vite,

anime, spiriti, sono unità. E ovunque devono esserci sostanze semplici, poiché senza sostanze semplici non ci sarebbero sostanze composte; e di conseguenza tutta la natura è piena di vita.

VIII. § 52 *L'estensione, distinta dallo Spazio, è il punto di partenza di Leibniz*

- ▶ **G. VII. 399 (D. 265).** Lo spazio infinito non è l'immensità di Dio; lo spazio finito non è l'estensione dei corpi: come il tempo non è la loro durata. Le cose conservano la loro estensione, ma non conservano sempre il loro spazio. Ogni cosa ha la sua propria estensione, la sua propria durata; ma non ha il suo proprio tempo, e non conserva il suo proprio spazio.
- ▶ **G. V. 115 (N. E. 127).** Non si deve supporre che ci siano due estensioni, una astratta, dello spazio, l'altra concreta, del corpo, essendo quella concreta tale solo attraverso l'astratta.
- ▶ **G. VI. 585.** L'estensione, quando è attributo dello spazio, è la continuazione o diffusione della situazione o località, come l'estensione del corpo è la diffusione dell'antitipia o materialità.

VIII. § 53 *L'estensione significa ripetizione*

- ▶ **F. de C. 28 (D. 176).** L'estensione, o, se preferite, la materia primaria, non è altro che una certa ripetizione indefinita di cose nella misura in cui sono simili tra loro o indistinguibili. Ma così come il numero presuppone cose numerate, l'estensione presuppone cose che sono ripetute, e che hanno, oltre a caratteristiche comuni, altre peculiari a sé stesse. Questi accidenti, propri a ciascuna, rendono attuali i limiti di grandezza e forma, prima solo possibili.
- ▶ **G. V. 94 (N. E. 102).** Credo che l'idea di estensione sia posteriore a quella di intero e parte.
- ▶ **G. II. 510.** Che l'estensione rimarrebbe se le monadi fossero rimosse, sostengo non sia più vero di quanto i numeri rimarrebbero se le cose fossero rimosse.

VIII. § 54 *Quindi l'essenza di una sostanza non può essere l'estensione, poiché una sostanza deve essere una vera unità*

- ▶ **G. V. 359 (N. E. 428).** Si deve osservare che la materia, presa come essere completo (cioè materia secondaria, in opposizione alla primaria, che è qualcosa di puramente passivo e di conseguenza incompleto) non è altro che una collezione (amas) o ciò che ne risulta, e che ogni collezione reale presuppone sostanze semplici o unità reali, e quando consideriamo ulteriormente ciò che appartiene alla natura di queste unità reali, cioè la percezione e le sue conseguenze, siamo trasferiti, per così dire, in un altro mondo, cioè nel mondo intelligibile delle sostanze, mentre prima eravamo solo tra i fenomeni dei sensi.
- ▶ **G. II. 269.** La nozione di estensione è relativa, o l'estensione è l'estensione di qualcosa, così come diciamo che la moltitudine o la durata è la moltitudine o la durata di qualcosa. Ma la natura che è presupposta come diffusa, ripetuta, continuata, è ciò che costituisce il corpo fisico, e può essere trovata solo nel principio di azione e passione, poiché nient'altro ci è suggerito dai fenomeni.

- ▶ **G. II. 135 (D. 38).** Il corpo è un aggregato di sostanze, e non è propriamente una sostanza. Di conseguenza è necessario che ovunque nel corpo ci siano sostanze indivisibili, ingenerabili e incorruttibili, aventi qualcosa corrispondente alle anime.

VIII. § 55 *I tre tipi di punto. Sostanze non materiali*

- ▶ **G. IV. 478 (D. 72; L. 300).** Inizialmente, quando mi ero liberato dal giogo di Aristotele, mi rivolsi al vuoto e agli atomi, poiché quella è la visione che più soddisfa l'immaginazione. Ma superato ciò, percepii, dopo molta meditazione, che è impossibile trovare i principi di una vera unità nella materia sola, o in ciò che è solo passivo, poiché tutto in essa non è altro che una collezione o aggregato di parti all'infinito. Ora, una moltitudine può derivare la sua realtà solo da unità genuine, che provengono da altrove, e sono ben diverse dai punti matematici, che sono solo estremità dell'esteso, e modificazioni di cui è certo che il continuo non può essere composto. Di conseguenza, per trovare queste unità reali, fui costretto a ricorrere a un punto reale e animato, per così dire, o a un atomo di sostanza che deve contenere una qualche forma o principio attivo, così da renderlo un essere completo. Fu allora necessario richiamare, e per così dire, riabilitare le forme sostanziali, così denigrate al giorno d'oggi, ma in un modo che le rendeva intelligibili, e separare l'uso a cui dovrebbero essere destinate dall'abuso che hanno subito. Trovai, allora, che la natura delle forme sostanziali consiste nella forza, e che da questa segue qualcosa di analogo al sentimento e all'appetito; e che così devono essere concepite secondo il modo della nozione che abbiamo delle anime.
- ▶ **G. III. 69.** Il pensiero, essendo l'azione di una cosa su se stessa, non si verifica in forme e movimenti, che non possono mostrare il principio di una vera azione interna.
- ▶ **G. II. 96.** Credo che dove ci sono solo esseri per aggregazione, non ci saranno nemmeno esseri reali; poiché ogni essere per aggregazione presuppone esseri dotati di una vera unità, perché deriva la sua realtà solo da quella di coloro di cui è composto, così che non ne avrà affatto se ogni essere di cui è composto è a sua volta un essere per aggregazione... Sono d'accordo che in tutta la natura corporea non ci sono che macchine (spesso animate), ma non concordo che ci siano solo aggregati di sostanze, e se ci sono aggregati di sostanze, devono esserci vere sostanze da cui tutti questi aggregati risultano.
- ▶ **G. II. 97.** Ciò che non è veramente un essere (un être) non è nemmeno veramente un essere (un être).
- ▶ **G. II. 267.** Una cosa che può essere divisa in diverse (già effettivamente esistenti) è un aggregato di più, e... non è uno se non mentalmente, e non ha realtà se non presa in prestito dai suoi costituenti. Quindi ne ho dedotto che devono esserci nelle cose unità indivisibili, perché altrimenti non ci sarebbe nelle cose alcuna vera unità, e nessuna realtà non presa in prestito. Il che è assurdo. Poiché dove non c'è vera unità, non c'è vera molteplicità. E dove non c'è realtà non presa in prestito, non ci sarà mai alcuna realtà, poiché questa alla fine deve appartenere a qualche soggetto... Ma voi [de Volder]... sostenete che la giusta conclusione da ciò è che nella massa dei corpi non si possono assegnare unità indivisibili. Io, tuttavia, penso che si debba concludere il contrario, cioè che dobbiamo ricorrere, nella massa corporea, o nel

costituire cose corporee, a unità indivisibili come costituenti primari. A meno che, in effetti, non riteniate che la giusta conclusione sia che le masse corporee non sono esse stesse unità indivisibili, cosa che dico anch'io, ma questa non è la questione. Poiché i corpi sono sempre divisibili, e anche effettivamente suddivisi, ma non così i loro costituenti...

- ▶ **G. II. 268.** Dal fatto stesso che il corpo matematico non può essere risolto in costituenti primi, possiamo certamente dedurre che non è reale, ma qualcosa di mentale, che designa nient'altro che la possibilità di parti, e non qualcosa di attuale... E come un numero numerante non è sostanza senza le cose numerate, così il corpo matematico, o estensione, non è sostanza senza ciò che è attivo e passivo, o movimento. Ma nelle cose reali, cioè i corpi, le parti non sono indefinite (come nello spazio, che è una cosa mentale), ma sono effettivamente assegnate in un certo modo, poiché la natura istituisce divisioni e suddivisioni effettive secondo le varietà dei movimenti, e sebbene queste divisioni procedano all'infinito, nondimeno tutto risulta da certi costituenti primari o unità reali, ma infinite di numero. Ma in senso stretto, la materia non è composta da unità costitutive, ma ne risulta, poiché la materia o la massa estesa non è che un fenomeno fondato nelle cose, come l'arcobaleno o il parelio, e tutta la realtà appartiene solo alle unità. Pertanto i fenomeni possono sempre essere divisi in fenomeni minori, che potrebbero apparire ad altri animali più sottili, e non raggiungono mai i fenomeni minimi. In effetti le unità sostanziali non sono parti, ma fondamenti, dei fenomeni.
- ▶ **G. II. 275.** Non tolgo il corpo, ma torno a ciò che è, poiché mostro che la massa corporea, che si suppone abbia qualcosa oltre alle sostanze semplici, non è sostanza, ma un fenomeno risultante da sostanze semplici, che sole hanno unità e realtà assoluta.

IX. § 57 *Difficoltà riguardo ai punti*

- ▶ **G. II. 98.** Le difficoltà riguardanti la composizione del continuo non saranno mai risolte, finché l'estensione è considerata come costituente la sostanza dei corpi.
- ▶ **G. II. 77 (1686).** Non esiste una figura esatta e precisa nei corpi, a causa dell'effettiva suddivisione delle loro parti. Così che i corpi sarebbero, senza dubbio, qualcosa di puramente immaginario e apparente, se non ci fosse in essi nient'altro che materia e le sue modificazioni.

IX. § 58 *Affermazione dell'infinito attuale e negazione del numero infinito*

- ▶ **G. I. 403.** Tutte le grandezze essendo infinitamente divisibili, non ce n'è alcuna così piccola che non possiamo concepire in essa un'infinità di divisioni, che non si esauriranno mai. Ma non vedo quale danno ne derivi, né quale necessità ci sia di esaurirle.
- ▶ **G. V. 144 (N. E. 161).** In senso proprio, è vero che c'è un'infinità di cose, cioè che ce ne sono sempre più di quante se ne possano assegnare. Ma non esiste un numero infinito, o una linea o qualsiasi altra quantità infinita, se queste sono intese come veri interi, come è facile dimostrare... L'infinito vero esiste, in senso stretto, solo nell'Assoluto, che è anteriore a ogni composizione, e non è formato per addizione di parti.

- ▶ **G. V. 145 (N. E. 163).** Voi [Locke] vi sbagliate nel voler immaginare uno spazio assoluto che sia un tutto infinito composto di parti; una tale cosa non esiste, è una nozione che implica una contraddizione, e questi infiniti interi, con i loro infinitesimi opposti, hanno luogo solo nei calcoli dei geometri, proprio come le radici immaginarie in Algebra.
- ▶ **G. VI. 629.** Nonostante il mio Calcolo Infinitesimale, non ammetto alcun vero numero infinito, sebbene confessi che la moltitudine delle cose superi ogni numero finito, o piuttosto ogni numero.
- ▶ **G. I. 338.** Mons. Descartes nella sua risposta alle seconde obiezioni, articolo due, accetta l'analogia tra l'Essere perfettissimo e il numero più grande, negando che questo numero implichi una contraddizione. È tuttavia facile dimostrarlo. Poiché il numero più grande è lo stesso del numero di tutte le unità. Ma il numero di tutte le unità è lo stesso del numero di tutti i numeri (poiché qualsiasi unità aggiunta alle precedenti forma sempre un nuovo numero). Ma il numero di tutti i numeri implica una contraddizione, che dimostro così: A ogni numero corrisponde un numero uguale al suo doppio. Dunque il numero di tutti i numeri non è maggiore del numero dei numeri pari, cioè il tutto non è maggiore della sua parte.
- ▶ **G. V. 209 (N. E. 234).** L'idea dell'infinito non è formata per estensione di idee finite.
- ▶ **G. II. 315.** Esiste un infinito attuale nella modalità di un tutto distributivo, non di un tutto collettivo. Così qualcosa può essere enunciato riguardo a tutti i numeri, ma non collettivamente. Si può dire che a ogni numero pari corrisponde il suo dispari, e viceversa; ma non si può quindi dire con precisione che le molteplicità dei numeri pari e dispari siano uguali.
- ▶ **G. M. IV. 91.** Non è necessario rendere l'analisi matematica dipendente da controversie metafisiche, né assicurarsi che in natura esistano linee strettamente infinitesimali... È per questo che, per evitare queste sottigliezze, ho pensato che, per rendere il ragionamento comprensibile a tutti, bastasse spiegare l'infinito con l'incomparabile, cioè concepire quantità incomparabilmente maggiori o minori delle nostre.
- ▶ **G. M. IV. 92.** Se un avversario volesse contraddirre la nostra enunciazione, ne consegue dal nostro calcolo che l'errore sarà minore di qualsiasi errore egli possa assegnare.
- ▶ **G. M. IV. 93.** Si trova che le regole del finito hanno successo nell'infinito.

IX. § 59 *La continuità in un senso negata da Leibniz*

- ▶ **G. IV. 394 (N. E. 700).** Ogni ripetizione... è o discreta, come nelle cose numerate dove le parti di un aggregato sono distinte; o continua, dove le parti sono indeterminate e possono essere assunte in modi infiniti.
- ▶ **G. II. 379.** Lo spazio, proprio come il tempo, è un certo ordine... che abbraccia non solo gli attuali, ma anche i possibili. Quindi è qualcosa di indefinito, come ogni continuo le cui parti non sono attuali, ma possono essere prese arbitrariamente, come le parti dell'unità, o le frazioni... Lo spazio è qualcosa di continuo ma ideale, la massa è discreta, cioè una moltitudine attuale, o essere per aggregazione, ma composta da un numero infinito di unità. Negli attuali,

i singoli termini sono anteriori agli aggregati, negli ideali il tutto è anteriore alla parte. La negligenza di questa considerazione ha prodotto il labirinto del continuo.

- ▶ **G. II. 475.** Il continuo matematico, come i numeri, consiste in pura possibilità; dunque l'infinito gli è necessario dalla sua stessa nozione.
- ▶ **G. II. 278.** La materia non è continua ma discreta, e attualmente infinitamente divisa, sebbene nessuna parte assegnabile dello spazio sia priva di materia. Ma lo spazio, come il tempo, è qualcosa non sostanziale, ma ideale, e consiste in possibilità, o in un ordine di coesistenti che è in qualche modo possibile. E così non ci sono divisioni in esso se non quelle fatte dalla mente, e la parte è posteriore al tutto. Nelle cose reali, al contrario, le unità sono anteriori alla moltitudine, e le moltitudini esistono solo attraverso le unità. (Lo stesso vale per i cambiamenti, che non sono realmente continui.)
- ▶ **G. II. 282.** Negli attuali non c'è altro che quantità discreta, cioè la moltitudine di monadi o sostanze semplici, che è maggiore di qualsiasi numero in qualsiasi aggregato sensibile o corrispondente ai fenomeni. Ma la quantità continua è qualcosa di ideale, che appartiene ai possibili, e agli attuali considerati come possibili. Poiché il continuo implica parti indeterminate, mentre negli attuali non c'è nulla di indefinito—anzi in loro tutte le divisioni possibili sono attuali... Ma la scienza dei continui, cioè dei possibili, contiene verità eterne, che non sono mai violate dai fenomeni attuali, poiché la differenza è sempre minore di qualsiasi differenza assegnabile data.
- ▶ **G. III. 583.** L'unità è divisibile, ma non risolvibile; poiché le frazioni che sono parti dell'unità hanno nozioni meno semplici, perché gli interi (meno semplici dell'unità) entrano sempre nelle nozioni delle frazioni. Diverse persone che hanno filosofeggiato, in matematica, sul punto e l'unità, si sono confuse, per mancanza di distinguere tra risoluzione in nozioni e divisione in parti. Le parti non sono sempre più semplici del tutto, sebbene siano sempre minori del tutto.
- ▶ **G. IV. 491.** Strettamente parlando, il numero $\left(\frac{1}{2}\right)$ nell'astratto è una mera proporzione, non formata affatto dalla composizione di altre frazioni, sebbene nelle cose numerate si trovi uguaglianza tra due quarti e un mezzo. E possiamo dire lo stesso della linea astratta, la composizione essendo solo nei concreti, o masse di cui queste linee astratte segnano le relazioni. Ed è così anche che si presentano i punti matematici, che sono anch'essi solo modalità, cioè estremità. E poiché tutto è indefinito nella linea astratta, vi notiamo tutto il possibile, come nelle frazioni di un numero, senza preoccuparci delle divisioni effettivamente fatte, che designano questi punti in modo diverso. Ma nelle sostanze attuali reali, il tutto è un risultato o assemblaggio di sostanze semplici, o di una molteplicità di unità reali. Ed è la confusione dell'ideale e dell'attuale che ha scompigliato tutto e prodotto il labirinto riguardo alla composizione del continuo. Coloro che compongono una linea di punti hanno cercato primi elementi in cose ideali o relazioni (*rapports*), diversamente da quanto sarebbe appropriato; e coloro che hanno trovato che relazioni come il numero, e lo spazio (che comprende l'ordine o relazione di cose coesistenti possibili), non possono essere formate da un assemblaggio di punti, si sono sbagliati nel negare, per la maggior parte, i primi elementi

delle realtà sostanziali, come se non avessero unità primitive, o come se non ci fossero sostanze semplici.

- ▶ **G. V. 142 (N. E. 160).** Questa definizione, che il numero è una molteplicità di unità, si applica solo agli interi. La distinzione precisa delle idee, nell'estensione, non dipende dalla grandezza: per riconoscere distintamente la grandezza, si deve ricorrere agli interi, o ad altri numeri conosciuti per mezzo di interi, cosicché è necessario tornare dalla quantità continua a quella discreta, per avere una conoscenza distinta della grandezza.

IX. § 60 *Nel numero, nello spazio e nel tempo, il tutto è anteriore alla parte*

- ▶ **G. I. 416 (D. 64).** Quanto agli indivisibili, quando con essi si intendono semplici estremità di un tempo o di una linea, non possiamo concepire in esse nuove estremità, o parti attuali o potenziali. Così i punti non sono né grandi né piccoli, e non è necessario alcun salto per attraversarli. Il continuo, tuttavia, sebbene abbia tali indivisibili ovunque, non è composto da essi.
- ▶ **G. III. 591.** Per quanto riguarda il confronto tra un istante e l'unità, aggiungo che l'unità è parte di qualsiasi numero maggiore dell'unità, ma un istante non è propriamente una parte del tempo.
- ▶ **G. II. 279.** Le estremità di una linea e le unità di materia non coincidono. Non si possono concepire tre punti continui sulla stessa retta. Ma due sono concepibili: [cioè] l'estremità di una retta e l'estremità di un'altra, da cui si forma un tutto unico. Come, nel tempo, sono i due istanti, l'ultimo della vita e il primo della morte. Un'unità non è toccata da un'altra, ma nel moto c'è una perpetua transcrezione, in questo modo: quando una cosa è in quella condizione per cui, continuando i suoi cambiamenti per un tempo assegnabile, ci dovrebbe essere penetrazione nel momento successivo, ogni punto sarà in un luogo diverso, come richiedono l'evitamento della penetrazione e l'ordine dei cambiamenti.
- ▶ **G. M. VII. 18.** In entrambi gli ordini (di spazio o di tempo) [i punti] sono considerati più vicini o più remoti, a seconda che, per l'ordine di comprensione tra loro, ne siano richiesti più o meno.
- ▶ **G. II. 515.** C'è un'estensione continua ogni volta che si assume che i punti siano disposti in modo tale che non esistano due punti tra i quali non vi sia un punto intermedio.
- ▶ **G. II. 300.** Sono d'accordo con te [Des Bosses] che essere e uno siano termini convertibili; e che l'unità sia l'inizio dei numeri, se si considerano i rapporti (rationes) o la priorità di natura, non se si considera la grandezza, poiché abbiamo frazioni, che sono certamente minori dell'unità, all'infinito. Il continuo è infinitamente divisibile. E ciò appare nella linea retta, dal semplice fatto che la sua parte è simile al tutto. Così quando il tutto può essere diviso, lo può anche la parte, e similmente qualsiasi parte della parte. I punti non sono parti del continuo, ma estremità, e non esiste una parte più piccola di una linea più di quanto esista una frazione più piccola dell'unità.
- ▶ **G. VII. 404 (D. 270).** Quanto all'obiezione [di Clarke] che spazio e tempo siano quantità, o piuttosto cose dotate di quantità, e che situazione e ordine non lo siano: rispondo che anche

l'ordine ha la sua quantità; vi è in esso ciò che precede e ciò che segue; vi è distanza o intervallo. Le cose relative hanno la loro quantità, così come quelle assolute. Ad esempio, i rapporti o le proporzioni in matematica hanno la loro quantità e sono misurati dai logaritmi; eppure sono relazioni. Pertanto, sebbene tempo e spazio consistano in relazioni, hanno comunque la loro quantità.

IX. § 62 *Sintesi dell'argomentazione dal continuo alle monadi*

- ▶ **G. VII. 552.** Per giudicare con la ragione se l'anima sia materiale o immateriale, dobbiamo concepire cosa siano l'anima e la materia. Tutti concordano che la materia ha parti, ed è quindi una molteplicità di molte sostanze, come sarebbe un gregge di pecore. Ma poiché ogni molteplicità presuppone vere unità, è evidente che queste unità non possono essere materia, altrimenti sarebbero a loro volta molteplicità, e non affatto vere e pure unità, come sono infine necessarie per costituire una molteplicità. Così le unità sono propriamente sostanze separate, che non sono divisibili, né di conseguenza periture. Poiché tutto ciò che è divisibile ha parti, che possono essere distinte anche prima della loro separazione. Tuttavia, poiché ci occupiamo di unità di sostanza, ci deve essere forza e percezione in queste unità stesse, altrimenti non ci sarebbe forza o percezione in tutto ciò che è formato da esse.

IX. § 63 *Poiché gli aggregati sono fenomenici, non esiste realmente un numero di monadi*

- ▶ **G. II. 261.** Qualsiasi cosa sia un aggregato di molte, non è una se non per la mente, e non ha altra realtà se non quella presa in prestito, o ciò che appartiene alle cose di cui è composto.

X. § 66 *Gli argomenti di Leibniz contro la realtà dello spazio*

- ▶ **G. V. 100 (N. E. 110).** Le cose che sono uniformi e non contengono varietà non sono mai nient'altro che astrazioni, come il tempo, lo spazio e le altre entità della matematica pura.
- ▶ **G. VII. 363 (D. 243).** Questi signori [Newton e Clarke] sostengono... che lo spazio sia un essere reale assoluto. Ma ciò li coinvolge in grandi difficoltà; poiché un tale essere deve necessariamente essere eterno e infinito. Quindi alcuni hanno creduto che fosse Dio stesso, o uno dei suoi attributi, la sua immensità. Ma poiché lo spazio consiste di parti, non è una cosa che possa appartenere a Dio. Quanto alla mia opinione, ho detto, più di una volta, che ritengo lo spazio qualcosa di meramente relativo, come il tempo... Poiché lo spazio denota, in termini di possibilità, un ordine di cose che esistono contemporaneamente, considerate come esistenti insieme, senza indagare sul loro particolare modo di esistere. E quando molte cose sono viste insieme, si percepisce quell'ordine di cose tra loro... Se lo spazio fosse un essere assoluto, accadrebbe qualcosa per cui sarebbe impossibile che ci fosse una ragione sufficiente. Il che è contro il mio Assioma. E lo provo così. Lo spazio è qualcosa di assolutamente uniforme; e senza le cose poste in esso, un punto dello spazio non differisce in alcun modo

assolutamente da un altro punto dello spazio. Ora da ciò segue (supponendo che lo spazio sia qualcosa in sé, oltre all'ordine dei corpi tra loro), che è impossibile che ci sia una ragione per cui Dio, preservando la stessa situazione dei corpi tra loro, li abbia posti nello spazio in un modo particolare, e non in un altro; perché tutto non sia stato posto in modo del tutto contrario, ad esempio cambiando l'est in ovest. Ma se lo spazio non è altro che quell'ordine o relazione; e non è nulla senza i corpi, ma la possibilità di porli; allora quei due stati, l'uno come è ora, l'altro supposto essere in modo del tutto contrario, non differirebbero affatto l'uno dall'altro. La loro differenza, quindi, si trova solo nella nostra supposizione chimerica della realtà dello spazio in sé. Ma in verità l'uno sarebbe esattamente la stessa cosa dell'altro, essendo assolutamente indistinguibili; e di conseguenza non c'è spazio per indagare una ragione della preferenza dell'uno rispetto all'altro. Il caso è lo stesso per quanto riguarda il tempo... Lo stesso argomento prova che gli istanti, considerati senza le cose, non sono nulla; e che consistono solo nell'ordine successivo delle cose.

- **G. VII. 372 (D. 247).** Supporre due cose indistinguibili, è supporre la stessa cosa sotto due nomi. E quindi supporre che l'universo avrebbe potuto avere inizialmente un'altra posizione di tempo e luogo, rispetto a quella che ha effettivamente avuto; e tuttavia che tutte le parti dell'universo avrebbero dovuto avere la stessa situazione tra loro, come quella che hanno effettivamente avuto; tale supposizione, dico, è una finzione impossibile.

X. § 67 *La teoria della posizione in Leibniz*

- **G. II. 277.** L'ordine essenziale dei singolari, o relazione al tempo e al luogo, deve essere inteso delle loro relazioni con le cose contenute nel tempo e nello spazio, sia vicine che lontane, che devono essere espresse da ogni singolare, così che in esso l'universo potrebbe essere letto, se il lettore fosse infinitamente perspicace.
- **G. V. 115 (N. E. 128).** Tempo e luogo sono solo tipi di ordine.
- **G. II. 347.** La posizione è, senza dubbio, nient'altro che un modo di una cosa, come la priorità o la posteriorità. Un punto matematico stesso non è che un modo, cioè un'estremità. E così quando due corpi sono concepiti come tangenti, in modo che due punti matematici siano uniti, non formano una nuova posizione o un intero, che sarebbe maggiore di ciascuna parte, poiché la congiunzione di due estremità non è più grande di un'estremità, così come due oscurità perfette non sono più scure di una.
- **G. V. 140 (N. E. 157).** Questo vuoto che può essere concepito nel tempo indica, come nello spazio, che il tempo e lo spazio si estendono ai possibili così come agli esistenti.
- **G. V. 142 (N. E. 159).** Se ci fosse un vuoto nello spazio (ad es. se una sfera fosse vuota all'interno) la sua grandezza potrebbe essere determinata; ma se ci fosse un vuoto nel tempo, cioè una durata senza cambiamenti, sarebbe impossibile determinarne la lunghezza. Quindi ne segue che possiamo confutare un uomo che dice che due corpi, tra i quali c'è un vuoto, si toccano... ma non possiamo confutare un uomo che dice che due mondi, di cui uno dopo l'altro, si toccano per quanto riguarda la durata, così che uno inizia necessariamente quando

l'altro si ferma... Se lo spazio fosse solo una linea, e se il corpo fosse immobile, non sarebbe possibile determinare la lunghezza del vuoto tra due corpi.

► **G. VII. 400 (D. 265).** Mostrerò qui come gli uomini giungano a formarsi la nozione di spazio. Considerano che molte cose esistono simultaneamente e osservano in esse un certo ordine di coesistenza, in base al quale la relazione di una cosa con un'altra è più o meno semplice. Questo ordine è la loro situazione o distanza. Quando accade che una di queste cose coesistenti cambi la sua relazione con molte altre, che non mutano le loro relazioni reciproche; e che un'altra cosa, appena giunta, acquisisca la stessa relazione con le altre che aveva la prima; allora diciamo che è subentrata al posto della prima; e questo cambiamento lo chiamiamo moto in quel corpo in cui risiede la causa immediata del cambiamento. E sebbene molte, o anche tutte le cose coesistenti, dovessero cambiare secondo certe note regole di direzione e velocità; si può sempre determinare la relazione di situazione che ogni coesistente acquisisce rispetto a ogni altro coesistente; e persino quella relazione che qualsiasi altro coesistente avrebbe con questo, o che questo avrebbe con qualsiasi altro, se non fosse cambiato o se fosse cambiato diversamente. E supponendo o fingendo che tra quei coesistenti ve ne sia un numero sufficiente che non ha subito mutamenti; allora possiamo dire che quelli che hanno tale relazione con quei coesistenti fissi, come altri avevano con loro prima, hanno ora lo stesso posto che avevano quegli altri. E ciò che comprende tutti questi luoghi è chiamato spazio. Il che mostra che, per avere un'idea di luogo, e di conseguenza di spazio, è sufficiente considerare queste relazioni e le regole dei loro cambiamenti, senza bisogno di immaginare alcuna realtà assoluta al di fuori delle cose la cui situazione consideriamo; e, per dare una sorta di definizione: *luogo* è ciò che diciamo essere lo stesso per A e per B, quando la relazione di coesistenza di B con C, E, F, G, ecc., concorda perfettamente con la relazione di coesistenza che A aveva con gli stessi C, E, F, G, ecc., supponendo che non vi sia stata causa di cambiamento in C, E, F, G, ecc. Si potrebbe anche dire, senza entrare in ulteriori particolari, che *luogo* è ciò che è lo stesso in momenti diversi per cose esistenti diverse, quando le loro relazioni di coesistenza con certi altri esistenti, che si suppone rimangano fissi da uno di quei momenti all'altro, concordano interamente. E esistenti fissi sono quelli in cui non vi è stata causa di alcun cambiamento nell'ordine della loro coesistenza con altri; o (che è la stessa cosa) in cui non vi è stato moto. Infine *spazio* è ciò che risulta dai luoghi presi insieme. E qui può non essere inopportuno considerare la differenza tra luogo e la relazione di situazione, che è nel corpo che occupa il luogo. Poiché il *luogo* di A e B è il *medesimo*; mentre la relazione di A con corpi fissi non è precisamente e individualmente la stessa della relazione che B (che subentra al suo posto) avrà con gli stessi corpi fissi; ma queste relazioni concordano soltanto. Poiché due soggetti diversi, come A e B, non possono avere precisamente la stessa affezione individuale; essendo impossibile che lo stesso accidente individuale sia in due soggetti, o passi da un soggetto all'altro. Ma la mente, non contenta di una concordanza, cerca un'identità, qualcosa che sia veramente lo stesso; e lo concepisce come estrinseco a questi soggetti: e questo è ciò che qui chiamiamo luogo e spazio. Ma questo può essere solo una cosa ideale; contenente un certo ordine, in cui la mente concepisce l'applicazione delle relazioni.

- ▶ **G. II. 271.** A meno che non mi sbagli, l'ordine dei singolari è essenziale a particolari parti di spazio e tempo, e da questi [i singolari] gli universali sono astratti dalla mente.

X. § 68 *La relazione delle monadi con lo spazio: una difficoltà fondamentale del monadismo*

- ▶ **G. II. 305.** Non c'è parte di materia che non contenga monadi.
- ▶ **G. II. 112 (1687).** Il nostro corpo deve essere influenzato in qualche modo dai cambiamenti di tutti gli altri. Ora a tutti i moti del nostro corpo corrispondono certe percezioni o pensieri più o meno confusi della nostra anima; quindi l'anima avrà anche qualche pensiero di tutti i moti dell'universo.
- ▶ **G. II. 438.** Tra l'apparire dei corpi a noi e il loro apparire a Dio, c'è lo stesso tipo di differenza che tra una scenografia e una icnografia. Poiché le scenografie sono diverse secondo la posizione dello spettatore, mentre l'icnografia, o rappresentazione geometrica, è unica.
- ▶ **G. VI. 608 (D. 218; L. 220).** Se le sostanze semplici non differissero nelle loro qualità, non ci sarebbe modo di percepire alcun cambiamento nelle cose... Assumendo il pieno (plenum), ogni luogo riceverebbe, in qualsiasi moto, solo l'equivalente di ciò che aveva avuto, e uno stato di cose sarebbe indistinguibile da un altro.
- ▶ **G. V. 24 (N. E. 25).** La minima impressione raggiunge ogni corpo, e di conseguenza raggiunge quello i cui movimenti corrispondono alle azioni dell'anima.

X. § 69 *Le prime opinioni di Leibniz su questo argomento*

- ▶ **G. I. 52 (1671).** Le mie prove [d'immortalità, e della natura di Dio e della mente] si basano sulla difficile dottrina del punto, dell'istante, degli indivisibili e della conazione; poiché come le azioni del corpo consistono nel moto, così le azioni della mente consistono nella conazione, o, per così dire, il minimo o punto del moto; mentre la mente stessa propriamente consiste solo in un punto dello spazio, mentre un corpo occupa un luogo. Ciò che provo chiaramente—parlandone solo in modo popolare—dal fatto che la mente deve essere nel luogo di convergenza di tutti i moti che ci sono impressi dagli oggetti sensibili; poiché se devo concludere che un corpo presentatomi è oro, percepisco insieme la sua lucentezza, il suono e il peso, e da ciò concludo che è oro; così la mente deve essere in una posizione dove convergono tutte queste linee di vista, udito e tatto, e di conseguenza in un punto. Se diamo alla mente un luogo maggiore di un punto, è già un corpo, e ha parti esterne l'una all'altra; non è quindi intimamente presente a se stessa, e di conseguenza non può riflettere su tutte le sue parti e azioni... Ma assumendo che la mente consista effettivamente in un punto, è indivisibile e indistruttibile... Quasi penso che ogni corpo (Leib), sia di uomini, animali, vegetali o minerali, abbia un nucleo della sua sostanza, che si distingue dal caput mortuum...
- ▶ **G. I. 54.** Se ora questo nucleo di sostanza, consistente in un punto fisico (lo strumento prossimo, e per così dire il veicolo dell'anima, che è costituita in un punto matematico),

rimane sempre, importa poco se tutta la materia grossolana... è lasciata in eccesso.

X. § 70 *Le sue opinioni intermedie*

- ▶ **G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695).** Solo gli atomi di sostanza, cioè unità reali assolutamente prive di parti, sono le fonti delle azioni, e i principi primi assoluti della composizione delle cose, e, per così dire, gli elementi ultimi nell'analisi delle cose sostanziali. Potrebbero essere chiamati punti metafisici; hanno qualcosa della natura della vita e hanno una sorta di percezione, e i punti matematici sono i loro punti di vista per esprimere l'universo. Ma quando le sostanze corporee sono contratte, tutti i loro organi insieme formano per noi un solo punto fisico. Così i punti fisici sono solo apparentemente indivisibili. I punti matematici sono esatti, ma sono solo modalità. Solo i punti metafisici o sostanziali (costituiti da forme o anime) sono esatti e reali.
- ▶ **G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695).** La massa organizzata, in cui è il punto di vista dell'anima, è espressa più da vicino dall'anima stessa.
- ▶ **G. IV. 512 (D. 122) (1698).** Niente impedisce che le anime, o almeno cose analoghe alle anime, siano ovunque, sebbene le anime dominanti, e quindi intelligenti, come quelle degli uomini, non possano essere ovunque.

X. § 71 *Le sue opinioni successive*

- ▶ **G. IV. 574 (ca. 1700).** Sembra che sia più esatto dire che gli spiriti sono dove operano immediatamente piuttosto che dire... che non sono da nessuna parte.
- ▶ **G. II. 450 (1712).** La spiegazione di tutti i fenomeni solo mediante le percezioni reciprocamente concordi delle monadi, tralasciando la sostanza corporea, ritengo sia utile per l'ispezione fondamentale delle cose. E in questa maniera di esposizione, lo spazio diventa l'ordine dei fenomeni coesistenti, come il tempo di quelli successivi; e non c'è distanza o vicinanza spaziale o assoluta delle monadi: dire che sono ammurate in un punto, o disseminate nello spazio, è fare uso di certe finzioni della nostra anima, poiché ci diletiamo nell'immaginare cose che possono solo essere concepite. In questo modo di vedere le cose, non c'è estensione o composizione del continuo, e tutte le difficoltà sui punti svaniscono.
- ▶ **G. V. 205 (N. E. 230) (1704).** Le scuole hanno tre tipi di ubi, o modi di esistere da qualche parte. Il primo è chiamato circoscrittivo, che attribuiamo ai corpi che sono nello spazio, che vi sono puntualmente, così che sono misurati in quanto si possono assegnare punti alla cosa situata corrispondenti ai punti dello spazio. Il secondo è definitivo, dove possiamo definire, cioè determinare, che la cosa situata è in un certo spazio, senza poter assegnare punti precisi o luoghi propri esclusivamente a ciò che è lì. È così che la gente giudica che l'anima sia nel corpo, non credendo possibile assegnare un punto esatto dove sia l'anima, o qualcosa dell'anima, senza che sia anche in qualche altro punto... Il terzo tipo di ubi è riempitivo, che è attribuito a Dio, che riempie l'intero universo in modo ancor più eminente di quanto gli spiriti siano nei corpi, poiché opera immediatamente su tutte le creature producendole

continuamente, mentre gli spiriti finiti non possono esercitare alcuna influenza o operazione immediata. Non so se questa dottrina delle scuole meriti di essere derisa, come sembra si tenti di fare. Tuttavia possiamo sempre attribuire una sorta di moto alle anime, almeno in relazione ai corpi con cui sono unite, o in relazione al loro modo di percezione.

- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714).** Ci sono sostanze semplici ovunque, separate tra loro, di fatto (effectivement), dalle loro stesse azioni, che cambiano continuamente le loro relazioni.
- ▶ **G. III. 623 (1714).** Non dobbiamo concepire l'estensione come uno spazio reale continuo, cosparsa di punti. Queste sono finzioni adatte a soddisfare l'immaginazione, ma in cui la ragione non trova ciò che richiede. Né dobbiamo concepire che le Monadi, come punti in uno spazio reale, si muovano, spingano o si tocchino; è sufficiente che i fenomeni lo facciano sembrare, e questa apparenza partecipa della verità nella misura in cui questi fenomeni sono fondati, cioè concordano tra loro.
- ▶ **G. II. 339 (1707).** Una sostanza semplice, sebbene non abbia estensione in sé, ha tuttavia posizione, che è il fondamento dell'estensione, poiché l'estensione è la ripetizione continua simultanea della posizione.
- ▶ **G. II. 370 (1709).** Non ritengo opportuno considerare le anime come in punti. Qualcuno potrebbe forse dire che sono in un luogo solo per operazione... o piuttosto... che sono in un luogo per corrispondenza, e sono così nell'intero corpo organico che animano. Nel contempo non nego una certa reale unione metafisica tra l'anima e il corpo organico... secondo cui si potrebbe dire che l'anima è realmente nel corpo.
- ▶ **G. II. 378 (1709).** Sebbene i luoghi delle monadi siano designati da modificazioni o terminazioni di parti dello spazio, tuttavia le monadi stesse non sono modificazioni di una cosa continua. La massa e la sua diffusione risultano dalle monadi, ma non lo spazio. Poiché lo spazio... è un certo ordine, che abbraccia non solo le cose attuali ma anche quelle possibili.
- ▶ **G. II. 436 (1712).** Non dovremmo dire delle monadi, non più che di punti e anime, che sono parti di corpi, che si toccano reciprocamente, o che compongono corpi.
- ▶ **G. II. 438 (1712).** Dio vede non solo singole monadi e le modificazioni di ogni monade, ma anche le loro relazioni, e in ciò consiste la realtà delle relazioni e delle verità.
- ▶ **G. II. 444 (1712).** Le monadi in sé non hanno neppure alcuna situazione relativa – cioè nessuna reale – che si estenda oltre l'ordine dei fenomeni.
- ▶ **G. II. 253 (1703).** Le monadi, benché non estese, hanno tuttavia qualcosa della natura della posizione nell'estensione, cioè hanno una certa relazione ordinata di coesistenza con altre cose, attraverso la macchina che dominano (cui praesunt). E non credo che esistano sostanze finite separate da ogni corpo, né di conseguenza prive di posizione o ordine rispetto alle altre cose che coesistono nell'universo. Le cose estese implicano in sé molte cose dotate di posizione, ma le cose semplici, benché prive di estensione, devono comunque avere una posizione nell'estensione, sebbene sia impossibile designarla puntualmente come nei fenomeni incompleti.

- ▶ G. II. 277 (1704–5). Le mie unità o sostanze semplici non sono diffuse, ... né costituiscono un tutto omogeneo, poiché l'omogeneità della materia è ottenuta solo per astrazione mentale, quando consideriamo solo cose passive e quindi incomplete.

X. § 72 *Tempo e cambiamento*

- ▶ G. VII. 373 (D. 249). È una finzione analoga, cioè impossibile, immaginare che Dio avrebbe potuto creare il mondo qualche milione di anni prima. Coloro che accettano finzioni di questo tipo non saranno in grado di replicare a chi argomenterebbe per l'eternità del mondo. Poiché Dio non fa nulla senza una ragione, e poiché non è assegnabile alcuna ragione per cui non avrebbe dovuto creare il mondo prima, ne seguirà o che non ha creato nulla, o che ha prodotto il mondo prima di ogni tempo assegnabile, cioè che il mondo è eterno. Ma quando si dimostra che l'inizio, qualunque esso sia (*quel qu'il soit*), è sempre la stessa cosa, cessa la domanda sul perché non sia stato altrimenti.
- ▶ G. VII. 402 (D. 268). Non si può dire che una certa *durata* sia eterna; ma che le cose che continuano sempre sono eterne, guadagnando sempre nuova estensione. Tutto ciò che esiste del tempo e della durata, essendo successivo, perisce continuamente; e come può una cosa esistere eternamente se (a dirla esattamente) non esiste mai affatto? Poiché come può esistere una cosa di cui nessuna parte esiste mai? Nulla del tempo esiste mai, se non istanti; e un istante non è neppure esso stesso una parte del tempo.
- ▶ G. VII. 408 (D. 274). Dall'estensione alla durata, *non vale la conseguenza*. Sebbene l'estensione della materia fosse illimitata, non seguirebbe che la sua durata sarebbe anch'essa illimitata; anzi, *a parte ante*, non seguirebbe che non avesse un inizio. Se è nella natura delle cose nel loro insieme crescere uniformemente in perfezione, l'universo delle creature deve aver avuto un inizio. ... Inoltre, il fatto che il mondo abbia un inizio non deroga all'infinità della sua durata *a parte post*; ma limiti dell'universo derogherebbero all'infinità della sua estensione.
- ▶ G. III. 581. Quanto alla successione, dove lei [Bourguet] sembra giudicare, signore, che si debba concepire un primo istante fondamentale, come l'unità è il fondamento dei numeri, e come il punto è anche il fondamento dell'estensione: a ciò potrei rispondere che l'istante è anche il fondamento del tempo, ma poiché non c'è un punto nella natura che sia fondamentale rispetto a tutti gli altri punti, e per così dire la sede di Dio, non vedo che sia necessario concepire un istante principale. Ammetto, tuttavia, che vi è questa differenza tra istanti e punti: un punto dell'universo non ha il vantaggio della priorità di natura su un altro, mentre l'istante precedente ha, sull'istante successivo, il vantaggio della priorità non solo di tempo, ma anche di natura. Ma non è necessario per questo che ci debba essere un primo istante. C'è una differenza, in questo, tra l'analisi delle cose necessarie e quella delle cose contingenti... Così l'analogia dai numeri agli istanti non regge qui. È vero che la nozione di numeri è risolvibile infine nella nozione di unità, che non è più risolvibile, e può essere considerata come il numero primitivo. Ma non ne segue che le nozioni dei vari istanti siano risolvibili infine in un istante primitivo. Tuttavia, non oso negare che ci sia stato un primo istante. Si possono formare due ipotesi: o che la natura sia sempre ugualmente perfetta, o che cresca

sempre in perfezione... [Nel primo caso] è più probabile che non ci sia un inizio. [Nel secondo caso] ... la questione potrebbe ancora essere spiegata in due modi, cioè mediante le ordinate di un'iperbole o quelle di un triangolo. Secondo l'ipotesi dell'iperbole, non ci sarebbe un inizio... ma secondo l'ipotesi del triangolo, ci sarebbe stato un inizio. ... Non vedo modo di mostrare dimostrativamente con la pura ragione quale dovrebbe essere scelto.

- ▶ **G. II. 183.** Il tempo non è né più né meno un ente di ragione dello spazio. Coesistere e pre- o post-esistere sono qualcosa di reale; non lo sarebbero, ammetto, secondo la visione ordinaria della materia e della sostanza.

X. § 74 *Leibniz sostenne confusamente una controparte oggettiva di spazio e tempo*

- ▶ **G. VII. 329.** Ogni entelechia primitiva deve avere percezione. Poiché ogni prima entelechia ha una variazione interna, secondo la quale anche le sue azioni esterne variano. Ma la percezione non è altro che quella stessa rappresentazione dell'esterno mediante variazione interna. Poiché, dunque, le entelechie primitive sono disperse ovunque nella materia – il che può essere facilmente dimostrato dal fatto che i principi del moto sono dispersi nella materia – la conseguenza è che anche le anime sono disperse ovunque nella materia.
- ▶ **G. VI. 405.** Non appena ammettiamo che Dio esiste, dobbiamo ammettere che esiste necessariamente. Ora, questo privilegio non appartiene alle tre cose di cui abbiamo parlato [moto, materia e spazio].
- ▶ **G. VII. 375 (D. 251).** Dio percepisce le cose in se stesso. Lo spazio è il luogo delle cose, e non il luogo delle idee di Dio.

XI. § 75 *Percezione*

- ▶ **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** Le percezioni nella Monade sono prodotte l'una dall'altra secondo le leggi degli appetiti o delle cause finali del bene e del male, che consistono in percezioni osservabili, regolari o irregolari.
- ▶ **G. I. 383 (1686).** Non è necessario che ciò che concepiamo delle cose fuori di noi sia perfettamente simile ad esse, ma che le esprima, come un'ellisse esprime un cerchio visto obliquamente, così che a ogni punto del cerchio corrisponda un punto dell'ellisse, e viceversa, secondo una certa legge di relazione. Perché... ogni sostanza individuale esprime l'universo a suo modo, proprio come la stessa città è espressa diversamente secondo diversi punti di vista.
- ▶ **G. V. 101 (N. E. III).** Uno stato senza pensiero nell'anima, e un riposo assoluto nel corpo, mi sembrano ugualmente contrari alla natura, e senza esempio nel mondo. Una sostanza che è una volta in azione lo sarà sempre, poiché tutte le impressioni permangono, e sono solo mescolate con altre nuove.
- ▶ **G. VI. 576 (D. 187).** Quando il signor Locke dichiara di non comprendere come la varietà delle idee sia compatibile con la semplicità di Dio, mi sembra che non dovrebbe trarne un'obiezione

contro Padre Malebranche; poiché non esiste sistema che possa rendere intelligibile una cosa del genere.

- ▶ **G. VI. 577 (D. 188).** Il signor Locke chiede se una sostanza indivisibile e inestesa possa avere allo stesso tempo modificazioni che sono diverse e si riferiscono persino a oggetti inconsistenti. Rispondo che può. Ciò che è inconsistente nello stesso oggetto non è inconsistente nella rappresentazione di oggetti diversi, che sono concepiti allo stesso tempo. Per questo non è necessario che ci siano parti diverse nell'anima, così come non è necessario che ci siano parti diverse nel punto, sebbene angoli diversi vi si incontrino.
- ▶ **G. VI. 608 (D. 219; L. 222).** Ammettiamo come riconosciuto che ogni essere creato, e conseguentemente la Monade creata, è soggetto al cambiamento, e inoltre che questo cambiamento è continuo in ciascuno. Segue da quanto appena detto che i cambiamenti naturali delle Monadi provengono da un principio interno, poiché una causa esterna non può avere influenza sul loro essere interiore. Ma oltre al principio del cambiamento, ci deve essere una particolare serie di cambiamenti [un détail de ce qui change], che costituisce, per così dire, la natura specifica e la varietà delle sostanze semplici. Questa particolare serie di cambiamenti deve implicare una molteplicità nell'unità, o in ciò che è semplice. Infatti, poiché ogni cambiamento naturale avviene gradualmente, qualcosa cambia e qualcosa rimane immutato; e conseguentemente una sostanza semplice deve essere affetta e relazionata in molti modi, benché non abbia parti.
- ▶ **G. VI. 609 (D. 220; L. 226).** Abbiamo in noi stessi esperienza di una molteplicità in una sostanza semplice, quando troviamo che il minimo pensiero di cui siamo coscienti implica varietà nel suo oggetto. Pertanto tutti coloro che ammettono che l'anima sia una sostanza semplice dovrebbero ammettere questa molteplicità nella Monade.
- ▶ **G. VI. 327.** È vero che la stessa cosa può essere rappresentata diversamente; ma deve sempre esserci una relazione esatta tra la rappresentazione e la cosa, e conseguentemente tra diverse rappresentazioni della stessa cosa.
- ▶ **G. VII. 410 (D. 275).** L'autore [Clarke] parla come se non comprendesse come, secondo la mia opinione, l'anima sia un principio rappresentativo. Il che equivale a dire che non ha mai sentito parlare della mia armonia prestabilita. Non acconsento alle nozioni volgari, secondo cui le immagini delle cose sono trasmesse dagli organi di senso all'anima. Infatti, non è concepibile attraverso quale passaggio, o con quali mezzi di trasporto, queste immagini possano essere portate dall'organo all'anima. Questa nozione volgare in filosofia non è intelligibile, come i nuovi Cartesiani hanno sufficientemente mostrato. Non si può spiegare come la sostanza immateriale sia affetta dalla materia: e per mantenere una nozione intelligibile al riguardo, si ricorre alla nozione chimerica scolastica di non so quali inesplicabili species intentionales, che passano dagli organi all'anima. Quei Cartesiani videro la difficoltà, ma non poterono spiegarla... Ma penso di aver dato la vera soluzione a quell'enigma.
- ▶ **G. II. 71 (1686).** È nella natura dell'anima esprimere ciò che accade nei corpi, essendo stata originariamente creata in modo che la serie dei suoi pensieri concordi con la serie dei

movimenti.

- ▶ **G. II. 74 (1686).** La natura di ogni sostanza implica un'espressione generale dell'intero universo, e la natura dell'anima implica più particolarmente un'espressione più distinta di ciò che sta accadendo ora in relazione al suo corpo.
- ▶ **G. III. 575.** La percezione è, per me, la rappresentazione di una molteplicità in ciò che è semplice; e l'appetizione è la tendenza da una percezione all'altra: ora queste due cose sono in tutte le Monadi, altrimenti una monade non avrebbe relazione con altre cose. Non so, Signore, come lei [Bourguet] possa derivare alcuno Spinozismo da ciò; questo è trarre conclusioni piuttosto affrettate. Al contrario, è proprio per mezzo di queste monadi che lo Spinozismo è distrutto, poiché ci sono tante vere sostanze, e, per così dire, specchi viventi dell'universo sempre sussistenti, o universi concentrati, quante sono le Monadi, mentre secondo Spinoza c'è una sola sostanza. Egli avrebbe ragione, se non ci fossero monadi; allora tutto, eccetto Dio, sarebbe passeggero, e sprofonderebbe in meri accidenti e modificazioni, poiché non ci sarebbe nelle cose la base delle sostanze, che consiste nell'esistenza delle monadi.
- ▶ **F. de C. 62 (D. 182).** [Spinoza] sbaglia nel pensare che l'affermazione o la negazione sia volontà, poiché la volontà implica anche la ragione del bene.
- ▶ **G. II. 256.** Riconosco monadi che sono attive per sé, e in esse non si può concepire nulla se non la percezione, che a sua volta implica azione.

XI. § 77 *La percezione non è dovuta all'azione del percepito sul percipiente*

- ▶ **G. IV. 495 (D. 86).** Mi guardo bene dall'ammettere che l'anima non conosca i corpi, sebbene questa conoscenza sorga senza influenza dell'uno sull'altro.
- ▶ **G. IV. 484 (D. 77; L. 313).** Dio in principio creò l'anima, o qualsiasi altra unità reale, in modo che tutto deve sorgere in essa dalla sua propria natura interiore, con una perfetta spontaneità per quanto riguarda se stessa, e tuttavia con una perfetta conformità alle cose al di fuori di essa. ... E di conseguenza, poiché ciascuna di queste sostanze rappresenta accuratamente l'intero universo a suo modo e da un certo punto di vista, e le percezioni o espressioni delle cose esterne entrano nell'anima al loro tempo appropriato, in virtù delle sue proprie leggi, come in un mondo a sé, e come se non esistesse nulla se non Dio e l'anima, ... ci sarà un accordo perfetto tra tutte queste sostanze, che avrà lo stesso risultato come se avessero comunicazione tra loro mediante una trasmissione di specie o qualità, come suppone la massa dei filosofi ordinari.
- ▶ **G. VI. 607 (D. 218; L. 219).** Non c'è modo di spiegare come una Monade possa essere alterata nella qualità o cambiata internamente da qualsiasi altra cosa creata; poiché è impossibile cambiare il luogo di qualsiasi cosa in essa o concepire in essa alcun moto interno che potrebbe essere prodotto, diretto, aumentato o diminuito in essa, sebbene tutto ciò sia possibile nel caso dei composti, in cui ci sono cambiamenti tra le parti. Le monadi non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire. Gli accidenti non possono separarsi dalle

sostanze né andare al di fuori di esse, come facevano le "specie sensibili" dei Scolastici. Così né sostanza né accidente possono entrare in una monade dall'esterno.

- ▶ **G. II. 12 (1686).** Ogni sostanza singolare esprime l'intero universo a suo modo, e nella sua nozione sono compresi tutti i suoi eventi con tutte le loro circostanze, e l'intera serie di cose esterne.
- ▶ **G. II. 503.** Non credo che sia possibile un sistema in cui le Monadi agiscano l'una sull'altra, perché non sembra esserci alcun modo possibile di spiegare tale azione. Aggiungo che un'influenza è anche superflua, poiché perché una monade dovrebbe dare a un'altra monade ciò che già possiede? Poiché questa è la natura stessa della sostanza, che il suo presente debba essere gravido del futuro, e che tutte le cose possano essere comprese per mezzo di una, a meno che Dio non intervenga miracolosamente.
- ▶ **G. II. 119.** Solo le sostanze indivisibili e i loro diversi stati sono assolutamente reali.

XI. § 79 *L'armonia prestabilita*

- ▶ **G. I. 382 (1686).** Credo che ogni sostanza individuale esprima l'intero universo a suo modo, e che il suo stato successivo sia una conseguenza (sebbene spesso libera) del suo stato precedente, come se non ci fosse nulla al mondo se non Dio e essa; ma poiché tutte le sostanze sono una continua produzione dell'Essere sovrano, ed esprimono lo stesso universo o gli stessi fenomeni, concordano esattamente tra loro.
- ▶ **G. VII. 311.** Ogni sostanza ha qualcosa dell'infinito, in quanto coinvolge la sua causa, cioè Dio, cioè ha qualche traccia di onniscienza e onnipotenza; poiché nella nozione perfetta di ogni sostanza individuale sono contenuti tutti i suoi predicati, sia necessari che contingenti, passati, presenti e futuri; anzi, ogni sostanza esprime l'intero universo secondo la sua situazione e aspetto, per quanto le altre cose sono riferite ad essa; e quindi è necessario che alcune delle nostre percezioni, anche se chiare, siano confuse, poiché coinvolgono cose che sono infinite, come le nostre percezioni di colore, calore, ecc.
- ▶ **G. II. 68 (1686).** L'ipotesi della concomitanza è una conseguenza della nozione che ho della sostanza. Infatti secondo me la nozione individuale di una sostanza coinvolge tutto ciò che le accadrà mai.
- ▶ **G. II. 136 (D. 38).** Ogni sostanza esprime l'intero universo, ma alcune più distintamente di altre, specialmente ciascuna per quanto riguarda certe cose, e secondo il suo punto di vista. L'unione dell'anima e del corpo, e persino l'operazione di una sostanza su un'altra, consiste solo in questo perfetto accordo reciproco, stabilito appositamente dall'ordine della prima creazione, in virtù del quale ogni sostanza, seguendo le sue proprie leggi, si accorda con ciò che le altre richiedono, e così le operazioni dell'una seguono o accompagnano l'operazione o il cambiamento dell'altra.
- ▶ **G. II. 226.** Certamente, a mio parere, non c'è nulla nell'universo delle creature che non abbia bisogno, per il suo concetto perfetto, del concetto di ogni altra cosa nell'universo delle cose,

poiché ogni cosa influenza ogni altra cosa, così che se fosse tolta o supposta diversa, tutte le cose nel mondo sarebbero state diverse da quelle che sono ora.

- ▶ **G. III. 143.** È vero che c'è un miracolo nel mio sistema dell'armonia prestabilita, e che Dio vi entra straordinariamente, ma è solo all'inizio delle cose, dopo di che tutto procede per la sua strada nei fenomeni della natura, secondo le leggi delle anime e dei corpi.
- ▶ **G. III. 144.** Mi sembra di poter affermare che la mia ipotesi (riguardo l'Armonia prestabilita) non sia gratuita, poiché credo di aver dimostrato che esistono solo tre ipotesi possibili [l'fluxus physicus, l'occasionalismo e l'armonia prestabilita], e che solo la mia sia insieme intelligibile e naturale; ma può addirittura essere provata a priori.

XII. § 83 *Le tre classi di monadi*

- ▶ **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** È opportuno distinguere tra percezione, che è lo stato interno della Monade che rappresenta le cose esterne, e appercezione, che è la coscienza o la conoscenza riflessiva di questo stato interno, e che non è concessa a tutte le anime, né alla stessa anima in ogni momento. È per mancanza di questa distinzione che i Cartesiani hanno commesso l'errore di ignorare le percezioni di cui non siamo coscienti... Il ragionamento genuino dipende da verità necessarie o eterne, come quelle della logica, del numero, della geometria, che producono una connessione indubitabile di idee e inferenze infallibili. Gli animali in cui queste inferenze non appaiono sono detti bruti; ma quelli che conoscono queste verità necessarie sono propriamente quelli chiamati animali razionali, e le loro anime sono dette spiriti [esprits]. Queste anime hanno il potere di compiere atti di riflessione e di considerare ciò che è chiamato l'io, la sostanza, l'anima, lo spirito, in una parola, cose e verità immateriali.
- ▶ **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** Per quanto riguarda l'anima razionale o spirito, c'è in essa qualcosa di più che nelle monadi o persino nelle semplici anime. Non è solo uno specchio dell'universo degli esseri creati, ma anche un'immagine della Divinità... È per questa ragione che tutti gli spiriti, sia di uomini che di geni, entrando in virtù della ragione e delle verità eterne in una sorta di comunione con Dio, sono membri della Città di Dio, cioè dello Stato più perfetto, formato e governato dal più grande e migliore dei Monarchi.
- ▶ **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** Se dobbiamo dare il nome di Anima a tutto ciò che ha percezioni e appetiti nel senso generale che ho appena spiegato, allora tutte le sostanze semplici o Monadi create potrebbero essere chiamate anime; ma poiché il sentire è qualcosa di più di una semplice percezione, ritengo giusto che il nome generale di Monadi o Entelechie sia sufficiente per le sostanze semplici che hanno solo percezione, e che il nome di Anime sia dato solo a quelle in cui la percezione è più distinta e accompagnata da memoria.
- ▶ **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** Non dobbiamo confondere o mescolare indifferentemente, con altre forme o anime, gli Spiriti o l'anima razionale, che sono di un ordine superiore e hanno un'incomparabile maggiore perfezione di queste forme sepolte nella materia—che secondo me si trovano ovunque—essendo come piccoli dèi in confronto a queste, essendo fatte a immagine di Dio e avendo in loro un raggio della Luce Divina. Per questa ragione, Dio governa

gli spiriti come un principe governa i suoi sudditi, e anzi come un padre si prende cura dei suoi figli; mentre, d'altra parte, tratta le altre sostanze come un ingegnere lavora con le sue macchine. Così gli spiriti hanno leggi speciali, che li pongono al di sopra delle rivoluzioni della materia attraverso l'ordine stesso che Dio vi ha posto; e si può dire che tutto il resto sia fatto solo per loro, queste stesse rivoluzioni essendo disposte per la felicità dei buoni e la punizione dei malvagi.

- ▶ **G. V. 218 (N. E. 245).** La coscienza o il sentimento dell'Io prova un'identità morale o personale. Ed è per mezzo di questo che distinguo l'incessabilità dell'anima di un bruto dall'immortalità dell'anima dell'uomo: entrambe preservano un'identità fisica e reale, ma per l'uomo, è conforme alle regole della Provvidenza Divina che l'anima conservi anche un'identità morale apparente a noi stessi, così da costituire la stessa persona, capace conseguentemente di sentire castighi e ricompense.
- ▶ **G. V. 219 (N. E. 247).** Per quanto riguarda il Sé, sarà bene distinguergli dall'apparenza del Sé e dalla coscienza. Il Sé costituisce l'identità reale e fisica, e l'apparenza del Sé, accompagnata dalla verità, vi aggiunge l'identità personale.
- ▶ **G. III. 622.** [Tutte le monadi] hanno percezione... e appetito..., che è chiamato passione negli animali, e volontà dove la percezione è un intelletto.
- ▶ **G. V. 284 (N. E. 331).** È essenziale alle sostanze agire, alle sostanze create soffrire, agli spiriti pensare, ai corpi avere estensione e movimento. Cioè, ci sono generi o specie a cui un individuo non può (almeno naturalmente) cessare di appartenere, quando ne ha fatto parte una volta.
- ▶ **G. V. 290 (N. E. 338).** [Nell'uomo] la ragione è un attributo fisso, appartenente a ogni individuo, e mai perduto, sebbene non possiamo sempre percepirla.
- ▶ **G. VII. 529 (D. 190).** Mi chiedi poi la mia definizione di anima. Rispondo che anima può essere impiegata in senso ampio e in senso stretto. In senso lato, anima sarà la stessa cosa del principio vitale o della vita, cioè il principio dell'azione interna esistente nella cosa semplice o monade, a cui corrisponde l'azione esterna. E questa corrispondenza di interno ed esterno, o rappresentazione dell'esterno nell'interno, del composto nel semplice, della molteplicità nell'unità, costituisce realmente la percezione. Ma in questo senso l'anima è attribuita non solo agli animali, ma anche a tutti gli altri esseri percipienti. In senso stretto, anima è impiegata come una specie più nobile di vita, o vita senziente, dove c'è non solo la facoltà di percepire, ma in aggiunta quella di sentire, in quanto, infatti, alla percezione si aggiungono attenzione e memoria. Così come, a sua volta, la mente è una specie più nobile di anima, cioè la mente è anima razionale, dove al sentire si aggiunge la ragione, o il ragionamento dall'universalità delle verità. Come, quindi, la mente è anima razionale, così l'anima è vita senziente, e la vita è principio percipiente.

XII. § 84 Attività e passività

- ▶ **G. IV. 486 (D. 79; L. 317).** I modi consueti di esprimersi possono ancora essere ben preservati [nel mio sistema]. Poiché possiamo dire che la sostanza la cui disposizione spiega un cambiamento in modo intelligibile (così che possiamo ritenere che sia questa sostanza a cui le altre sono state adattate su questo punto fin dall'inizio, secondo l'ordine dei decreti di Dio) è la sostanza che, riguardo a questo cambiamento, dovremmo concepire come agente sulle altre.
- ▶ **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** Un creato si dice agire esteriormente nella misura in cui ha perfezione, e soffrire in relazione a un altro nella misura in cui è imperfetto. Così l'azione è attribuita a una Monade nella misura in cui ha percezioni distinte, e la passione nella misura in cui le sue percezioni sono confuse. E una cosa creata è più perfetta di un'altra in questo, che nella più perfetta si trova ciò che serve a spiegare a priori ciò che avviene nell'altra, ed è per questo motivo che la prima si dice agire sulla seconda. Ma nelle sostanze semplici l'influenza di una Monade su un'altra è solo ideale, e può avere il suo effetto solo attraverso la mediazione di Dio, nella misura in cui nelle idee di Dio una Monade giustamente pretende che Dio, nel regolare le altre fin dall'inizio delle cose, debba aver riguardo per essa... Ed è così che, tra i creati, attività e passività sono reciproche. Poiché Dio, confrontando due sostanze semplici, trova in ciascuna ragioni che lo obbligano ad adattare l'altra a essa, e di conseguenza ciò che è attivo sotto certi aspetti è passivo da un altro punto di vista; attivo in quanto ciò che conosciamo distintamente in esso serve a dare una ragione per ciò che avviene in un altro, e passivo in quanto la ragione per ciò che avviene in esso si trova in ciò che è distintamente conosciuto in un altro.
- ▶ **G. IV. 441 (1686).** Quando avviene un cambiamento per cui diverse sostanze sono coinvolte (come infatti ogni cambiamento le coinvolge tutte), credo possiamo dire che quella che perciò passa immediatamente a un grado maggiore di perfezione o a un'espressione più perfetta, esercita il suo potere e agisce, e quella che passa a un grado minore manifesta la sua debolezza e soffre. Inoltre ritengo che ogni azione di una sostanza che ha percezione implichia una certa gioia, e ogni passione un certo dolore.
- ▶ **G. II. 13 (1686).** L'azione di una sostanza finita su un'altra consiste solo nell'aumento del grado della sua espressione unito alla diminuzione di quella dell'altra, poiché Dio le ha formate in anticipo in modo che concordino tra loro.
- ▶ **G. V. 201 (N. E. 224).** Non so se si possa dire che lo stesso essere sia chiamato azione nell'agente e passione nel paziente, e sia così in due soggetti contemporaneamente, come una relazione, o se non sia meglio dire che sono due esseri, uno nell'agente, l'altro nel paziente.

XII. § 86 *Materia prima come elemento in ogni monade*

- ▶ **G. VII. 322 (N. E. 720).** Le sostanze hanno materia metafisica o potenza passiva nella misura in cui esprimono qualcosa confusamente, potenza attiva nella misura in cui esprimono qualcosa distintamente.
- ▶ **G. III. 636.** Poiché le Monadi (eccetto quella primitiva) sono soggette a passioni, non sono forze pure; sono il fondamento non solo delle azioni, ma anche delle resistenze o passività, e le

loro passioni consistono in percezioni confuse. È questo che implica la materia o l'infinito in numero.

- ▶ **G. II. 306. *Materia prima* ...** [è] la potenza passiva primitiva, o principio di resistenza, che non consiste nell'estensione, ma in ciò di cui l'estensione ha bisogno, e che completa l'entelechia o potenza attiva primitiva, così da produrre la sostanza completa o *Monade*. ... Sosteniamo che tale materia, cioè il principio di passione, persiste e aderisce alla propria Entelechia.
- ▶ **G. II 325.** Sebbene Dio potesse, con il suo potere assoluto, privare una sostanza creata di *materia secunda*, non può privarla di *materia prima*; poiché così la renderebbe *Actus purus*, come è solo lui.
- ▶ **G. II 368.** [La *materia prima* di una *Monade*] non aumenta la massa, né il fenomeno risultante dalle *Monadi*, più di quanto un punto aumenti una linea.

XII. § 87 **Materia prima** la fonte della finitezza, pluralità e materia

- ▶ **G. VI. 546 (D. 169).** Solo Dio è al di sopra di ogni materia, poiché ne è l'Autore; ma le creature libere o liberate dalla materia sarebbero allo stesso tempo distaccate dalla connessione universale, e come disertori dall'ordine generale.
- ▶ **G. II. 324.** Rimuovere queste [Intelligenze] dai corpi e dal luogo, significa rimuoverle dalla connessione universale e dall'ordine del mondo, che è costituito da relazioni con il tempo e il luogo.
- ▶ **G. II 412.** Chiunque ammette l'Armonia prestabilita, non può non ammettere anche la dottrina della divisione attuale della materia in parti infinite.
- ▶ **G. II. 460.** Voi [Des Bosses] chiedete inoltre, perché dovrebbero esserci monadi effettivamente infinite? Rispondo che per questo basterà la loro possibilità, poiché è meglio che le opere di Dio siano il più splendide possibile; ma lo stesso è richiesto dall'ordine delle cose, altrimenti i fenomeni non corrisponderanno a tutti i percipienti assegnabili. E infatti nelle nostre percezioni, per quanto distinte, concepiamo che ne siano contenute di confuse in qualsiasi grado di piccolezza; e così le monadi corrisponderanno a queste, come a quelle più grandi e distinte.
- ▶ **G. II. 248.** Voi [de Volder] desiderate una connessione necessaria tra materia (o resistenza) e forza attiva, per non unirle arbitrariamente. Ma la causa della connessione è che ogni sostanza è attiva, e ogni sostanza finita è passiva, mentre la resistenza è connessa alla passione. Pertanto tale congiunzione è richiesta dalla natura delle cose.

XII. § 90 Prima teoria dell'*Anima* e del *Corpo*

- ▶ **G. VI. 539 (D. 163).** Quando mi si chiede se questi [principi di vita] siano forme sostanziali, rispondo con una distinzione: se questo termine è inteso come lo intende M. Des Cartes, quando sostiene... che l'anima ragionevole è la forma sostanziale dell'uomo, risponderei di sì. Ma direi di no, se qualcuno intendesse il termine come fanno coloro che immaginano che ci

sia una forma sostanziale di un pezzo di pietra; o di qualche altro corpo non organico; poiché i principi di vita appartengono solo ai corpi organici. È vero... che non c'è porzione di materia in cui non ci siano innumerevoli corpi organici e animati... Ma nonostante ciò, non si deve dire che ogni porzione di materia sia animata, così come non diciamo che uno stagno pieno di pesci sia un corpo animato, sebbene un pesce lo sia.

- ▶ **G., VII. 530 (D. 191).** A ogni entelechia primitiva o ogni principio vitale è perpetuamente unita una certa macchina naturale, che ci viene sotto il nome di corpo organico: tale macchina, sebbene preservi in generale la sua forma, consiste in un flusso ed è, come la nave di Teseo, perpetuamente riparata. E non possiamo essere certi che la più piccola particella ricevuta da noi alla nascita rimanga nel nostro corpo... Qualche animale rimane sempre, sebbene nessun animale particolare debba essere chiamato eterno.
- ▶ **G. V. 214 (N. E. 240).** L'organizzazione o configurazione, senza un principio sussistente di vita, che io chiamo Monade, non basterebbe per la continuazione di idem numero, o dello stesso individuo; poiché la configurazione può rimanere specificamente senza rimanere individualmente... I corpi organizzati, come altri, rimangono gli stessi solo in apparenza... Ma per quanto riguarda le Sostanze, che hanno in sé una vera e reale unità sostanziale..., e per quanto riguarda gli esseri sostanziali, che... sono animati da un certo spirito indivisibile, è giusto dire che rimangono perfettamente lo stesso individuo, attraverso questa anima o spirito, che costituisce l'Io in coloro che pensano.
- ▶ **G. III. 356.** Ho detto, non in modo assoluto, che l'organismo sia essenziale alla materia, ma alla materia disposta da una sovrana saggezza.
- ▶ **G. II. 100.** Ammesso che il corpo separato, senza l'anima, abbia solo un'unità di aggregazione, la realtà che gli rimane proviene dalle parti che lo compongono e che conservano la loro unità sostanziale a causa degli innumerevoli corpi viventi che sono avvolti in esso. Tuttavia, sebbene sia possibile che un'anima abbia un corpo composto da parti animate da anime separate, l'anima o forma del tutto non è per questo composta dalle anime o forme delle parti.
- ▶ **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** Non si deve immaginare... che ogni anima abbia una quantità o porzione di materia appartenente esclusivamente a sé o attaccata per sempre, e che di conseguenza possieda altri esseri viventi inferiori... Poiché tutti i corpi sono in un flusso perpetuo, come fiumi... C'è spesso metamorfosi negli animali, ma mai metempsicosi o trasmigrazione delle anime; né ci sono anime completamente separate o spiriti disincarnati. Solo Dio è completamente senza corpo.
- ▶ **G. II. 58 (1686).** Ciascuno [anima e corpo] seguendo le proprie leggi, e uno agendo liberamente, l'altro senza scelta, concorda (se rencontre) negli stessi fenomeni. L'anima, tuttavia, non per questo è meno la forma del suo corpo, perché esprime i fenomeni di tutti gli altri corpi secondo la loro relazione con il proprio.
- ▶ **G. VI. 595.** Sarei stato molto in errore se avessi obiettato ai Cartesiani che l'accordo che, secondo loro, Dio mantiene immediatamente tra l'anima e il corpo, non costituisce una vera unione, poiché certamente nemmeno la mia Armonia prestabilita può farlo... Tuttavia non

nego che ci sia qualcosa di questa natura; e ciò sarebbe analogo alla presenza, la cui nozione, finora applicata a cose incorporee, non è stata sufficientemente spiegata.

- ▶ **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** Ogni sostanza semplice particolarmente importante o Monade, che forma il centro di una sostanza composta (ad esempio di un animale) e il principio della sua unità, è circondata da una massa composta da un'infinità di altre Monadi, che costituiscono il corpo particolare di questa Monade centrale... Questo corpo è organico quando forma una sorta di automa o macchina naturale, che è una macchina non solo nel suo insieme, ma anche nelle più piccole parti che possono essere osservate.
- ▶ **G. II. 306.** Non si deve pensare che a ogni entelechia sia assegnata una porzione infinitesimale di materia; non esiste un tale frammento.
- ▶ **G. II. 378.** Sebbene non ci sia una necessità assoluta che ogni corpo organico sia animato, dobbiamo giudicare che Dio non avrebbe trascurato l'opportunità per un'anima, poiché la sua saggezza produce tanta perfezione quanta è possibile.
- ▶ **G. III. 363.** La sostanza semplice... non può avere estensione in sé, poiché ogni estensione è composta.
- ▶ **G. VII. 468.** La nostra materia sostanziale ha solo parti potenziali, ma il corpo umano è un aggregato.

XII. § 91 *Seconda teoria dell'Anima e del Corpo*

- ▶ **G. III. 657 (D. 234).** Una vera sostanza (come un animale) è composta da un'anima immateriale e un corpo organico, ed è il composto di questi due che è chiamato *unum per se*.
- ▶ **G. V. 309 (N. E. 362).** L'unità perfetta deve essere riservata ai corpi che sono animati, o dotati di entelechie primitive.
- ▶ **G. II. 75 (1686).** Il nostro corpo in sé, separato dall'anima,... può essere chiamato una sostanza solo impropriamente, come una macchina o un mucchio di pietre.
- ▶ **G. II. 77 (1686).** Se mi si chiede, in particolare, cosa dico del sole, del globo terrestre, della luna, degli alberi e corpi simili, e persino delle bestie, non potrei affermare assolutamente che siano animati, o almeno che siano sostanze, o se siano semplicemente macchine o aggregati di più sostanze. Ma almeno posso dire che se non esistono sostanze corporee come io intendo, ne consegue che i corpi saranno solo veri fenomeni, come l'arcobaleno... Non arriveremo mai a nulla di cui si possa dire: "esiste veramente un essere", se non quando troviamo macchine animate a cui la loro anima o forma sostanziale conferisce un'unità sostanziale indipendente dall'unione esterna del contatto. E se non ce ne sono, ne consegue che, eccetto l'uomo, non ci sarebbe nulla di sostanziale nel mondo visibile.
- ▶ **G. II. 371.** Non nego una certa reale unione metafisica tra l'anima e il corpo organico..., secondo cui si potrebbe dire che l'anima sia realmente nel corpo... Ma vedete che ho parlato non dell'unione dell'Entelechia o principio attivo con la materia prima o potenza passiva, ma

dell'unione dell'anima, o della Monade stessa (risultante da entrambi i principi) con la massa o con altre monadi.

- ▶ **G. VII. 502.** Ogni monade creata è fornita di un qualche corpo organico... Ogni massa contiene innumerevoli monadi, poiché sebbene ogni corpo organico in natura abbia la sua monade corrispondente, tuttavia contiene nelle sue parti altre monadi similmente provviste dei loro corpi organici, che sono subordinate al corpo organico primario.
- ▶ **G. IV. 511 (D. 120).** Nella misura in cui, mediante la sua unione con la materia [la forma sostanziale] costituisce una sostanza veramente una, o una cosa che è una per sé, forma ciò che io chiamo una monade.
- ▶ **G. II. 118.** Quanto all'altra difficoltà che voi [Arnauld] sollevate, signore, cioè che l'anima unita alla materia non costituisce un essere veramente uno, poiché la materia non è veramente una in sé, e l'anima, come giudicate, le attribuisce solo una denominazione estrinseca, rispondo che è la sostanza animata, a cui appartiene questa materia, che è veramente un essere, e la materia presa come mera massa è solo un puro fenomeno o un'apparenza ben fondata.
- ▶ **G. II. 120.** Un intero che possiede una vera unità può rimanere lo stesso individuo, in senso stretto, sebbene acquisisca o perda parti, come sperimentiamo in noi stessi.
- ▶ **G. II. 368.** Una nuova entelechia può essere creata, anche se non viene creata alcuna nuova parte di massa; infatti, sebbene la massa abbia già ovunque unità, è sempre capace di nuove unità, che dominano molte altre; come se immaginaste che Dio dovesse creare un corpo organico da una massa che, nel suo insieme, è inorganica, ad esempio un pezzo di pietra, e dovesse collocarvi sopra la sua anima; poiché ci sono tante entelechie quanti sono i corpi organici.
- ▶ **G. II. 370.** Ogni parte di un corpo organico contiene altre entelechie.
- ▶ **G. II. 304.** Una frazione o metà di un animale non è un Essere per sé, perché questo può essere inteso solo del corpo dell'animale, che non è un essere per sé, ma un aggregato, e possiede un'unità aritmetica, non metafisica.
- ▶ **G. II. 251.** Un'entelechia primitiva non può mai sorgere o estinguersi naturalmente, e non può mai essere priva di un corpo organico.

XII. § 92 *Il vinculum substantiale*

- ▶ **G. II. 399.** Poiché il pane in realtà non è una sostanza, ma un essere per aggregazione o un substantiatum, risultante da innumerevoli monadi mediante una certa unione soprannumeraria, la sua sostanzialità consiste in questa unione; quindi, secondo voi [cattolici], non è necessario che Dio abolisca o cambi quelle monadi, ma solo che rimuova ciò mediante cui producono un nuovo essere, cioè questa unione; così la sostanzialità che consiste in essa cesserà, sebbene il fenomeno rimarrà, sorgendo ora non da quelle monadi, ma da un equivalente divino sostituito all'unione di quelle monadi. Così non ci sarà veramente alcun soggetto sostanziale presente. Ma noi, che rifiutiamo la transustanziazione, non

abbiamo bisogno di tali teorie. [Questo passaggio precede la prima suggestione del vinculum substantiale.]

- ▶ **G. II. 435.** Dobbiamo dire una di due cose: o i corpi sono semplici fenomeni, e dunque anche l'estensione non è che un fenomeno, solo le monadi sono reali, e l'unione è fornita dall'operazione dell'anima percipiente nel fenomeno; oppure, se la fede ci conduce a sostanze corporee, questa sostanza consisterà nella realtà dell'unione, che aggiunge qualcosa di assoluto (e quindi sostanziale), sebbene temporaneo, alle monadi che devono essere unite.... Se questo legame sostanziale di monadi mancasse, tutti i corpi con tutte le loro qualità sarebbero solo fenomeni ben fondati.
- ▶ **G. II. 461.** Le questioni soprannaturali essendo opposte alla filosofia, non abbiamo bisogno d'altro che di monadi e delle loro modificazioni interne.
- ▶ **G. II. 481.** Ho cambiato idea, tanto che penso che nulla di assurdo seguirà se consideriamo anche il vinculum substantiale... come ingenerabile e incorruttibile; poiché infatti ritengo che nessuna sostanza corporea debba essere ammessa, tranne dove c'è un corpo organico con una monade dominante.... Poiché, quindi, nego... non solo che l'anima, ma anche che l'animale possa perire, dirò che anche il vinculum substantiale... non può sorgere o cessare naturalmente.
- ▶ **G. II. 516.** Questo vinculum substantiale è naturalmente, ma non essenzialmente, un legame. Poiché richiede monadi, ma non le coinvolge essenzialmente, dato che può esistere senza monadi, e le monadi senza di esso.
- ▶ **G. II. 517.** Se solo le monadi fossero sostanze, sarebbe necessario o che i corpi fossero semplici fenomeni, o che il continuo sorgesse da punti, il che è certamente assurdo. La continuità reale non può sorgere se non dal vinculum substantiale.
- ▶ **G. II. 520.** Le monadi da sole non compongono il continuo, poiché per se stesse sono prive di ogni connessione, e ogni monade è come un mondo a parte; ma nella materia prima (poiché la materia seconda è un aggregato), o nell'elemento passivo di una sostanza composta, è implicito il fondamento della continuità, da cui il vero continuo sorge da sostanze composte giustapposte... E in questo senso forse ho detto che l'estensione è una modifica della materia prima, o di ciò che è formalmente non-esteso.

XII. § 94 *Preformazione*

- ▶ **G. VII. 531 (D. 192).** Sostengo che le anime, latenti negli animalcoli seminali fin dall'inizio delle cose, non sono razionali finché, per concepimento, non sono destinate alla vita umana; ma quando sono rese razionali e rese capaci di coscienza e di società con Dio, penso che non depongano mai il carattere di cittadini nella Repubblica di Dio... La morte... può rendere confuse le percezioni, ma non può cancellarle completamente dalla memoria, il cui uso, ritornando, fa sì che avvengano ricompense e punizioni.
- ▶ **G. VI. 152.** Sostengo che le anime, e le sostanze semplici in generale, possono solo cominciare per creazione e finire per annichilazione: e poiché la formazione di corpi organici animati

non sembra spiegabile nell'ordine della natura, a meno che non supponiamo una preformazione già organica, ne ho dedotto che ciò che chiamiamo generazione di un animale è solo una trasformazione e un ampliamento: poiché lo stesso corpo era già organizzato, è da credere che fosse già animato, e che avesse la stessa anima... Crederei che le anime che un giorno saranno umane, come quelle delle altre specie, siano state nei semi, e negli antenati fino ad Adamo, e abbiano di conseguenza esistito sin dall'inizio delle cose, sempre in una sorta di corpo organizzato.... Ma sembra opportuno, per diverse ragioni, che siano esistite allora solo come anime sensitive o animali... e che siano rimaste in quello stato fino al momento della generazione dell'uomo a cui dovevano appartenere, ma che allora abbiano ricevuto la ragione, sia che ci sia un metodo naturale per elevare un'anima sensitiva al grado di un'anima ragionevole (cosa che ho difficoltà a concepire), sia che Dio abbia dato la ragione a quest'anima con un'operazione speciale, o (se si vuole) con una sorta di transcrezione.

- ▶ **G. VI. 352.** Preferirei fare a meno del miracolo nella generazione dell'uomo, come per gli altri animali; e questo potrebbe essere spiegato concependo che, tra il gran numero di Anime e Animali, o almeno di corpi viventi organici, che sono nel seme, solo quelle anime destinate a raggiungere un giorno la natura umana contengono la ragione che un giorno apparirà in esse.
- ▶ **G. III. 565.** La questione rimane sempre se la base della trasformazione, o l'essere vivente preformato, sia nell'ovaia... o nello sperma.... Poiché sostengo che deve esserci sempre un essere vivente preformato, sia pianta che animale, che è la base della trasformazione, e che deve contenere la stessa monade dominante.
- ▶ **G. VI. 543 (D. 167).** Sono dell'opinione del signor Cudworth... che le leggi del meccanismo da sole non potrebbero formare un animale, dove non c'è ancora nulla di organizzato.

XIII. § 96 *Stati mentali inconsci*

- ▶ **G. V. 107 (N. E. 118).** Ciò che è percettibile deve essere composto di parti che non lo sono. . . . È impossibile per noi pensare esplicitamente a tutti i nostri pensieri; altrimenti, la mente rifletterebbe su ogni riflessione all'infinito, senza mai poter passare a un nuovo pensiero.
- ▶ **G. V. 109 (N. E. 120).** Queste idee sensoriali [calore, morbidezza, freddo] appaiono semplici perché, essendo confuse, non forniscono alla mente i mezzi per distinguerne i contenuti.
- ▶ **G. V. 48 (N. E. 49; L. 373).** Queste percezioni insensibili segnano e costituiscono anche lo stesso individuo, caratterizzato da tracce o espressioni che esse preservano degli stati precedenti di tale individuo. . . . È pure attraverso le percezioni insensibili che spieghiamo quell'ammirabile Armonia prestabilita dell'anima e del corpo, e persino di tutte le monadi.
- ▶ **G. V. 49 (N. E. 51; L. 377).** Ho anche notato che, in virtù di variazioni insensibili, due cose individuali non possono essere perfettamente simili, e devono sempre differire più che numericamente.
- ▶ **G. V. 148 (N. E. 166).** Abbiamo sempre un'infinità di minuscole percezioni senza percepirlle. Non siamo mai senza percezioni, ma è necessario che siamo spesso senza appercezioni, cioè quando non ci sono percezioni notate [distinte].

- ▶ **G. V. 97 (N. E. 105).** Affinché conoscenza, idee o verità siano nella nostra mente, non è necessario che le abbiamo mai effettivamente pensate; esse sono solo abitudini naturali, cioè disposizioni e atteggiamenti attivi e passivi, e più di una tabula rasa.

XIV. § 99 *Idee e verità innate*

- ▶ **G. V. 70 (N. E. 75).** Concordo che impariamo idee e verità innate, sia prestando attenzione alla loro fonte, sia verificandole attraverso l'esperienza. Pertanto non faccio la supposizione che voi [Locke] supponete, come se, nel caso di cui parlate, non apprendessimo nulla di nuovo. E non posso ammettere questa proposizione: qualunque cosa apprendiamo non è innata.
- ▶ **G. V. 71 (N. E. 76).** Fil.: Non è possibile che non solo i termini o le parole che usiamo, ma anche le idee, ci giungano dall'esterno? Teol.: Allora sarebbe necessario che noi stessi fossimo fuori di noi, poiché le idee intellettuali, o idee di riflessione, sono tratte dalla nostra mente: e mi piacerebbe molto sapere come potremmo avere l'idea dell'essere, se non fossimo noi stessi Esseri, e non trovassimo dunque l'essere in noi?
- ▶ **G. V. 76 (N. E. 80).** Se [la mente] avesse solo la mera capacità di ricevere conoscenza . . . non sarebbe la fonte di verità necessarie, come ho appena mostrato che è; poiché è incontestabile che i sensi non bastano a dimostrarne la necessità.
- ▶ **G. V. 79 (N. E. 84).** La proposizione, il dolce non è l'amaro, non è innata, secondo il significato dato al termine verità innata. Infatti le sensazioni di dolce e amaro provengono dai sensi esterni. . . Ma per quanto riguarda la proposizione, il quadrato non è un cerchio, possiamo dire che è innata, poiché, considerandola, operiamo una sussunzione o applicazione del principio di contraddizione a ciò che l'intelletto stesso fornisce.
- ▶ **G. V. 100 (N. E. III).** Mi si opporrà questo assioma, ammesso tra i filosofi, che nulla è nell'anima che non venga dai sensi. Ma dobbiamo eccettuare l'anima stessa e le sue affezioni. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Ora l'anima contiene l'essere, la sostanza, l'unità, l'identità, la causa, la percezione, il ragionamento e molte altre nozioni, che i sensi non possono dare.
- ▶ **G. V. 139 (N. E. 156).** Una successione di percezioni risveglia in noi l'idea di durata, ma non la crea.
- ▶ **G. V. 279 (N. E. 325).** [Le idee] esprimono solo possibilità; così, se non ci fosse mai stato un parricidio, . . . il parricidio sarebbe un crimine possibile, e la sua idea sarebbe reale.
- ▶ **G. V. 324 (N. E. 380).** Lo scopo delle categorie è molto utile, e dovremmo pensare piuttosto a rettificarle che a rigettarle. Sostanze, quantità, qualità, azioni o passioni e relazioni . . . possono bastare, insieme a quelle formate dalla loro composizione.
- ▶ **G. V. 338 (N. E. 400).** È del tutto vero che la verità è sempre fondata nell'accordo o disaccordo delle idee, ma non è generalmente vero che la nostra conoscenza della verità sia una percezione di questo accordo o disaccordo.

- ▶ **G. V. 347 (N. E. 410).** Per quanto riguarda le verità primitive di fatto, esse sono esperienze interne immediate di un'immmediatezza di sentimento. Ed è qui che si presenta la prima verità dei Cartesiani o di Sant'Agostino: penso, dunque sono, cioè sono una cosa che pensa. Ma ... non mi è solo immediatamente chiaro che penso, ma mi è altrettanto chiaro che ho pensieri diversi ... Così il principio cartesiano è valido, ma non è l'unico del suo genere.
- ▶ **G. V. 391 (N. E. 469).** Possiamo sempre dire che la proposizione io esisto è della massima evidenza, essendo una proposizione che non può essere dimostrata da nessun'altra, o una verità immediata. E dire: penso, dunque sono, non è propriamente dimostrare l'esistenza mediante il pensiero, poiché pensare ed essere pensante sono la stessa cosa; e dire sto pensando è già dire io sono. Tuttavia, con qualche ragione, si potrebbe escludere questa proposizione dagli Assiomi, poiché è una proposizione di fatto, fondata su un'esperienza immediata, e non una proposizione necessaria, la cui necessità si vede nell'accordo immediato (convenance) delle idee. Al contrario, solo Dio vede come questi due termini, Io ed Esistenza, siano connessi, cioè perché io esisto.
- ▶ **G. V. 415 (N. E. 499).** L'appercezione immediata della nostra esistenza e dei nostri pensieri ci fornisce le prime verità à posteriori o verità di fatto, cioè le prime esperienze, mentre le proposizioni identiche contengono le prime verità à priori o verità di ragione. ... Entrambe sono incapaci di essere dimostrate e possono essere chiamate immediate; le prime, perché c'è immediatezza tra l'intelletto e il suo oggetto, le seconde, perché c'è immediatezza tra il soggetto e il predicato.
- ▶ **G. VII. 263 (N. E. 716).** Con la parola idea intendiamo qualcosa che è nella nostra mente; quindi segni impressi sul cervello non sono idee.... Ma molte cose sono nelle nostre menti – ad esempio pensieri, percezioni, affezioni – che riconosciamo non essere idee, sebbene non possano verificarsi senza idee. Poiché per noi un'idea non consiste in alcun atto di pensiero, ma in una facoltà.... Tuttavia, anche in ciò c'è una certa difficoltà; poiché abbiamo una facoltà remota di pensare a tutte le cose, anche quelle di cui forse siamo privi di idee, perché abbiamo la facoltà di riceverle; quindi un'idea richiede una qualche facoltà prossima o facilità di pensare a una cosa. Ma neppure questo basta.... È quindi necessario che ci sia qualcosa in me che non solo conduce alla cosa, ma la esprime. [Vedi XI. § 75.]
- ▶ **G. IV. 357 (D. 48).** La prima delle verità di ragione è il principio di contraddizione.... Le prime verità di fatto sono tante quante le percezioni immediate.
- ▶ **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** Per quanto riguarda la questione se vi siano idee e verità innate, non la trovo assolutamente necessaria per i principi, né per la pratica dell'arte di pensare, deciderla. . . La questione dell'origine delle nostre idee e massime non è preliminare in filosofia; e dobbiamo aver fatto grandi progressi per risolverla bene.
- ▶ **G. VI. 505 (D. 155).** Poiché i sensi e le induzioni non possono mai insegnarci verità perfettamente universali, né ciò che è assolutamente necessario, ma solo ciò che è e ciò che si trova in esempi particolari, e poiché tuttavia conosciamo verità necessarie e universali . . . ne segue che abbiamo derivato queste verità in parte da ciò che è dentro di noi.

- ▶ **G. II. 121.** Concordo che l'idea che abbiamo del pensiero è chiara, ma non tutto ciò che è chiaro è distinto. . . È un abuso voler impiegare idee confuse, per quanto chiare, per provare che qualcosa non può essere.
- ▶ **G. III. 479.** L'anima è innata a se stessa, per così dire, e di conseguenza esistenza, sostanza, unità, identità, diversità, ecc., . . . lo sono anch'esse.
- ▶ **G. V. 156 (N. E. 175).** Fil.: I corpi non ci forniscono per mezzo dei sensi un'idea così chiara e distinta di potere attivo come quella che ne abbiamo mediante le riflessioni sulle operazioni della nostra mente. . . Teol.: Queste considerazioni sono molto buone.
- ▶ **G. V. 340 (N. E. 402).** Poiché ogni credenza consiste nel ricordo della vita passata, di prove o di ragioni, non è in nostro potere o nella nostra libera volontà credere o non credere, poiché la memoria non è una cosa che dipende dalla nostra volontà.
- ▶ **G. V. 66 (N. E. 70).** Sono sempre stato, e lo sono ancora, favorevole all'idea innata di Dio... e di conseguenza ad altre idee innate, che non possono provenirci dai sensi. Ora vado ancora oltre, in conformità al nuovo sistema, e penso persino che tutti i pensieri e le azioni della nostra anima provengano dalla sua stessa natura, e che sia impossibile che le siano dati dai sensi... Ma per ora tralascerò questa indagine, e adattandomi alle espressioni comunemente accettate... esaminerò come dovremmo dire, a mio parere, anche nel sistema consueto (parlando dell'azione dei corpi sull'anima, come i copernicani, al pari di altri uomini, parlano con buon fondamento del moto del sole) che esistono idee e principi che non ci provengono dai sensi, che troviamo in noi senza formarli, sebbene i sensi ci diano occasione di notarli.
- ▶ **G. III. 659.** Non è necessario (a quanto pare) prendere [le idee] come qualcosa al di fuori di noi. È sufficiente considerare le idee come nozioni, cioè come modificazioni della nostra anima.

XIV. § 102 *Distinzione tra senso e intelletto*

- ▶ **G. IV. 436 (1686).** Si può persino dimostrare che la nozione di grandezza, figura e movimento non è così distinta come si suppone, e che implica qualcosa di immaginario e relativo alle nostre percezioni, così come (benché in misura maggiore) il colore, il calore e altre qualità simili, riguardo alle quali possiamo dubitare se si trovino realmente nella natura delle cose esterne a noi.
- ▶ **G. V. 77 (N. E. 82).** Le idee intellettuali, che sono la fonte delle verità necessarie, non provengono dai sensi... Le idee che provengono dai sensi sono confuse, e le verità che dipendono da esse lo sono anch'esse, almeno in parte; mentre le idee intellettuali e le verità che dipendono da esse sono distinte, e nessuna delle due ha origine nei sensi, sebbene sia vero che non penseremmo mai senza i sensi.
- ▶ **G. V. 108 (N. E. 119).** Distinguo tra idee e pensieri; poiché abbiamo sempre tutte le idee pure o distinte indipendentemente dai sensi; ma i pensieri corrispondono sempre a qualche sensazione.
- ▶ **G. V. 117 (N. E. 130).** Sembra che i sensi non possano convincerci dell'esistenza di cose sensibili senza l'aiuto della ragione. Pertanto, dovrei sostenere che la considerazione dell'esistenza

proviene dalla riflessione.

- ▶ **G. V. 197 (N. E. 220).** I sensi ci forniscono la materia per le riflessioni, e non penseremmo mai nemmeno al pensiero, se non pensassimo a qualcos'altro, cioè ai particolari che i sensi ci forniscono.
- ▶ **G. V. 220 (N. E. 248).** La memoria presente o immediata, o il ricordo di ciò che è appena accaduto, cioè la coscienza o riflessione che accompagna l'azione interna, non può naturalmente ingannare; altrimenti non saremmo nemmeno sicuri di star pensando a una determinata cosa... Se le esperienze interne immediate non fossero certe, non ci sarebbe alcuna verità di fatto di cui possiamo essere certi.
- ▶ **G. V. 363 (N. E. 432).** Le idee delle qualità sensibili sono confuse, e le facoltà che dovrebbero produrle, di conseguenza forniscono solo idee in cui c'è un elemento di confusione; quindi non possiamo conoscere le connessioni di queste idee se non attraverso l'esperienza, tranne nella misura in cui sono ridotte a idee distinte che le accompagnano, come è stato fatto (ad esempio) per i colori dell'arcobaleno e dei prismi.
- ▶ **G. V. 373 (N. E. 445).** La nostra certezza sarebbe scarsa, o addirittura nulla, se non avesse altro fondamento per le idee semplici se non quello che proviene dai sensi... Le idee sono originariamente nella nostra mente, e persino i nostri pensieri scaturiscono dalla nostra stessa natura, senza che le altre creature possano avere un'influenza immediata sull'anima. Inoltre, il fondamento della nostra certezza riguardo alle verità universali ed eterne è nelle idee stesse, indipendentemente dai sensi, così come le idee pure e intelligibili non dipendono dai sensi... Ma le idee delle qualità sensibili... (che in realtà sono solo fantasmi) ci provengono dai sensi, cioè dalle nostre percezioni confuse. E il fondamento della verità delle cose contingenti e particolari è nel successo, che mostra che i fenomeni sensibili sono connessi correttamente, come richiedono le verità intelligibili.
- ▶ **G. VI. 499 (D. 149).** Possiamo dire che le qualità sensibili sono in realtà qualità occulte, e che devono certamente essercene altre più manifeste, che potrebbero renderle spiegabili. E lungi dal comprendere solo le cose sensibili, esse sono proprio quelle che comprendiamo meno.
- ▶ **G. VI. 500 (D. 150).** Tuttavia, dobbiamo rendere giustizia ai sensi, che oltre a queste qualità occulte, ci fanno conoscere altre qualità più manifeste, che forniscono nozioni più distinte. Queste sono quelle attribuite al *senso comune*, perché non c'è un senso esterno a cui siano particolarmente legate e peculiari... Tale è l'idea dei numeri... È così anche che percepiamo le figure... Sebbene sia vero che, per concepire distintamente i numeri e le figure stesse... dobbiamo arrivare a cose che i sensi non possono fornire, e che l'intelletto aggiunge ai sensi.
- ▶ **G. VI. 502 (D. 152).** Ci sono quindi tre classi di nozioni: quelle che sono *solo sensibili*, che sono gli oggetti propri di ogni senso particolare, quelle che sono *contemporaneamente sensibili e intelligibili*, che appartengono al senso comune, e quelle che sono *solo intelligibili*, che sono proprie dell'intelletto.
- ▶ **G. I. 352.** Il segno della conoscenza imperfetta, per me, è quando il soggetto ha proprietà di cui non possiamo ancora dare la prova. Così i geometri, che non sono ancora stati in grado di

dimostrare le proprietà della linea retta, che hanno preso come riconosciute, non ne hanno ancora un'idea sufficientemente distinta.

- ▶ **G. II. 412.** Magari l'incomprensibilità fosse un attributo solo di Dio! Allora avremmo maggior speranza di comprendere la natura. Ma è fin troppo vero che non c'è parte della natura che possiamo comprendere perfettamente... Nessuna creatura, per quanto nobile, può percepire o comprendere distintamente un'infinità in un solo momento; anzi, chi comprendesse un pezzo di materia, comprenderebbe l'intero universo.

XIV. § 103 *La qualità delle idee*

- ▶ **G. V. 243 (N. E. 273).** Ho quest'idea [distinta] di esso [un chiliagono], ma non posso averne l'immagine.
- ▶ **G. II. 265.** I modi di azione della mente, dite, sono più oscuri. Avrei pensato che fossero i più chiari, e fossero quasi i soli chiari e distinti.
- ▶ **G. V. 472 (N. E. 574).** Solo Dio ha il vantaggio di avere solo conoscenza intuitiva.

XIV. § 104 *Definizione*

- ▶ **G. V. 248 (N. E. 279).** Quando c'è solo un'idea incompleta, lo stesso soggetto è suscettibile di diverse definizioni reciprocamente indipendenti, così che non possiamo sempre derivare l'una dall'altra... e solo l'esperienza ci insegna che tutte appartengono insieme ad esso.
- ▶ **G. V. 274 (N. E. 317).** La definizione reale mostra la possibilità della cosa definita, e la definizione nominale non lo fa.
- ▶ **G. V. 275 (N. E. 319).** I termini semplici non possono avere una definizione nominale: ma... quando sono semplici solo in relazione a noi (perché non abbiamo i mezzi per analizzarli per raggiungere le percezioni elementari di cui sono composti), come caldo, freddo, giallo, verde, possono ricevere una definizione reale, che ne spiegherà la causa.
- ▶ **G. V. 300 (N. E. 353).** Quando la questione riguarda finzioni e la possibilità delle cose, le transizioni da specie a specie possono essere impercettibili... Questa indeterminatezza sarebbe vera anche se conoscessimo perfettamente l'interno delle creature in questione. Ma non vedo che ciò potrebbe impedire alle cose di avere essenze reali indipendentemente dall'intelletto, o a noi di conoscerle.
- ▶ **G. IV. 424 (D. 30) (1684).** Abbiamo una distinzione tra definizioni nominali, che contengono solo i contrassegni della cosa che deve essere distinta dalle altre, e definizioni reali, dalle quali appare che la cosa è possibile; e così si risponde a Hobbes, che sosteneva che le verità sono arbitrarie, perché dipendevano da definizioni nominali, senza considerare che la realtà della definizione non è arbitraria, e che non ogni nozione può essere congiunta.
- ▶ **G. IV. 450 (1686).** Quando [la definizione] spinge l'analisi fino a raggiungere nozioni primitive, senza presupporre nulla la cui possibilità richieda una prova a priori, la definizione è perfetta o essenziale.

XIV. § 105 *La Characteristica Universalis*

- ▶ **G. V. 460 (N. E. 559).** Ritengo che l'invenzione della forma dei sillogismi sia una delle più belle che la mente umana abbia mai fatto, e addirittura una delle più considerevoli. È una specie di matematica universale la cui importanza non è sufficientemente conosciuta.
- ▶ **G. V. 461 (N. E. 560).** Inoltre si dovrebbe sapere che ci sono buone conclusioni asilogistiche... ad esempio: Gesù Cristo è Dio, quindi la madre di Gesù Cristo è la madre di Dio... Se Davide è il padre di Salomone, senza dubbio Salomone è il figlio di Davide. E queste conseguenze non mancano di essere dimostrabili mediante verità da cui dipendono gli stessi sillogismi comuni.
- ▶ **G. I. 57 (ca. 1672).** In filosofia, ho trovato un mezzo per realizzare in tutte le scienze ciò che Descartes e altri hanno fatto in aritmetica e geometria mediante l'algebra e l'analisi, tramite l'Ars Combinatoria... Con questo tutte le nozioni composte nel mondo intero sono ridotte a poche semplici come loro Alfabeto; e mediante la combinazione di tale alfabeto si crea una via per trovare, col tempo, con un metodo ordinato, tutte le cose con i loro teoremi e tutto ciò che è possibile investigare riguardo ad esse.
- ▶ **G. III. 216.** Ho considerato questa questione... quando ero un giovane di diciannove anni, nel mio libretto de Arte Combinatoria, e la mia opinione è che i caratteri veramente reali e filosofici devono corrispondere all'analisi dei pensieri. È vero che questi caratteri presupporrebbero la vera filosofia, e solo ora oserei intraprenderne la costruzione.
- ▶ **G. M. II. 104.** Ciò che è migliore e più conveniente del mio nuovo calcolo [il calcolo infinitesimale] è che offre verità mediante una sorta di analisi e senza alcuno sforzo d'immaginazione, che spesso riesce solo per caso, e che ci dà su Archimede tutti i vantaggi che Viète e Descartes ci avevano dato su Apollonio.
- ▶ **G. VII. 185.** [In un resoconto di una speculazione giovanile Leibniz dice] Mi imbattei in questa notevole considerazione, cioè che si potrebbe inventare un certo Alfabeto dei pensieri umani, e che dalla combinazione delle lettere di questo alfabeto, e dall'analisi delle parole da esse formate, tutto potrebbe essere sia scoperto che verificato... Allora non compresi sufficientemente la grandezza della cosa. Ma in seguito, quanto più progredivo nella conoscenza delle cose, tanto più mi confermavo nella decisione di perseguire una questione così importante.
- ▶ **G. VII. 20.** L'algebra stessa non è la vera caratteristica della Geometria, ma se ne deve trovare un'altra ben diversa, che sono certo sarebbe più utile dell'algebra per l'uso della Geometria nelle scienze meccaniche. E mi meraviglia che ciò non sia stato notato finora da nessuno. Poiché quasi tutti gli uomini ritengono l'algebra la vera arte matematica della scoperta, e finché perseverano in questo pregiudizio, non troveranno mai i veri caratteri delle altre scienze.
- ▶ **G. VII. 198.** Il progresso dell'arte della scoperta razionale dipende in gran parte dall'arte della caratteristica (ars characteristicica). La ragione per cui di solito si cercano dimostrazioni solo in numeri, linee e cose rappresentate da questi, non è altra se non che non ci sono, al di fuori dei numeri, caratteri convenienti corrispondenti alle nozioni.

XV. § 106 Quattro dimostrazioni dell'esistenza di Dio

- **G. VII. 302 (D. 100; L. 337).** Oltre al mondo o l'aggregato delle cose finite, c'è una certa unità che domina, non solo come l'anima domina in me, o piuttosto come l'Io stesso domina nel mio corpo, ma anche in un senso molto più elevato. Poiché l'unità dominante dell'universo non solo governa il mondo ma lo costruisce o lo plasma. È superiore al mondo, e per così dire extramondano, ed è infatti la ragione ultima delle cose. Poiché la ragione sufficiente dell'esistenza non può essere trovata né in alcuna cosa particolare né nell'intero aggregato e serie delle cose. Supponiamo che un libro degli elementi di Geometria sia esistito da tutta l'eternità, e che in successione una copia di esso sia stata fatta da un'altra, è evidente che, sebbene possiamo spiegare il libro presente tramite il libro da cui è stato copiato, tuttavia, risalendo a quanti libri vogliamo, non potremmo mai raggiungere una ragione completa per esso, perché possiamo sempre chiedere perché tali libri siano esistiti in tutti i tempi, cioè perché libri in generale, e perché scritti in questo modo. Ciò che è vero per i libri è vero anche per i diversi stati del mondo, poiché, nonostante certe leggi del cambiamento, lo stato successivo è, in un certo senso, una copia di quello che lo precede. Pertanto, a qualunque stato precedente si risalga, non si trova mai in esso la ragione completa delle cose, cioè la ragione per cui esiste un mondo, e perché questo mondo piuttosto che un altro. Si può certamente supporre il mondo eterno; ma poiché si suppone solo una successione di stati, in nessuno dei quali si trova la ragione sufficiente, e poiché anche un qualsiasi numero di essi non aiuta affatto a spiegarli, è evidente che la ragione deve essere cercata altrove. Perché nelle cose eterne, anche se non c'è causa, ci deve essere una ragione, che, per le cose permanenti, è la necessità stessa o l'essenza; ma per la serie di cose mutevoli, se si suppone che si succedano da tutta l'eternità, questa ragione sarebbe, come vedremo tra poco, il prevalere delle inclinazioni, che consistono non in ragioni necessitanti... ma in ragioni inclinanti. Da ciò è manifesto che, anche supponendo l'eternità del mondo, non possiamo sfuggire alla ragione ultima extramondana delle cose, cioè Dio... Poiché la radice ultima di tutto deve essere in qualcosa che ha necessità metafisica, e poiché la ragione di qualsiasi cosa esistente si trova solo in una cosa esistente, ne segue che deve esistere un Essere che ha necessità metafisica, un Essere la cui essenza è di esistere; e così deve esistere qualcosa di diverso da quella pluralità di esseri, il mondo, che, come abbiamo ammesso e mostrato, non ha necessità metafisica.
- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** In Dio è la fonte, non solo delle esistenze, ma anche delle essenze in quanto sono reali, cioè la fonte di ciò che è reale nella possibilità. Poiché l'intelletto di Dio è la regione delle verità eterne, o delle idee da cui dipendono, e senza di lui non ci sarebbe nulla di reale nelle possibilità, e non solo non ci sarebbe nulla di esistente, ma nulla sarebbe nemmeno possibile. Poiché se c'è una realtà nelle essenze o possibilità, o nelle verità eterne, questa realtà deve necessariamente fondarsi in qualcosa di esistente e attuale, e conseguentemente nell'esistenza dell'Essere necessario, in cui l'essenza implica l'esistenza, o in cui basta essere possibile per essere attuale. Così Dio solo (o l'Essere necessario) ha questo privilegio, che deve necessariamente esistere se è possibile. E poiché nulla può interferire con la possibilità di ciò che non implica limiti, negazione, e conseguentemente nessuna contraddizione, questo è

sufficiente di per sé per far conoscere l'esistenza di Dio a priori. Lo abbiamo dimostrato anche attraverso la realtà delle verità eterne... Tuttavia, non dobbiamo immaginare, come fanno alcuni, che le verità eterne, essendo dipendenti da Dio, siano arbitrarie e dipendano dalla sua volontà... Ciò è vero solo per le verità contingenti, il cui principio è l'adeguatezza o la scelta del migliore, mentre le verità necessarie dipendono unicamente dal suo intelletto, e ne sono l'oggetto interno. Così Dio solo è l'unità primaria o la sostanza semplice originaria, di cui tutte le Monadi create o derivate sono prodotti, e hanno la loro nascita, per così dire, attraverso continue fulgurazioni della Divinità di momento in momento, limitate dalla recettività dell'essere creato, la cui essenza è di avere limiti. In Dio c'è la Potenza, che è la fonte di tutto, poi la Conoscenza, il cui contenuto è la varietà delle idee, e infine la Volontà, che fa cambiamenti o prodotti secondo il principio del migliore. Queste caratteristiche corrispondono a ciò che nelle monadi create forma il soggetto o la base [vedi nota del signor Latta, L. 245], alla facoltà della Percezione, e alla facoltà dell'Appetizione. Ma in Dio questi attributi sono assolutamente infiniti o perfetti; e nelle Monadi create... ci sono solo imitazioni di questi attributi, secondo il grado di perfezione della Monade.

XV. § 107 *L'argomento ontologico*

- ▶ **G. V. 419 (N. E. 504).** [L'argomento ontologico] non è un paralogismo, ma una dimostrazione imperfetta, che presuppone qualcosa che era ancora necessario dimostrare, per dare all'argomento evidenza matematica; cioè, si suppone tacitamente che questa idea dell'Essere grandissimo o perfettissimo sia possibile, e non implichi contraddizione. Ed è già qualcosa che, con questa osservazione, si dimostra che supponendo Dio possibile, egli esiste, il che è privilegio della sola Divinità... L'altro argomento di M. Descartes—che intende dimostrare l'esistenza di Dio, perché l'idea di lui è nella nostra anima, e deve provenire dall'originale—è ancora meno conclusivo.
- ▶ **G. V. 420 (N. E. 505).** Quasi tutti i mezzi che sono stati impiegati per dimostrare l'esistenza di Dio sono buoni, e potrebbero servire al loro scopo se fossero perfezionati.
- ▶ **G. IV. 406 (D. 137).** Se l'Essere necessario è possibile, egli esiste. Poiché l'Essere necessario e l'Essere per sua essenza sono una medesima cosa... Se l'Essere per sé è impossibile, anche tutti gli esseri tramite altri lo sono, giacché essi sono, in definitiva, solo attraverso l'Essere per sé; e così nulla potrebbe esistere... Se non c'è un Essere necessario, non c'è alcun essere possibile.
- ▶ **G. III. 572.** Concordo che l'idea dei possibili implica necessariamente quella (cioè l'idea) dell'esistenza di un essere che possa produrre il possibile. Ma l'idea dei possibili non implica l'esistenza effettiva di tale essere, come sembra, signore, che voi supponiate quando aggiungete: "Se non ci fosse tale essere, nulla sarebbe possibile". Poiché basta che un essere che produrrebbe la cosa sia possibile, affinché la cosa stessa sia possibile. In generale, affinché un essere sia possibile, è sufficiente che la sua causa efficiente sia possibile; eccetto la causa efficiente suprema, che deve esistere realmente. Ma ciò per un'altra ragione: perché nulla sarebbe possibile se l'Essere necessario non esistesse.

XV. § 108 *Prova che l'idea di Dio è possibile*

- **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** Che l'Essere perfettissimo esiste. Chiamo perfezione ogni qualità semplice che è positiva e assoluta, ed esprime senza alcun limite ciò che esprime. Ora, poiché tale qualità è semplice, è anche irresolubile o indefinibile, altrimenti o non sarebbe una qualità semplice, ma un aggregato di più, o, se fosse unica, sarebbe circoscritta da limiti, e quindi concepita mediante una negazione di ulteriore progresso, contro l'ipotesi, poiché si assume sia puramente positiva. Quindi non è difficile mostrare che tutte le perfezioni sono compatibili tra loro, o possono coesistere nello stesso soggetto. Si consideri una proposizione come "A e B sono incompatibili" (intendendo per A e B due di tali forme semplici o perfezioni —lo stesso vale se se ne assumono più insieme), è evidente che ciò non può essere dimostrato senza risolvere uno o entrambi i termini A e B; altrimenti la loro natura non entrerebbe nel ragionamento, e l'incompatibilità di altre cose potrebbe essere mostrata altrettanto bene. Ma (per ipotesi) esse sono irresolubili. Quindi questa proposizione non può essere dimostrata riguardo a loro. Ma potrebbe essere dimostrata se fosse vera, poiché non è vera per sé; ma tutte le proposizioni necessariamente vere sono o dimostrabili o note per sé. Quindi questa proposizione non è necessariamente vera. In altre parole, poiché non è necessario che $\backslash(A\backslash)$ e $\backslash(B\backslash)$ non siano nello stesso soggetto, possono quindi coesistere in esso; e poiché il ragionamento è identico per qualsiasi altra qualità assunta dello stesso tipo, tutte le perfezioni sono compatibili. Esiste dunque, o si può concepire, un soggetto di tutte le perfezioni, l'Essere perfettissimo. Da ciò segue anche che egli esiste, poiché l'esistenza è tra le perfezioni... Mostrai questo ragionamento a D. Spinoza quando ero all'Aia, e lo trovò solido; poiché inizialmente lo contraddiceva, lo misi per iscritto e gli lessi questo testo. SCHOLIO Il ragionamento di Cartesio sull'esistenza dell'Essere perfettissimo presupponeva che tale Essere possa essere concepito, o sia possibile... Ma si chiede se sia in nostro potere immaginare un tale Essere...

XV. § 109 *L'argomento cosmologico*

- **G. V. 417 (N. E. 500).** [Locke sostiene che, poiché esistiamo ora, qualcosa è sempre esistito. Leibniz risponde:] Trovo ambiguità in ciò [il tuo argomento] se significa che non ci fu mai un tempo in cui nulla esisteva. Sono d'accordo, e anzi ciò segue dalle proposizioni precedenti per pura conseguenza matematica. Se ci fosse mai stato il nulla, ci sarebbe sempre stato il nulla, poiché il nulla non può produrre un Essere; di conseguenza noi stessi non esisteremmo, il che contraddice la prima verità dell'esperienza. Ma la conseguenza fa apparire che, dicendo che qualcosa è esistito da tutta l'eternità, intendi una cosa eterna. Tuttavia, in virtù di quanto hai affermato finora, non segue che se c'è sempre stato qualcosa, allora c'è sempre stata una certa cosa, cioè un Essere eterno. Alcuni avversari diranno che io sono stato prodotto da altre cose, e queste a loro volta da altre ancora.
- **G. IV. 359 (D. 51).** Che esista qualcosa di necessario è evidente dal fatto che esistono cose contingenti.

- ▶ **G. IV. 360 (D. 51).** Dal fatto che esistiamo ora, segue che esisteremo in futuro, a meno che non esista una ragione di cambiamento. Quindi, a meno che non fosse stabilito altrimenti che non potremmo nemmeno esistere se non per grazia di Dio, nulla sarebbe dimostrato a favore dell'esistenza di Dio dalla nostra durata.

XV. V

- ▶ **G. VII. 310.** Un essere necessario, se è possibile, esiste. Ciò... compie la transizione dalle essenze alle esistenze, dalle verità ipotetiche a quelle assolute, dalle idee al mondo... Se non ci fosse sostanza eterna, non ci sarebbero verità eterne; così Dio è anche dedotto da ciò, essendo la radice della possibilità, poiché la sua mente è la regione stessa delle idee o verità. Ma è molto errato supporre che le verità eterne e la bontà delle cose dipendano dalla volontà divina, poiché ogni volontà presuppone il giudizio dell'intelletto sulla bontà, a meno che qualcuno, cambiando i nomi, non trasferisca tutto il giudizio dall'intelletto alla volontà, sebbene anche allora nessuno potrebbe dire che la volontà sia causa delle verità, poiché neppure il giudizio ne è causa. La ragione delle verità risiede nelle idee delle cose, che sono implicate nella stessa essenza divina. E chi oserebbe dire che la verità dell'esistenza di Dio dipende dalla volontà divina?
- ▶ **G. VI. 226.** Non dovremmo dire, con alcuni scotisti, che le verità eterne sussisterebbero anche senza intelletto, nemmeno quello di Dio. Secondo me, è l'intelletto divino a costituire la realtà delle verità eterne: sebbene la sua Volontà non vi abbia parte. Ogni realtà deve fondarsi in qualcosa di esistente. È vero che un ateo può essere un geometra. Ma senza Dio, non ci sarebbe oggetto della Geometria. E senza Dio, non solo non esisterebbe nulla, ma nulla sarebbe nemmeno possibile.
- ▶ **G. VII. 190 (1677).** A. Sostenete che questa [una certa proposizione di Geometria] sia vera, anche se non la pensate? B. Certamente, prima che i geometri l'avessero dimostrata o gli uomini l'avessero osservata. A. Dunque pensate che verità e falsità siano nelle cose, non nei pensieri? B. Certamente. A. C'è qualcosa di falso? B. Non la cosa, credo, ma il pensiero o la proposizione sulla cosa. A. Quindi la falsità appartiene ai pensieri, non alle cose? B. Sono costretto a dirlo. A. E la verità non è così? B. Sembra che, benché dubiti che la conseguenza sia valida. A. Quando la questione è proposta, e prima di essere sicuro della vostra opinione, non dubitate se una cosa sia vera o falsa? B. Certamente. A. Riconoscete dunque che lo stesso soggetto è suscettibile di verità e falsità, poiché l'una o l'altra segue secondo la natura della questione? B. Riconosco e affermo che, se la falsità appartiene ai pensieri e non alle cose, lo stesso vale per la verità. A. Ma ciò contraddice quanto avete detto prima, che anche ciò che nessuno pensa è vero. B. Mi avete confuso. A. Tuttavia dobbiamo tentare una conciliazione. Pensate che tutti i pensieri possibili siano effettivamente formati, o, per dirla più chiaramente, che tutte le proposizioni siano pensate? B. Non lo penso. A. Vedete dunque che la verità riguarda proposizioni o pensieri, ma possibili, così che almeno questo è certo: se qualcuno pensa in un modo o nel modo opposto, il suo pensiero sarà vero o falso. [Il resto del dialogo confuta il nominalismo di Hobbes.]

XV. § 113 *Relazione tra conoscenza e verità*

- ▶ **G. VI. 230.** Questo preteso fato [della necessità delle verità eterne], che governa persino la divinità, non è altro che la natura stessa di Dio, il suo proprio intelletto, che fornisce regole alla sua saggezza e bontà.
- ▶ **G. VI. 423.** È per volontà di Dio, ad esempio, o non è piuttosto per natura dei numeri, che alcuni numeri sono più capaci di altri di essere divisi esattamente in più modi?
- ▶ **G. II. 125.** Possiamo dire che gli spiriti creati differiscono da Dio solo come il minore dal maggiore, il finito dall'infinito.
- ▶ **G. IV. 426 (D. 32) (1684).** Per quanto riguarda la controversia se vediamo tutte le cose in Dio... o abbiamo idee proprie, bisogna intendere che, anche se vedessimo tutte le cose in Dio, sarebbe comunque necessario avere anche idee nostre, cioè non, per così dire, certe piccole immagini, ma affezioni o modificazioni della nostra mente, corrispondenti a ciò che dovremmo vedere in Dio.

XV. § 114 *Argomento dell'armonia prestabilita*

- ▶ **G. V. 421 (N. E. 507).** Questi Esseri [Monadi] hanno ricevuto la loro natura, sia attiva che passiva... da una causa generale e suprema, poiché altrimenti... essendo indipendenti l'uno dall'altro, non potrebbero mai produrre quell'Ordine, Armonia e Bellezza che si osserva in natura. Ma questo argomento, che sembra avere solo una certezza morale, è elevato a una necessità perfettamente metafisica dalla nuova specie di armonia che ho introdotto, l'armonia prestabilita.
- ▶ **F. de C. 70 (D. 184).** Dio produce le sostanze, ma non le loro azioni, alle quali concorre soltanto.
- ▶ **G. VII. 365 (D. 245).** Dio non è presente alle cose per situazione, ma per essenza; la sua presenza è manifestata dalla sua operazione immediata.
- ▶ **G. VI. 107.** La potenza riguarda l'Essere, la saggezza o l'intelletto riguarda il vero, e la volontà riguarda il bene.
- ▶ **G. VI. 167.** La bontà [di Dio] lo condusse antecedentemente a creare e produrre tutto il bene possibile; ma la sua saggezza ne fece la scelta, e fu la causa della sua conseguente scelta del migliore; infine la sua potenza gli diede i mezzi per eseguire effettivamente il grande disegno che aveva formato.
- ▶ **G. IV. 440 (1686).** Solo Dio (da cui tutti gli individui emanano continuamente, e che vede l'universo non solo come loro lo vedono, ma anche in modo del tutto diverso) è la causa di questa corrispondenza dei loro fenomeni, e fa sì che ciò che è privato per uno sia pubblico per tutti; altrimenti non ci sarebbe connessione.
- ▶ **G. IV. 533.** Affinché un'azione non sia miracolosa, non basta che sia conforme a una legge generale. Se questa legge non fosse fondata nella natura delle cose, sarebbero necessari miracoli perpetui per eseguirla... Così non basta che Dio ordini al corpo di obbedire all'anima,

e all'anima di percepire ciò che accade nel corpo; deve dar loro un mezzo per farlo, e io ho spiegato questo mezzo.

- ▶ **G. VII. 390 (D. 255).** Dio, mosso dalla sua ragione suprema a scegliere tra molte serie possibili di cose o mondi quella in cui le creature libere dovrebbero prendere tali o tali risoluzioni (sebbene non senza il suo concorso), ha così reso ogni evento certo e determinato una volta per tutte, senza derogare alla libertà di quelle creature: quel semplice decreto di scelta non cambia affatto, ma solo attualizza, le loro nature libere che egli vide nelle sue idee.
- ▶ **G. VII. 358 (D. 242).** Se Dio è obbligato a correggere il corso della natura di tanto in tanto, ciò deve essere fatto o soprannaturalmente o naturalmente. Se fatto soprannaturalmente, dobbiamo ricorrere ai miracoli per spiegare cose naturali, riducendo l'ipotesi all'assurdo; poiché tutto può facilmente essere spiegato con i miracoli. Ma se fatto naturalmente, allora Dio non sarà intelligentia supramundana: sarà compreso nella natura delle cose; cioè sarà l'anima del mondo.

XV. § 117 *La bontà di Dio*

- ▶ **G. VII. 399 (D. 264).** Ho altre ragioni contro questa strana immaginazione che lo spazio sia una proprietà di Dio. Se così fosse, lo spazio apparterrebbe all'essenza di Dio. Ma lo spazio ha parti: quindi ci sarebbero parti nell'essenza di Dio. Spectatum admissi.
- ▶ **G. VII. 415 (D. 281).** L'immensità e l'eternità di Dio sussisterebbero anche senza creature; ma quegli attributi non dipenderebbero né dai tempi né dai luoghi... Questi attributi significano solo che Dio sarebbe presente e coesistente con tutte le cose che dovrebbero esistere.

XVI. § 118 *Libertà e determinismo*

- ▶ **G. VI. 29.** Ci sono due famosi labirinti in cui la nostra ragione spesso si smarrisce; uno riguarda la grande questione del libero e del necessario, specialmente nella produzione e origine del male.
- ▶ **G. VI. 411.** Se la volontà si determina senza che ci sia nulla, né nella persona che sceglie né nell'oggetto scelto, che possa condurre alla scelta, non ci sarà né causa né ragione in questa elezione: e poiché il male morale consiste in una cattiva scelta, questo equivale ad ammettere che il male morale non ha alcuna fonte. Così, per le regole della buona metafisica, non dovrebbe esserci male morale nella natura; e inoltre, per la stessa ragione, non ci sarebbe nemmeno bene morale, e tutta la moralità sarebbe distrutta.
- ▶ **G. VI. 380 (D. 197).** La necessità contraria alla moralità, che dovrebbe essere evitata e renderebbe ingiusta la punizione, è una necessità insormontabile che renderebbe inutile ogni opposizione, anche se desiderassimo con tutto il cuore di evitare l'azione necessaria e facessimo ogni sforzo possibile. Ora è evidente che ciò non si applica alle azioni volontarie; poiché non le faremmo se non lo volessimo. Inoltre la loro previsione e predeterminazione

non è assoluta, ma presuppone la volontà: se è certo che le faremo, è altrettanto certo che vorremo farle.

- ▶ **G. II. 419.** Non direi che in Adamo o in chiunque altro ci fosse una necessità morale di peccare, ma solo questo: che in lui prevaleva l'inclinazione a peccare, e così c'era una certa predeterminazione, ma nessuna necessità. Riconosco che c'è una necessità morale in Dio di fare il meglio, e negli spiriti confermati di agire bene. E in genere preferisco interpretare così le parole, affinché non ne segua nulla che suoni male.
- ▶ **G. V. 163 (N. E. 182).** Mi sembra che, propriamente parlando, sebbene le volizioni siano contingenti, la necessità non dovrebbe essere opposta alla volizione ma alla contingenza... e che la necessità non deve essere confusa con la determinazione, poiché non c'è meno connessione o determinazione nei pensieri che nei movimenti... E non solo le verità contingenti non sono necessarie, ma anche i loro nessi non sono sempre di necessità assoluta...; le cose fisiche hanno persino qualcosa di morale e volontario in relazione a Dio, poiché le leggi del moto non hanno altra necessità se non quella del migliore.
- ▶ **G. V. 165 (N. E. 184).** [I sostenitori del libero arbitrio] chiedono (almeno molti) l'assurdo e l'impossibile, desiderando una libertà di equilibrio assolutamente immaginaria e impraticabile, che non servirebbe nemmeno al loro scopo se fosse possibile, cioè avere libertà di volere contro tutte le impressioni provenienti dall'intelletto, il che distruggerebbe la vera libertà e anche la ragione.
- ▶ **G. V. 167 (N. E. 187).** Noi non vogliamo volere, ma vogliamo fare; e se volessimo volere, dovremmo volere di volere di volere, e questo andrebbe all'infinito.
- ▶ **G. IV. 362 (D. 54).** Chiedere se c'è libertà nella nostra volontà equivale a chiedere se c'è volontà nella nostra volontà. Libero e volontario significano la stessa cosa.
- ▶ **G. VII. 419 (D. 285).** Tutte le potenze naturali degli spiriti sono soggette a leggi morali.
- ▶ **G. VI. 130.** La ragione addotta da M. Des Cartes per provare l'indipendenza delle nostre azioni libere mediante un presunto vivace sentimento interno non ha forza. Non possiamo propriamente sentire la nostra indipendenza, e non percepiamo sempre le cause spesso impercettibili da cui dipende la nostra risoluzione.
- ▶ **G. VI. 421.** Non solo le creature libere sono attive, ma anche tutte le altre sostanze e nature composte di sostanze. Le bestie non sono libere, eppure non mancano di avere anime attive.
- ▶ **G. I. 331 (1679).** Qualsiasi cosa agisca è libera nella misura in cui agisce.
- ▶ **G. VI. 122.** C'è contingenza in mille azioni della natura; ma quando non c'è giudizio nell'agente, non c'è libertà.

XVI. § 119 *Psicologia della volontà e del piacere*

- ▶ **G. V. 149 (N. E. 167).** Fil. Il Bene è ciò che è adatto a produrre e aumentare il piacere in noi, o a diminuire e abbreviare qualche dolore. Il Male è adatto a produrre o aumentare il dolore in noi, o a diminuire qualche piacere. Teo. Anch'io sono di questa opinione.

- ▶ **G. V. 171 (N. E. 190).** Non vorrei che si credesse... che dobbiamo abbandonare quegli antichi assiomi, che la volontà segue il massimo bene o fugge il massimo male che sente. La fonte della scarsa applicazione al veramente buono viene, in gran parte, dal fatto che nelle questioni e occasioni in cui i sensi agiscono appena, la maggior parte dei nostri pensieri sono sordi (sourdes), per così dire... cioè privi di percezione e sentimento, e consistenti nel nudo impiego di simboli... Ora tale conoscenza non può muoverci; abbiamo bisogno di qualcosa di vivo (vif) per provare emozione.
- ▶ **G. V. 173 (N. E. 193).** Dobbiamo, una volta per tutte, stabilire questa legge per noi stessi: d'ora in poi attendere e seguire le conclusioni della ragione, una volta comprese, sebbene percepite in seguito di solito da pensieri sordi e prive di attrazioni sensibili.
- ▶ **G. V. 175 (N. E. 194).** L'inquietudine è essenziale per la beatitudine delle creature, che non consiste mai nel possesso completo, il che le renderebbe insensibili e stupide, ma in un progresso continuo e ininterrotto verso beni maggiori.
- ▶ **G. VII. 73 (D. 130).** Il piacere o la gioia è un senso di perfezione, cioè un senso di qualcosa che aiuta o assiste qualche facoltà.
- ▶ **G. V. 179 (N. E. 200).** Nel momento del combattimento, non c'è più tempo per usare artifici; tutto ciò che allora ci colpisce pesa sulla bilancia e aiuta a formare una direzione composta, quasi come in meccanica.
- ▶ **G. VI. 385 (D. 202).** [In risposta alla proposizione che chi non può fare a meno di scegliere il meglio non è libero:] È piuttosto vera libertà, e la più perfetta, poter usare il proprio libero arbitrio nel modo migliore e usare sempre questo potere senza essere distolti né da forze esterne né da passioni interne.
- ▶ **G. V. 179 (N. E. 201).** Non so se il piacere più grande sia possibile; penserei piuttosto che possa crescere all'infinito.
- ▶ **G. V. 180 (N. E. 201).** Sebbene il piacere non possa ricevere una definizione nominale, non più della luce o del colore, può tuttavia, come loro, ricevere una definizione causale, e credo che, in fondo, il piacere sia un sentimento di perfezione e il dolore un sentimento di imperfezione, purché siano sufficientemente notevoli da poter essere percepiti.
- ▶ **G. VI. 266.** Strettamente parlando, la percezione non basta a causare infelicità, se non è accompagnata da riflessione. Lo stesso vale per la beatitudine... Non possiamo ragionevolmente dubitare che ci sia dolore negli animali; ma sembra che i loro piaceri e dolori non siano così vivaci come nell'uomo, e che non siano suscettibili né del dispiacere (chagrin) che accompagna il dolore, né della gioia che accompagna il piacere.

XVI. § 120 Peccato

- ▶ **G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680).** L'immortalità senza memoria è del tutto inutile per la morale; perché distrugge ogni ricompensa e ogni punizione.
- ▶ **G. VI. 118.** Il male morale è così grande solo perché è fonte di mali fisici.

- ▶ **G. VI. 141.** C'è un tipo di giustizia, e una certa sorta di ricompense e punizioni, che sembra inapplicabile a coloro che agiscono per assoluta necessità, se ve ne fossero. Questo è il tipo di giustizia che non ha per oggetto l'emendamento, l'esempio o persino la riparazione del male. Questa giustizia è fondata solo nella convenienza, che esige una certa soddisfazione come espiazione di una cattiva azione.
- ▶ **G. IV. 454 (1686).** Dipende dall'anima guardarsi dalle sorprese delle apparenze con una ferma volontà di riflettere, e non agire né giudicare, in certe circostanze, senza grande e matura deliberazione.
- ▶ **G. VII. 92.** La virtù è un precetto immutabile della mente, e un perpetuo rinnovamento dello stesso, per cui siamo come spinti a compiere ciò che crediamo sia buono... Poiché la nostra volontà non è attratta a ottenere o evitare nulla, se non in quanto l'intelletto lo presenta alla volontà come buono o cattivo, basterà che giudichiamo sempre rettamente per agire sempre rettamente.
- ▶ **G. VII. 99.** La regola principale della nostra vita è che dovremmo sempre, per quanto possibile, fare esattamente o tralasciare ciò che non le passioni, ma l'intelletto, mostra essere il più utile o il più dannoso; e che quando abbiamo fatto ciò, dovremmo allora, comunque vada, considerare noi stessi felici.

XVI. § 121 *Significato di bene e male; tre tipi di ciascuno*

- ▶ **G. VII. 74 (D. 130).** La perfezione dell'universo, o armonia delle cose, non consente a tutte le menti di essere ugualmente perfette. La domanda sul perché Dio abbia dato a una mente più perfezione che a un'altra è tra le domande insensate.
- ▶ **G. VI. 376 (D. 194).** Bisogna ammettere che c'è male in questo mondo che Dio ha fatto, e che era possibile fare un mondo senza male, o persino non creare alcun mondo...; ma... la parte migliore non è sempre quella che tende a evitare il male, poiché può essere che il male sia accompagnato da un bene maggiore.
- ▶ **G. IV. 427 (1686).** Dobbiamo sapere cos'è una perfezione, ed ecco un segno sufficientemente certo di essa: forme o nature che non sono capaci del grado ultimo non sono perfezioni, come ad esempio la natura del numero o della figura. Poiché il più grande di tutti i numeri (o il numero di tutti i numeri), così come la più grande di tutte le figure, implicano una contraddizione; ma la più grande conoscenza e onnipotenza non comportano impossibilità.
- ▶ **G. VII. 303 (D. 101; L. 340).** La perfezione non è altro che quantità di essenza.
- ▶ **G. III. 33.** L'origine ultima del male non deve essere cercata nella volontà divina, ma nell'imperfezione originaria delle creature, che è contenuta idealmente nelle verità eterne che costituiscono l'oggetto interno dell'intelletto divino, così che il male non poteva essere escluso dal miglior sistema possibile di cose.
- ▶ **G. VII. 194 (ca. 1677?).** Le verità assolutamente prime sono, tra le verità di ragione, quelle identiche, e tra le verità di fatto questa, da cui tutti gli esperimenti possono essere provati a priori, cioè: Tutto il possibile esige che esista, e quindi esisterà a meno che qualcosa'altro non lo

impedisca, che pure esige di esistere ed è incompatibile con il primo; e quindi ne segue che esiste sempre quella combinazione di cose per cui esiste il maggior numero possibile di cose; come, se assumiamo $\{A, B, C, D\}$ uguali per essenza, cioè ugualmente perfetti, o ugualmente esigenti di esistere, e se assumiamo che $\{D\}$ sia incompatibile con $\{A\}$ e con $\{B\}$, mentre $\{A\}$ è compatibile con tutti tranne $\{D\}$, e similmente per $\{B\}$ e $\{C\}$; ne segue che esisterà la combinazione $\{ABC\}$, escludendo $\{D\}$; poiché se vogliamo che $\{D\}$ esista, può coesistere solo con $\{C\}$, e quindi esisterà la combinazione $\{CD\}$, che è più imperfetta della combinazione $\{ABC\}$. E quindi è evidente che le cose esistono nel modo più perfetto. Questa proposizione, che tutto il possibile esige di esistere, può essere provata a posteriori, assumendo che qualcosa esista; poiché o tutte le cose esistono, e allora ogni possibile così esige esistenza che effettivamente esiste; o alcune cose non esistono, e allora si deve dare una ragione del perché alcune cose esistono piuttosto che altre. Ma questo non può essere dato altrimenti che da una ragione generale di essenza o possibilità, assumendo che il possibile esiga esistenza nella sua stessa natura, e precisamente in proporzione alla sua possibilità o secondo il grado della sua essenza. Se non ci fosse nella natura stessa dell'Essenza una qualche inclinazione a esistere, nulla esisterebbe; poiché dire che alcune essenze hanno questa inclinazione e altre no, è dire qualcosa senza ragione, dato che l'esistenza sembra riferirsi generalmente a ogni essenza allo stesso modo. Ma è ancora sconosciuto agli uomini da dove sorga l'impossibilità delle cose diverse, o come possa accadere che essenze diverse si oppongano tra loro, visto che tutti i termini puramente positivi sembrano compatibili tra loro.

- ▶ **G. VII. 195 (ca. 1677?).** Il Bene è ciò che contribuisce alla perfezione. Ma la perfezione è ciò che implica la maggior quantità di essenza.

XVI. § 122 *Il male metafisico fonte degli altri due tipi*

- ▶ **G. VI. 162.** Dio concorre nel male morale e fisico, e in entrambi in modo morale e fisico; l'uomo concorre anche moralmente e fisicamente in modo libero e attivo, il che lo rende biasimevole e punibile. Leibniz osserva a margine: Se l'esistenza fosse qualcosa di diverso da ciò che è esigito dall'essenza (*essentiae exigentia*), ne seguirebbe che essa stessa avrebbe una certa essenza, o aggiungerebbe qualcosa di nuovo alle cose, riguardo al quale si potrebbe di nuovo chiedere se questa essenza esista, e perché questa piuttosto che un'altra.
- ▶ **G. VI. 237.** Si potrebbe dire che l'intera serie delle cose all'infinito possa essere la migliore possibile, sebbene ciò che esiste nell'universo in ogni parte del tempo non sia il meglio. Sarebbe quindi possibile che l'universo vada sempre da meglio a meglio, se la natura delle cose fosse tale che non è permesso raggiungere il meglio tutto in una volta. Ma questi sono problemi riguardo ai quali è difficile per noi giudicare.
- ▶ **G. VI. 378 (D. 196).** Dio è infinito, e il Diavolo è limitato; il bene può e va all'infinito, mentre il male ha i suoi limiti.
- ▶ **G. II. 317.** Il vizio non è una potenzialità di agire, ma un ostacolo alla potenzialità di agire.

XVI. § 123 Connessione con la dottrina dei giudizi analitici

- ▶ **G. V. 242 (N. E. 272).** Se qualcuno volesse scrivere come un matematico in Metafisica e Morale, nulla gli impedirebbe di farlo con rigore.
- ▶ **G. V. 18 (D. 98; N. E. 17).** Approvò fortemente la dottrina del signor Locke riguardo alla dimostrabilità delle verità morali.
- ▶ **G. II. 578 (D. 128).** La beatitudine di Dio non compone una parte della nostra felicità, ma la sua totalità.
- ▶ **G. II. 581 (D. 129).** Amare veramente e disinteressatamente non è altro che essere condotti a trovare piacere nelle perfezioni o nella felicità dell'oggetto. ... Questo amore ha propriamente per oggetto sostanze capaci di felicità.

XVI. § 124 I regni della natura e della grazia

- ▶ **G. IV. 480 (D. 73; L. 304).** Gli spiriti hanno leggi speciali che li pongono al di sopra delle rivoluzioni della materia grazie all'ordine stesso che Dio vi ha stabilito; e si può dire che tutto il resto sia fatto solo per loro, essendo queste rivoluzioni stesse predisposte per la felicità dei buoni e la punizione dei malvagi.
- ▶ **G. VI. 168.** Concordo che la felicità delle creature intelligenti sia la parte principale dei disegni di Dio, poiché esse gli somigliano maggiormente; ma non vedo come si possa provare che questo sia il suo unico scopo. È vero che il regno della natura deve essere d'aiuto al regno della grazia; ma poiché tutto è connesso nel grande disegno di Dio, dobbiamo credere che il regno della grazia sia in qualche modo adattato al regno della natura, in modo tale che questo mantenga il massimo ordine e bellezza, così da rendere l'insieme composto da entrambi il più perfetto possibile.
- ▶ **G. IV. 462 (1686).** La felicità è per le persone ciò che la perfezione è per gli esseri. E se il primo principio dell'esistenza del mondo fisico è il decreto che gli conferisce la massima perfezione possibile, il primo disegno del mondo morale o Città di Dio, che è la parte più nobile dell'universo, deve essere di distribuire in esso la massima felicità possibile.
- ▶ **G. IV. 391 (D. 63).** La natura ha, per così dire, un impero dentro un impero, e per dirla in parole povere un doppio regno, della ragione e della necessità, o delle forme e delle particelle di materia.
- ▶ **G. VI. 621 (D. 231; L. 266).** Tra le altre differenze che esistono tra le anime ordinarie e le menti [esprits]... c'è anche questa: che le anime in generale sono specchi viventi o immagini dell'universo delle cose create, ma che le menti sono anche immagini della Divinità o dell'Autore stesso della natura, capaci di conoscere il sistema dell'universo e in qualche misura di imitarlo... È questo che permette alle menti di entrare in una sorta di comunione con Dio, e fa sì che in relazione a loro Egli non sia solo ciò che un inventore è per la sua macchina (che è la relazione di Dio con le altre creature) ma anche ciò che un principe è per i suoi sudditi, e persino ciò che un padre è per i suoi figli. Donde è facile concludere che la totalità di tutte le

menti deve comporre la Città di Dio, cioè lo Stato più perfetto possibile, sotto il più perfetto dei Monarchi. Questa Città di Dio, questa monarchia veramente universale, è un mondo morale nel mondo naturale, ed è la più eccelsa e divina tra le opere di Dio; ed è in essa che risiede veramente la gloria di Dio, poiché Egli non avrebbe gloria se la sua grandezza e la sua bontà non fossero conosciute e ammirate dalle menti. È anche in relazione a questa Città divina che Dio propriamente possiede la bontà, mentre la sua saggezza e la sua potenza si manifestano ovunque. Come abbiamo mostrato sopra che c'è un'armonia perfetta tra i due regni nella natura, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle cause finali, dovremmo qui notare anche un'altra armonia, tra il regno fisico della natura e il regno morale della grazia, cioè tra Dio considerato come Architetto della macchina dell'universo e Dio considerato come Monarca della Città divina degli Spiriti. Un risultato di questa armonia è che le cose conducono alla grazia attraverso le stesse vie della natura, e che questo globo, per esempio, deve essere distrutto e rinnovato con mezzi naturali proprio nel momento in cui il governo degli spiriti lo richiede, per la punizione di alcuni e la ricompensa di altri. Si può anche dire che Dio come Architetto soddisfa in ogni aspetto Dio come legislatore, e così i peccati devono portare con sé la loro pena, attraverso l'ordine della natura, e persino in virtù della struttura meccanica delle cose; e similmente che le azioni nobili otterranno le loro ricompense attraverso vie che, in relazione ai corpi, sono meccaniche, sebbene ciò non possa e non debba avvenire sempre immediatamente.

Con ringraziamenti a  Archive.org e  The Bertrand Russell Society per aver reso disponibile su internet una copia scansionata del libro.

Consulta la biblioteca e bibliografia di Bertrand Russell su bertrandrussellsocietylibrary.org (backup su drew.edu).

Filosofia Cosmica

Comprendere il Cosmo con la Filosofia

Stampato il 4 gennaio 2026

This book is available in 42 languages on  [CosmicPhilosophy.org](https://www.CosmicPhilosophy.org).

[Online eReader](#) [PDF](#) [ePub](#)

Source: it.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/

Book Publishing Service

Pubblica un e-book all'avanguardia che persiste per migliaia di anni su internet.

[Read about our professional publishing services.](#)