I
LEIBNIZ

1. In quei primi anni della Riforma pieni di promesse, contrassegnati dagli scritti di Lutero *Della libertà del cristiano*, e *Alla nobilità cristiana della nazione tedesca*, anche per la scienza tedesca sembrava sbocciare una nuova vita. Il movimento religioso e quello umanistico cooperavano ad una nuova visione del mondo che doveva emanciparsi una volta per tutte dalla metodologia della scolastica. Così i migliori spiriti della nazione intesero e annunciarono l'opera di Lutero. «O secolo – esclamava Hutten – gli studi fioriscono, gli spiriti crescono: è una gioia vivere!». Ma via via che il movimento religioso procedeva e sentiva la necessità di mettersi al sicuro da tutti i dubbi e i dissidi interiori in uno stabile edificio dottrinario, il vecchio, irrisolto conflitto tra 'fede' e 'ragione' emergeva sempre più acutamente. E in questa battaglia non si poteva rinunciare all'immenso e ingegnoso lavoro compiuto dalla scolastica nel disciplinare la ragione umana. Il sistema teologico di Melantone si differenzia perciò dalle dottrine che combatte ancora soltanto riguardo al contenuto, ma non riguardo alla natura e al carattere del metodo. La scienza è utilizzata e ammessa per esporre e spiegare la verità religiosa in sé conchiusa; ma non è mai compresa nelle ragioni della sua indipendenza spirituale. È vero che regna un sincero sforzo per dominare l'intera estensione dei suoi risultati e per inserirli nel sistema teologico, ma del principio vitale e formante dal quale essi sgorgano non è rimasto nulla. Nella dottrina della natura i principi della fisica aristotelica vengono accettati senza essere sottoposti a verifica, e si cerca di sostenerli con nuove 'esperienze' accumulate indiscriminatamente a partire da singole osservazioni condotte senza metodo, dalle tradizioni degli antichi e da racconti fantastici; nella scienza dello spirito, per quanto accanto al richiamo all'autorità divina della Bibbia vi sia ancora posto per una fondazione autonoma, non si va oltre i primi cominciamenti di un 'diritto naturale' e di una 'moralità naturale'. Il manuale di fisica di Melantone cerca di abbracciare e di padroneggiare il nuovo materiale del sapere che affluisce da ogni parte, ma non comprende la nuova forma che

si esprime nei concetti di obiettività della natura e di legge della natura. Questi concetti erano stati ben presagiti dal Rinascimento italiano ancor prima della loro vera e propria scoperta ed elaborazione ad opera di Copernico, Galileo e Keplero: nello scritto di Pico della Mirandola contro l'astrologia si trova per la prima volta tracciato nettamente il confine tra la visione 'simbolica' della natura del Medioevo e i compiti del nuovo modo di considerazione e di ricerca empirico-causale. Ma è proprio a questo scritto che Melantone si oppone. Contro la stessa autorità di Lutero, egli cerca continuamente di difendere il diritto dell'astrologia, esprimendo in questo non un'isolata inclinazione personale, ma un tratto molto precisamente connesso con tutta la sua concezione della natura. Qui l'evento miracoloso interviene sempre nel corso dell'accadere. Un agire libero e casuale attraversa il tutto ed è in grado di interrompere in ogni punto le sue leggi universali. L'universo è il trastullo di forze misteriosissime, limitate e guidate dalla suprema volontà divina, ma che per l'intelletto umano rimangono impenetrabili. Nelle immagini del sogno e nelle premonizioni ci si rivela talvolta questa connessione che unisce ciò che è separato nello spazio e ciò che è lontanissimo nel tempo. Gli eventi futuri si annunciano in minacciosi segni premonitori; effetti magici ci circondano da ogni dove e intervengono nella nostra vita. È vero che l'osservazione empirica traccia un'immagine determinata del corso della natura, mostrando come esso si compia secondo regole universali che ne esprimono la media, ma dietro questo accadere c'è sempre un regno di spiriti in grado di rompere la semplice legalità della natura e di piegarla nella sua direzione [1].

La forma della scienza tedesca venne in questo modo determinata per lungo tempo. La Riforma si era separata dall'Umanesimo a partire dalla disputa di Lutero con Erasmo; i membri più importanti della cerchia di umanisti di Erfurt che avevano preso parte personalmente e intimamente agli esordi di Lutero, alla fine, delusi e scoraggiati, cercarono di dividere il loro destino da quello del Protestantesimo. Nella medicina e nella ricerca empirica della natura, Paracelso era apparso come il *Lutherus medicorum*, che ripeteva con forza e freschezza vigorosa l'appello per la libertà dalla tradizione e dall'autorità. «Chi è ostile a Lutero? Una tal masnada è odiosa anche a me [...] Mi posso ben rallegrare che mi siano nemici degli impostori; la verità, infatti, non ha altri nemici che i mentitori» [2]. «Ma per il semplice fatto che sono solo, che sono sconosciuto, che sono tedesco, non

[1] Sulla fisica di Melantone si veda Schmidt, *Philipp M., Leben und ausgew. Schriften.* Elberfeld 1861; Maier, *M. als Philosoph*; Dilthey, *Das natürl. System der Geisteswiss. im 17 Jahrundert.*

[2] [Paracelso, *Paragrano*, a cura di F. Masini, Laterza, Bari 1973, p. 16].

prendete i miei scritti in dispregio» [3]. Questo impulso ad un vedere e sapere personali, non poteva però affermarsi durevolmente nei confronti del sistema scolastico di Melantone e della sua abile ed eclettica rielaborazione del materiale scientifico della tradizione. Soprattutto dopo la morte di Keplero, la Germania non possedeva più nessuno scienziato di importanza eminente ed originale. Così, anche nella coscienza filosofica generale, il problema della conoscenza scientifica è stato compreso e penetrato concettualmente solo relativamente tardi. Non appena questo accadde, però, tutta la cultura spirituale si trovò davanti ad una svolta decisiva. La questione riguardante il metodo scientifico diventa ormai il centro di un sistema concettuale di ampiezza e fecondità assolutamente universali. La scienza della natura e quella dello spirito, il diritto e la morale, la storia e la religione acquistano ora un nuovo contenuto: si trovano infatti sotto l'ideale di una nuova logica che cercano di realizzare in maniera uniforme e nella quale aspirano a congiungersi. È nella filosofia di Leibniz che si esprime questa nuova unità spirituale.

Sin dai giorni della Riforma, tutte le tendenze spirituali che partecipano attivamente alla costruzione della cultura tedesca, mostrano un tratto comune. Le forze che qui agiscono, non si limitano a presentarsi e affermarsi in un'opera oggettiva, ma aspirano a giungere a chiarezza riguardo a se medesime, riguardo alla loro origine e al loro fondamento di diritto. Questa è la traduzione che l'idea luterana della giustificazione conosce nell'ambito della cultura mondana. Solo questa riflessione su di sé conferisce alle singole energie spirituali il loro costante potenziamento e il loro compimento conclusivo. Ogni creare trascorre qui in una doppia direzione: ad ogni progresso del fare corrisponde un'approfondita riflessione sui fondamenti del fare. Le forze formatrici non si accontentano mai della loro attività per così dire ingenua, ma vogliono arrivare nello stesso tempo a dare conto a se stesse di ciò che compiono. Nella filosofia tedesca questo caratteristico doppio rapporto si sviluppa nella maniera più pura in Leibniz. Lavorando incessantemente alle singole discipline, sorge in lui l'idea della scienza, che egli coglie per primo in tutto il suo significato e in tutta la sua ampiezza, e nella quale raggiunge il centro dal quale si dispiega progressivamente la sua filosofia.

Questo punto va certo ulteriormente chiarito, perché alla formazione di quest'idea sembrano prendere parte, allo stesso modo, tutti i più importanti sistemi filosofici scaturiti dal Rinascimento. Leibniz si ispira a Cartesio per quanto riguarda il pensiero fondamentale del suo metodo, e a Galilei per i principi e le leggi della sua dinamica: egli stesso ha affermato che

[3] Cfr. Paracelsus, *Das Buch Paragranum*, ed. da Franz Strunz, Lipsia 1903, p. 18. [Ivi, p. 158].

l'umanità è debitrice a questi due uomini più che a tutta quanta l'antichità. A Bacone e a Hobbes si è richiamato ripetutamente, specialmente nel periodo del suo primo sviluppo giovanile, e ha penetrato criticamente anche la dottrina di Spinoza. Ora però subentra un momento decisivo in forza del quale egli si eleva al di sopra dei suoi predecessori. Tutti loro avevano aspirato al concetto universale del sapere, ma nella concreta rappresentazione di questo sapere erano rimasti legati senza eccezioni ai confini di una 'scienza' particolare. «*Ingenii limites definire*», determinare i limiti dello spirito: questo era il compito generale che Cartesio si era posto. Nella realizzazione del suo pensiero, però, i limiti dello spirito pian piano equivalgono a quelli della matematica, anzi, a quelli di determinati metodi matematici. La sua nuova geometria esclude tutte quelle curve la cui espressione analitica non si lascia esprimere in un'equazione algebrica di grado determinato; poiché all'interno della metodica cartesiana non esiste uno strumento per l'esatta misurazione di queste curve, esse vengono per questo completamente bandite dall'ambito della conoscenza esatta. Questo restringimento emerge ancor più chiaramente nella meccanica. Questa, infatti, può venire fondata e affermata come scienza soltanto se il suo oggetto viene ridotto e trasformato artificialmente: la 'massa' della meccanica viene equiparata alla pura 'estensione' geometrica. Hobbes e Spinoza superano questa concezione, ma entrambi traggono ancora visibilmente la norma della loro filosofia da determinati ambiti del sapere. Hobbes cerca di edificare la dottrina dell'uomo, quella del diritto e quella dello Stato, sul modello della dottrina dei corpi da lui ammirato. E l'ideale della conoscenza di Spinoza sembra certo librarsi nella pura altezza e universalità del suo concetto di Dio e riferirsi ad esso come a un qualcosa di 'stabile ed eterno', ma poiché l'ordine divino coincide con l'ordine della natura, è piuttosto l'immagine del mondo della meccanica e della fisica che domina qui l'intera concezione. La logica di Spinoza, come la sua etica, porta i segni del naturalismo. Leibniz, al contrario, nel suo abbozzo della '*Scientia generalis*', che accompagna la sua filosofia dall'inizio alla fine, dimostra l'idea peculiare ed essenziale al suo sistema. L'universale che egli cerca non deve fare scomparire il particolare, ma deve lasciarlo sussistere e fondarlo nel suo autonomo significato. L'unità del sapere esige il dispiegarsi in una pienezza e varietà di forme scientifiche, ognuna delle quali è sottoposta ad una legge specifica. Secondo questa visione di fondo, Leibniz ricerca ad esempio nella 'caratteristica geometrica' un nuovo strumento della conoscenza geometrica, che, rispetto alla geometria analitica, presenta ai suoi occhi il vantaggio di non essere fondata su numeri ed equazioni numeriche, ma semplicemente su elementi geometrici, e perciò di conservare l'oggetto geometrico nella sua piena particolarità, senza alcuna riduzione. D'altro canto però, grazie a questa sensibilità per l'individualità

di ogni particolare forma di sapere, l'idea leibniziana della scienza raggiunge soltanto ora la sua vera universalità. Il predominio di ciò che è 'matematico' viene affermato, ma i principi della metafisica, come pure quelli della fisica, non possono venire trovati nella semplice matematica. Le 'verità eterne' della logica, della morale, della dottrina del diritto, costituiscono il fondamento e il prototipo di ogni conoscenza; accanto alla logica della verità però, esiste una logica della verosimiglianza che domina secondo regole particolari l'intero ambito delle scienze descrittive della natura, come quello delle scienze storiche. Ciò che divide Leibniz dai suoi predecessori e ne fa il creatore di una nuova epoca, è il fatto che l'esigenza del sapere che egli pone non viene soddisfatta più per lui da alcun singolo esempio e perciò non naufraga più su alcun singolo esempio. Essa non si afferma nella forma di un contenuto determinato, ma nella forma di un criterio spirituale onnicomprensivo. Dalla totalità dei modi e delle direzioni di ricerca particolari sorge l'idea 'della' scienza, come un'identità rigorosa che tuttavia non può mai emergere e rivelarsi che nella diversità.

In questo senso Leibniz ha indicato nel concetto di verità, dal quale procede, il fondamento del suo sistema. Qui trovò, come egli stesso si esprime, il punto archimedeo dal quale poter cominciare a muovere il tutto del cosmo spirituale. Certamente però questo inizio sembra da principio piuttosto insignificante; infatti esso consiste semplicemente nel principio banale che ogni giudizio, in qualunque modo possa essere formulato, dev'essere vero o falso. Ora una proposizione si dice vera – come verrà esposto più avanti – se il concetto che si esprime nel predicato è contenuto nel concetto del soggetto. Questo rapporto può emergere o in maniera esplicita e diretta, come nel caso delle proposizioni puramente identiche, oppure si può dimostrare attraverso una serie progressiva di trasformazioni. Tutte le operazioni del pensiero hanno qui la loro propria meta. Esse vogliono, nel loro complesso, trasformare le identità nascoste in identità chiaramente determinate e consapevoli, attraverso l'introduzione di membri intermedi. Il modo in cui questo succede, emerge nella dimostrazione di ogni proposizione geometrica, ma il procedimento stesso non è affatto limitato alla geometria. Piuttosto, sempre, quando in genere è dato un 'sistema' di contenuti tale che un membro del sistema 'dipende' dall'altro e si 'connette' ad esso in virtù di una regola, dev'essere possibile una specifica forma di deduzione, che metta in luce questa connessione in una sequenza continua e ininterrotta di passi concettuali. Realizzare questo modo di connessione è il compito della scienza. Non è da obiettare che il principio qui posto al vertice è valevole soltanto per le scienze deduttive e non per le discipline empiriche, basate sull'osservazione. Infatti, nessuna conoscenza scientifica di un fatto si accontenta di stabilire il suo 'che cosa', ma si spinge fino alla questione del suo 'perché'. La vera analisi dei fatti, attraverso

cui soltanto essi medesimi vengono tratti alla luce nella loro pura consistenza e compiutezza, è possibile sempre solo attraverso l'analisi dei 'fondamenti' di questi fatti. Ma questa analisi dei fondamenti non si differenzia riguardo alla sua forma generale dall'analisi dei concetti e delle verità: perché qui come là vige quel principio supremo che Leibniz enuncia come il principio di ragion sufficiente.

Solo a partire da questo principio, la proposizione secondo cui ogni giudizio dev'essere vero o falso acquista la sua determinazione compiuta ed emerge allora nel suo significato essenziale. Dato un qualsiasi giudizio – così esso afferma – nel medesimo devono essere contenute determinate note caratteristiche interne, grazie alle quali si può conoscere la sua verità o falsità. La comune intuizione sensibile si accontenta di accostare ad un qualsiasi 'soggetto' determinato, un determinato 'predicato', ad una 'cosa' qualsiasi una certa 'proprietà'. Ma la conoscenza scientifica non può fermarsi qui. Essa non può non esigere che il semplice essere uno accanto all'altro si tramuti in un essere uno nell'altro; che l''insieme' degli elementi, ad una considerazione più approfondita, si dimostri l'espressione di un nesso interno di condizioni. Se questo nesso di condizioni non emerge immediatamente nella semplice intuizione, bisogna allora trovare un insieme complessivo di membri concettuali intermedi, in virtù del quale si possa quindi conoscere il legame oggettivo tra i membri del giudizio. Il giudizio è compreso come vero quando questo processo è arrivato alla fine, quando insomma al posto della semplice affermazione che *a* 'è *b*', è subentrata la conoscenza di come *b* – mediatamente o immediatamente – 'sia fondato' in *a*. L'esigenza radicale che è contenuta qui, si estende tanto al mondo dei concetti e degli assiomi, quanto al mondo delle cose e degli avvenimenti. Per dichiarare che un determinato avvenimento ha luogo, o che un determinato oggetto esiste, bisogna indicare la 'ragione sufficiente', così come per la validità di determinate verità puramente ideali. Comunque il reale possa essere costituito nei particolari, la sua struttura generale indica in anticipo che esso dev'essere senza eccezioni l'analogo di un puro nesso di ragione. Gli oggetti e gli eventi devono costituire tra di loro una catena che corrisponde con perfetta esattezza alla maniera in cui premessa minore e premessa maggiore si intrecciano e si condizionano nella conclusione. L'universo somiglia ad un unico sillogismo nel quale non manca alcun membro, nessun membro può venire spostato, senza distruggere il tutto nel suo risultato [4].

[4] L'esposizione segue, qui e in seguito, precedenti ricerche, alle quali devo rimandare per una argomentazione più fondata e più dettagliata; *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902, *Das Erkenntnisproblem*, 2 ed. Berlin 1911 II, 126 – 190. [E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, trad. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986; E.

In questo modo l'immagine complessiva dell'essere e dell'accadere è predeterminata dal postulato contenuto nella definizione leibniziana della verità. La logica e la matematica, nel loro vicendevole compenetrarsi, costituiscono il compendio della metafisica. «Che tutto venga prodotto da un destino fissato, è altrettanto certo quanto che tre per tre fa nove. Il destino consiste nel fatto che tutto dipende da tutto come in una catena e, prima di accadere, accadrà tanto infallibilmente quanto è infallibilmente è accaduto, quando è accaduto. Omero ed altri antichi poeti l'hanno chiamata l'aurea catena, di cui Giove tiene un'estremità e che non può essere strappata per quanto forte venga tirata. E questa catena consiste nel susseguirsi delle cause e degli effetti. Ogni causa, cioè, se fosse sola, produrrebbe un suo certo effetto; ma poiché sola non è, allora, dal concorso di più cause, nasce un certo effetto, un certo prodotto, immancabile secondo la misura delle forze, e ciò è vero quando agiscono insieme non solo due o dieci o mille cose, ma anche un numero infinito di cose, come accade veramente nel mondo [...] Da ciò dunque si vede che nel mondo intero tutto accade matematicamente, cioè immancabilmente, così che se uno potesse avere una visione adeguata delle parti interne delle cose, e, inoltre, avesse memoria e intelligenza sufficienti per passare in rassegna e calcolare tutte le circostanze, sarebbe un profeta, e nel presente vedrebbe l'avvenire quasi come in uno specchio» [5]. La comprensibilità diventa così misura e criterio della realtà. Questa comprensibilità non conosce limiti, perché il reale stesso rimanda ad un sommo intelletto come suo autore. A dire il vero – se tutto questo va descritto per una volta con un'immagine – anche questo intelletto, nel suo produrre, è vincolato ad una determinata 'materia'; questa 'materia', però, non è di tipo fisico, ma di tipo puramente logico; non consiste in un sostrato materiale assoluto, che la divina volontà creatrice dovrebbe soggiogare e vincere, ma nella natura di verità eterne, inviolabili nella loro validità. Da esse perciò, in quanto condizioni supreme di ogni conoscenza e di ogni esistenza, anche Dio è dipendente: in esse però egli obbedisce soltanto alle leggi proprie della sua essenza. L'idea che la verità degli universali principi di ragione, degli 'assiomi' logici, matematici o etici, riposi soltanto sull'istituzione e sull'ordinamento divino è semplicemente assurda. A seguirla soltanto un passo oltre, cercando di assumere il suo punto di vista, anche solo per un momento, al di fuori di queste verità e oltre di esse, si impedirebbe una volta per tutte ogni ritorno nel dominio della certezza. Se quegli assiomi – come aveva supposto Cartesio in accor-

Cassirer *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, trad. di G. Colli, Einaudi, Torino 1978, Vol. II, Tomo primo, pp. 153-221].

[5] [G. W. Leibniz, *Von dem Verhängnisse*, in *Leibniz' deutsche Schriften*, a cura di G. E. Guhrauer, Berlino, 1838-1840, vol. II, pp. 48 s.].

do con un determinato indirizzo della scolastica – sono i risultati di un'arbitraria disposizione divina, così che anche il loro essere altrimenti sarebbe pensabile e possibile, allora, poiché su di essi riposano tutte le conoscenze indirette, non c'è assolutamente più nulla che sia certo solo in se stesso e per se stesso. Nessuna proposizione si potrebbe dunque più dimostrare in maniera rigorosa e completa, nessuna affermazione su un essere qualsiasi potrebbe essere comunque fondata. Così, anche riguardo all'essere divino, non si riesce ad affermare più nulla con sicurezza, e diventa evidente la circolarità dei pensieri in cui qui ci muoviamo. La 'ragione' che troviamo espressa e incarnata in quelle verità eterne non è un prodotto e una conseguenza dell'esistenza divina, ma è solo un'espressione per quello che viene pensato nel puro concetto di Dio medesimo e che, soltanto, costituisce il contenuto di questo concetto.

In tutti questi motivi si esprime con piena forza e profondità un nuovo sentimento del mondo moderno: il *pathos* della conoscenza pura. E con ciò anche il problema della libertà è internamente trasformato e trasferito su un nuovo terreno. Nella pura sfera religiosa, in cui si muovono sia la mistica tedesca sia la Riforma, l'idea della libertà si riferisce essenzialmente all'autonomia e indipendenza che l''anima' acquista nei confronti delle 'cose' e che deve conservare in sé. Lo stesso Leibniz si colloca interamente all'interno di questo motivo generale, al quale conquista un nuovo aspetto nel tutto della sua filosofia. Il punto di partenza decisivo del suo mondo concettuale è però diventato un altro. La sovranità dell'anima viene affermata essenzialmente e originariamente nella forma della sovranità della 'ragione'. Non c'è nessuna tradizione e nessuna autorità, nessuna istanza all'interno e al di sopra del mondo che possa limitare questa rivendicazione incondizionata. Il motto '*Sapere aude*', «Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza», che Kant ha indicato come il vero e proprio manifesto dell''illuminismo', è qui diventato per la prima volta una piena, incondizionata verità. La pura libertà significa l'uscita della ragione dalla sua minorità. La ragione non ha nessun altro giudice sopra di sé e non può averne nessun altro, all'infuori di quello che essa stessa riconosce secondo le sue proprie leggi. È vero che il principio fondamentale dell'autonomia del pensiero era già stato espresso chiaramente prima di Leibniz: l'opera di Herbert di Cherbury *De veritate*, l'aveva esposto e sviluppato in Inghilterra, Cornheert nei paesi Bassi [6]. Ovunque esso si facesse avanti, si trattava però sempre, essenzialmente, di riservare alla ragione un ambito determinato, nel quale potesse affermarsi nei confronti delle rivendicazioni teolo-

[6] Riguardo a Herbert di Cherbury si veda il mio scritto sul problema della conoscenza, 2 ed.. II, 202 sgg. [trad. it. *Storia della filosofia*, II vol., Torino, Einaudi, 1953, p. 235 e segg.] Cfr. Dilthey, *Ges. Schriften*, Lipsia e Berlino 1914, II, 90 sgg., 246 sgg.

giche. Anche Cartesio non va oltre questa concezione. Egli vuole penetrare il mondo finito, il mondo della natura e della scienza, col pensiero del suo metodo, ma si ritrae davanti ai segreti dell'infinito, davanti ai misteri della fede. L'infinita divisibilità della materia, come la libertà della volontà umana, sono ugualmente impenetrabili per l'intelletto; qui, invece di un inutile investigare e almanaccare, conviene accettare volontariamente la decisione della rivelazione. In fondo, non è che un'altra formulazione della dottrina della 'doppia verità'. Nulla però viene combattuto da Leibniz con maggiore risolutezza e più profonda convinzione di questa dottrina. L'assoluta unità della ragione non tollera alcuna gradazione e alcun restringimento da parte degli oggetti: la ragione deve venire accettata totalmente o totalmente rifiutata. Dove le viene negato il dominio incondizionato è già condannata all'assoluta nullità.

Un'ulteriore peculiarità della filosofia leibniziana risiede però nel fatto che essa è convinta di poter salvaguardare la forma di questo dominio, senza dover modificare in nessun punto decisivo ed essenziale il contenuto tradizionale della verità religiosa. Poiché nulla può essere in conflitto con le leggi fondamentali del pensiero, anche il mistero, nella misura in cui ad esso spetta 'verità' in un qualsivoglia senso, deve alla fine risultare come qualcosa che può essere compreso in queste leggi e dimostrato attraverso di esse in virtù dell'arte logica dell'analisi. Soltanto in questo superamento di ciò che è all'apparenza massimamente eterogeneo si compie per Leibniz il trionfo della ragione. Essa non ha bisogno di lasciar nulla fuori del suo ambito, poiché è sicura, a partire dal proprio centro, di poter dominare e dare forma al tutto dell'esistenza naturale e spirituale. Da questa raffinata sensibilità logica scaturisce per Leibniz quell'entusiasmo per le dimostrazioni, in virtù del quale egli si sforza ora di sostenere la trinità attraverso nuove scoperte logiche, ora di assoggettare le dottrine fondamentali del cristianesimo alla sua '*characteristica universalis*'. «Verrà e verrà presto – così egli scrive a Oldenburg – l'epoca in cui, riguardo a Dio e allo spirito dell'uomo, avremo principi non meno sicuri che riguardo a figure e numeri». Rinunciare alla ragione in cose riguardanti la religione – così è detto in un altro luogo – «è ai miei occhi un segno quasi sicuro di un'ostinatezza confinante col fanatismo, o, ancor peggio, di ipocrisia. Infatti, né nella religione, né in qualsiasi altro ambito, si crede a qualcosa se non è sostenuto da fondamenti razionali».

Si può misurare tutta la distanza che divide questa concezione dall'universo concettuale del primo protestantesimo se, a partire di qui, si guarda indietro al mondo magico e miracolistico della fisica di Melantone. Là il carattere religioso della realtà poteva venire conservato e portato ad espressione solo a condizione che essa fosse costantemente esposta ad irrazionali interventi ed arbitrii divini. Per Leibniz, invece, tutti i miracoli

particolari si sono risolti nell'unico miracolo universale: il miracolo della ragione stessa. Non è l'abolizione dell'ordine degli eventi, ma l'incrollabile e inviolabile permanere di quest'ordine che rivela la dipendenza dell'universo da Dio. Leibniz conia qui per primo quella visione della religione che domina l'età umanistica tedesca, l'età di Lessing e di Herder.

> Ma è appunto questo il maggior miracolo che i veri autentici miracoli ci appaiano ormai roba di tutti i giorni. Senza questo miracolo universale, l'uomo ragionante non avrebbe mai chiamato miracoli dei fatti che appaiono tali solo ai bambini, continuamente smaniosi di cose nuove e inconsuete [7].

Secondo Leibniz, la vera religiosità non richiede segni e rivelazioni particolari, poiché essa si sente tanto più vicina al divino, quanto più lo è a ciò che è universale e necessario. Essa consiste nella fiducia di scoprire l'universale legalità anche là dove questa si nasconde per noi dietro apparenti irregolarità. Come Copernico ha trovato l'ordine del cosmo insegnando a prescindere da ogni particolarità accidentale della posizione e a dominare i movimenti dei pianeti partendo dal centro del sole, così noi dobbiamo porre il nostro occhio nel sole della conoscenza e della scienza. Si dissolve così ogni contraddizione che opprime e confonde gli individui nel loro tendere e nel loro agire. Lo stesso ottimismo leibniziano, che è il sentimento di fondo dal quale la sua filosofia è scaturita, reca perciò ancora un'impronta logica. «Ma una volta scoperto che se si vuole studiare bene il decorso dei cieli, si deve porre l'occhio nel sole, e che allora tutto risulta stupendamente bello, si vede che del presunto disordine e caos non aveva colpa la natura, ma il nostro intelletto. Bisogna giudicare con uniformità tutte le cose che ci appaiono. E se a volte l'intelletto non riesce a trovare immediatamente l'esatto punto di osservazione, bisogna accontentarsi di sapere che si proverebbe diletto per tutte le cose, se fossero comprese nella maniera esatta [...] Se così non fosse, sarebbe meglio ignorare la verità riguardo all'opera somma, piuttosto che conoscerla. Le persone ignoranti e superstiziose si contentano infatti di chimere di ogni sorta; se perciò dalla natura non fosse lecito attendersi né ragione, né virtù, sarebbe meglio ingannarsi con altre occupazioni che conoscere la verità. Ma sarebbe assolutamente insensato e contrario ad ogni logica se si dovesse infine scoprire che la stoltezza potrebbe dare un vantaggio a colui che ne è affetto» [8]. Questo è il modo di concludere caratteristico di Leibniz: il mondo dev'essere ordinato senza eccezioni, dev'essere buono, perché altrimenti il *sapere* non sarebbe un bene assoluto e illimitato. Che esso sia un *cosmo*, che possieda

[7] [G. E. Lessing, *Minna di Barnhelm – Nathan il saggio*, a cura di Barbara Allason, UTET, Torino 1956, p. 151].

[8] [G. W. Leibniz, *Von dem Verhängnisse*, cit., p. 52].

un'interna bellezza e bontà, significa che è pienamente conforme alle esigenze della conoscenza. «*Mundus est κόσμος plenus ornatus seu ita factus, ut maxime satisfaciat intelligenti*». La soddisfazione al cospetto della ragione è il tema della teodicea. La volontà individuale non può certo sfuggire al 'destino' dell'infallibile concatenazione delle cose secondo cause ed effetti. Questo destino, però, non le si presenta più come una potenza sconosciuta e misteriosa, che da un'oscura profondità decide sulla sorte dell'anima, bensì nella chiarezza e luminosità delle leggi fondamentali del suo proprio intelletto. Nella necessità delle cose la volontà individuale ritrova la necessità del suo sé: ed in questa suprema armonia vede racchiuso ogni essere fisico e spirituale.

Rispetto a questa concezione, la nuova forma di matematica che Leibniz scopre nell'analisi dell'infinito, si trova in un duplice rapporto: la presuppone e, d'altro canto, ne costituisce la conferma concreta. Senza addentrarsi nelle particolarità tecniche del nuovo calcolo, la sua idea generale consiste nel risolvere un prodotto complesso o un evento complesso nelle sue condizioni elementari, definendoli a partire dalla legalità che in esse si manifesta. Un cambiamento che si estende come processo complessivo su un determinato tratto di tempo, quindi su un'infinità di momenti, viene tenuto fermo in *uno* di questi momenti, per venire calcolato e dominato in tutto il suo svolgimento, in virtù della regola che qui emerge. Se lo stato momentaneo, come ad esempio la velocità e l'accelerazione di un corpo in movimento, è conosciuto e dato nella sua completezza, la totalità degli stati successivi e il risultato complessivo nel quale essi si riuniscono, si può esprimere in una formula esatta in virtù dei metodi universali di cui il calcolo dispone. Così viene qui rappresentata la maniera in cui, nel momento presente, il passato viene conservato e il futuro viene prefigurato. La nuova matematica non è più una semplice matematica delle grandezze, ma, compresa in maniera più profonda, è una matematica delle cause e degli effetti. Essa confronta e misura non solo quantità date, come fanno la geometria elementare e l'aritmetica elementare, ma fissa le condizioni dal cui intreccio risultano le singole grandezze e i loro vicendevoli rapporti. Essa procura lo strumento per sviluppare e realizzare nel calcolo il principio che domina la metafisica leibniziana: il principio secondo cui il presente racchiude in sé il passato e porta in grembo il futuro. La connessione degli elementi dell'essere è ora diventata «matematica, vale a dire infallibile». Nello stesso tempo si mostra allora la via per ricondurre le apparenti irregolarità della natura alle pure regolarità del concetto. Anche la geometria ci presenta costrutti che, misurati col metro della semplice intuizione sensibile, appaiono del tutto irregolari. Ma l'analisi conduce ad una formula in virtù della quale l'emergere dell'irregolarità stessa può venire determinata e riguardata come conforme ad una legge. Ciò che qui è com-

piuto per un caso speciale, dev'essere richiesto e presupposto per l'universo nella sua totalità. Se grazie alla formula di una più alta caratteristica si potesse tener fermo uno qualsiasi dei suoi stati essenziali, si potrebbero leggere, a partire da questo, gli stati successivi di tutte le sue parti per tutti i tempi immaginabili. Perché tutto ciò che è irregolare è in verità solo una regolarità di un ordine più alto e complicato. Come nel movimento di un corpo, malgrado non solo il suo luogo, ma anche la sua velocità varino ad ogni istante, l'accelerazione, rimanendo costante, può fornire la base di una stabile regola del movimento, così è possibile sostenere universalmente che ogni varietà e diversità, apparentemente immensa, se sufficientemente ricostruita, si risolve necessariamente in armonia e uniformità. Nel linguaggio del calcolo differenziale, è possibile affermare che nei quozienti differenziali dei gradi più elevati si devono poter esprimere in maniera completa tutte le variazioni che si trovano nei gradi inferiori. Per la nostra conoscenza empirica non è cero mai possibile assolvere completamente a questo compito, ma soltanto avvicinarvisi all'infinito; a noi però è sufficiente sapere che a questo avvicinarsi non può mai venire posto un limite dalla natura della cosa stessa. Il reale è completamente penetrato dall'ideale, ciò che è materiale da ciò che è matematico; «la ragione infatti domina ogni cosa; se così non fosse non vi sarebbe né scienza, né legge, e ciò contraddirebbe la natura del principio supremo».

Sembra così compiuta la conciliazione tra 'meccanicismo' e 'idealismo', tra la concezione del mondo di Platone e quella della moderna scienza della natura, che Leibniz si era posto come meta. Ciò che è 'meccanico' è al tempo stesso il puro 'intellegibile', poiché esso solo significa ciò che è pienamente determinato e conoscibile. Eppure a questo punto, in cui sembra raggiunta una prima conclusione del sistema leibniziano, siamo in verità ancora al di fuori del suo vero inizio. La soluzione esposta sinora, che certamente d'ora innanzi rimane incrollabile e da cui non si può più prescindere, è solo il germoglio di un problema più profondo e più difficile. Quel motivo dell'idea della libertà, che in un primo momento sembrava respinto da Leibniz, emerge ora irresistibile: all'autonomia della ragione si contrappone l'autonomia dell'individuo. In questo modo, un secondo punto cruciale si pone alla metafisica leibniziana e si delinea una via più difficile e intricata sulla quale, soltanto, essa poteva giungere al suo interno autocompimento.

2. Il miracolo universale della razionalità del tutto, come Leibniz stesso dichiara contrapponendo il sistema dell''armonia prestabilita' al sistema dell''occasionalismo', ha assorbito e fatto scomparire ogni miracolo particolare dalla sua filosofia. Le regole della natura non tollerano eccezioni, non meno delle regole della logica. I cerchi dell'esistenza e della vita si

compiono secondo leggi eterne, ineluttabili e grandi. Anche la vita trascorre interamente lungo strade predelineate dai principi della dottrina pura del movimento. Non vi sono forze vivificanti particolari che intervengano nell'accadere naturale, ma a partire dai germi preformati, che sussistono sin dai primordi, si dispiega ogni conformazione dedotta secondo il principio della rigida uguaglianza matematica di effetto e causa. Nessuna 'natura plastica' particolare, di cui aveva fantasticato il platonismo moderno, dà allo sviluppo organico la sua direzione, conservandolo costantemente in essa; ma il meccanicismo, abbandonato a se stesso, compie tutti i miracoli della costruzione teleologica e della correlazione teleologica nel regno del vivente. E i fenomeni della volontà costituiscono un particolare 'Stato nello Stato' che ricade nella forma del tutto, tanto quanto i fenomeni della vita. È inutile voler interrompere «la catena adamantina delle cause che si succedono l'un l'altra, con il pretesto della libera volontà umana». Il meccanicismo è la condizione inderogabile per ogni comprensione dei fenomeni, e neppure un angelo celeste, qualora ci venisse inviato, potrebbe spiegarci alcun evento se non lo riconducesse a grandezza, figura e movimento.

Ma questa immagine in sé compiuta e conchiusa del mondo obiettivo, rivela ora ancora una lacuna: il pensiero dell'io le è estraneo. L'individualità non è altro che un caso speciale di leggi universali che, in virtù della loro infinita molteplicità, sono suscettibili di un'illimitata specificazione. Il fatto dell'autocoscienza è, come tale, certamente riconosciuto – l'"io penso' di Cartesio vale come la suprema verità fattuale che si pone con pari dignità accanto alle più alte verità di ragione, – ma nulla indica ancora che a questo fatto possa inerire un contenuto di principio peculiare e incomparabile. Eppure non era dalla conoscenza teoretica, dalla sola matematica e dalla scienza della natura, che la filosofia di Leibniz aveva avuto origine. La sua dottrina affonda le radici nella vita complessiva della nazione, nella quale, dall'epoca della Riforma, i problemi dello 'spirito' erano rimasti nel più stretto legame con quelli della 'natura'. Il più grande scienziato tedesco del diciassettesimo secolo è la realizzazione vivente di quest'intima connessione. Keplero rimane saldamente sul terreno della visione meccanicistica della natura che vede materializzarsi davanti a sé, nell'esempio più grande e sublime, nella legalità delle orbite dei pianeti. In una continua lotta intellettuale, egli si libera dalla fisica delle 'forme sostanziali', dal presupposto di intelligenze che guidano i corpi celesti. Egli non vuole comprendere il tutto come un divino essere vivente, ma, secondo pure leggi generali, come il divino meccanismo di un orologio. E tuttavia, anche per lui, le armoniche orbite degli astri e i rapporti armonici all'interno dell'accadere naturale, sono per lo più solo un simbolo e un'immagine speculare per la più profonda armonia che sussiste 'all'interno dello spirito'.

Tutte le relazioni e le proporzioni del mondo esterno devono essere giudicate secondo la somiglianza con l'archetipo di quella 'armonia più vera' che portiamo in noi [9]. Così, in questa concezione della natura, puramente ed esclusivamente dominata dal concetto e dalle rigide leggi del numero, i moti dell'animo e i presentimenti della fantasia artistica sono ancora singolarmente intrecciati tra loro. L'osservazione del cielo è il nutrimento dello spirito al quale esso, per poter crescere, non può rinunciare. Come sarebbe folle chiedere per quale fine esteriore l'uccello canti – perché noi sappiamo che la sua voglia di cantare deriva dal fatto che esso è creato per il canto; – così non possiamo chiedere perché lo spirito dell'uomo si volga ai segreti dell'astronomia [10]. Soltanto qui egli raggiunge infatti la sua vita più profonda e intima; nell'intuizione del cosmo gli si dischiude la ricchezza nascosta e la pienezza del proprio sé. La visione del mondo della scienza della natura non si contrappone dunque qui come un momento rivoluzionario ed estraneo ai presupposti spirituali del passato; ma tutti i contrasti si toccano e si conciliano nell'unità di una compiuta e complessiva immagine estetica.

Ma il compito filosofico vero e proprio non era certo con ciò assolto. Ciò che Keplero aveva creato in immagine, attendeva ancora di essere consolidato e perfezionato nel puro concetto. È questo problema assai più difficile e complicato che tocca a Leibniz. Non era sufficiente presagire una più alta unità di 'natura' e 'spirito': il loro contrasto doveva prima essere sviluppato metodologicamente nella forma più netta possibile. Invece di una semplice mescolanza del loro contenuto, doveva venire cercata un'autentica sintesi concettuale, riferita alla loro forma e al loro principio. L'appianamento e il superamento del dualismo metafisico di corpo e anima, di sostanza estesa e pensante, costituisce così senza dubbio lo scopo della dottrina di Leibniz, ma egli non crede di poter raggiungere questo scopo cancellando le differenze logiche. Il punto di partenza del pensiero di Leibniz risiede piuttosto sempre nella dimostrazione che il contenuto della pura dottrina dello spirito e della pura dottrina dei corpi, che coscienza e movimento, appartengono a dimensioni completamente separate. La 'percezione', che è accessibile direttamente ad ognuno come fatto dell'esperienza interna, non si lascia dedurre da fondamenti meccanici, da grandezza, forma e mutamento di luogo. È perciò semplicemente un controsenso l'idea di Locke secondo cui, alla materia come tale, grazie a un miracolo dell'onnipotenza divina, potrebbe venire attribuita anche la facoltà di pensare. Se pensassimo ad una facoltà di intuizione sensibile che

[9] Keplero, *Harmonia mundi*, Lib. IV, Cap. 1.

[10] Si veda Keplero, *Mysterium Cosmographicum, Dedicatio editionis prioris*, Opera ed. Frisch I, 98.

riuscisse a spiegarsi con la massima chiarezza persino le più piccole parti della materia e ad una facoltà di pensiero che riuscisse a dominare le relazioni legali tra i movimenti di queste minuscole parti, della coscienza non avremmo ancora spiegato un bel nulla. Non scopriremmo l'origine della 'percezione' in questo meccanismo infinitamente minuzioso, come non la troveremmo in un orologio o in un mulino i cui ingranaggi e dispositivi fossero interamente sotto i nostri occhi. «Qualunque ipotesi meccanica le si voglia porre alla base, non ci si avvicina certo alla coscienza, ma si rimane sempre infinitamente lontani da essa, come sempre accade nel caso di cose assolutamente eterogenee, e come, per esempio, da un piano, per quanto moltiplicato più volte, non può mai risultare un corpo». Per quante forme e movimenti si possano passare in rassegna, l'"io' resta sempre dinanzi a noi come lo stesso fenomeno originario, misterioso e manifesto, che, pienamente conosciuto, pure non può mai venire conosciuto da altri che da se stesso, che, pienamente certo, pure non consente alcun sapere nel senso della spiegazione matematico-meccanica della natura.

Ma una volta che questo è stato compreso pienamente, il dubbio critico nei confronti della validità esclusiva di questo modo di spiegazione deve spingersi oltre. È veramente soltanto nella coscienza pienamente formata e sviluppata dell'uomo, che si manifesta quel particolare elemento di novità rispetto al semplice meccanismo, oppure ogni manifestazione della *vita*, osservata più a fondo, non ci conduce ad un punto nel quale si rivela inevitabile un'altra forma di considerazione? Secondo il motivo fondamentale della filosofia leibniziana, è impensabile che la legalità dell'accadere meccanico possa essere disturbata e interrotta dall'intervento di potenze estranee. Ogni accadimento nello spazio e nel tempo costituisce un solo, inviolabile, grande nesso di grandezze determinato univocamente attraverso rigide regole di conservazione. Non solo la conservazione della 'forza viva', ma anche la direzione del movimento vale senza alcuna limitazione, cosicché alla totalità del mondo dei corpi l'energia non può né venire sottratta da qualcosa che si trovi al di fuori di esso, né venire aggiunta di nuovo. Se confrontiamo due stadi successivi dell'universo, essi sono sempre collegati l'un l'altro da una rigida equazione causale. Ognuno di essi è caratterizzato da sicuri valori di grandezza, che possono cambiare nella loro distribuzione relativa, ma, in ogni tempo, devono presentare la stessa somma complessiva. Per quanto inviolabili siano, i puri principi della grandezza non riescono però a rendere conto in maniera completa ed esauriente di tutte le manifestazioni della vita. Essi infatti collegano certo il passaggio da stato a stato, da istante a istante, a condizioni determinate e ineludibili, ma non offrono alcun tipo di spiegazione per il fatto che a questo passaggio si arrivi e si debba arrivare. *Se* qualcosa succede, allora dev'essere senza dubbio conforme alle regole che procedono dai supremi

concetti matematico-meccanici; ma *che* qualcosa succeda non è possibile dedurlo da essi. Per rendercene conto, dobbiamo piuttosto considerare il momento dato non solo per quello che esso è e che in questo essere può esprimersi in stabili valori matematici, ma dobbiamo introdurre in generale in esso una tendenza al cambiamento. L'osservazione fisico-geometrica ci mostra una pienezza di forme che sembrano risultare una dall'altra secondo stabili leggi universali. In fondo però, qui si ha certamente una diversità, ma non uno sviluppo; quest'ultimo non si esaurisce infatti in un semplice cambiamento di stati, ma richiede l'identità di un soggetto che persista nel mutare delle sue determinazioni. Solo se aggiungiamo questo pensiero, la serie delle forme meccanico-materiali si congiunge nell'unità di una serie vitale. Il processo della vita è più che la somma delle singole formazioni organiche che mutano ad ogni istante. E questo 'più' è ciò che rinvia oltre la semplice estensione, oltre la 'materia' della fisica cartesiana. La matematica e la meccanica si esauriscono nella comparazione e nella misurazione delle singole forme e, dunque, nella determinazione degli 'accidenti' mutevoli e casuali. La metafisica invece, in mezzo a questo flusso incessante del divenire, cerca un qualcosa che in esso si trasformi, rimanendo identico a se stesso. Essa non riuscirebbe certamente a trovarlo, se non lo conoscesse sin dall'inizio. Nella coscienza di noi stessi, possediamo la garanzia infallibile di quell'indissolubile compenetrarsi dell'uno e dei molti, del medesimo e del diverso. La vita della coscienza non consiste semplicemente in un venir mutato, nel cambiamento degli stati e dei contenuti che essa subisce, ma noi siamo certi qui di un attivo 'mutarsi' e 'conservarsi'. Le determinatezze non si svolgono semplicemente in modo che la vecchia scompaia col subentrare della nuova, ma il presente racchiude in sé il contenuto del passato ed è già gravido dell'immagine del futuro: «*le present est chargé du passé et gròs de l'avenir*». Solo in questo modo non restiamo più fermi al confronto tra cose già divenute, a cui la considerazione matematico-meccanicistica rimane legata, ma ci trasferiamo alla sorgente del divenire medesimo. E se, a partire da qui, volgiamo lo sguardo alla totalità dell'accadere naturale, esso assume per noi un significato completamente diverso, pur non avendo mutato un solo tratto dei suoi contenuti. Esso appare come l'effetto di forze originarie, ognuna delle quali tende a portare alla luce e a manifestare ciò che racchiude e nasconde in sé, in una serie infinita di singole forme spazio-temporali. L'analisi è progredita di conseguenza. Al principio essa assumeva la percezione come l'unico e, dal punto di vista della spiegazione meccanicistica, irraggiungibile punto, risalendo da questa alla necessità di un 'soggetto' della percezione. Ormai la connessione verificata nei fenomeni della coscienza viene trasferita al tutto delle manifestazioni della vita. Il fondamento interiore per ciò che essi sono esteriormente come semplice sequenza temporale

non può venir cercato che in una sostanza che racchiuda in sé la legge del passaggio da ogni punto della serie al successivo. In quanto questa legge è una legge particolare per ogni singola serie vitale e non si ripete mai allo stesso modo, le sostanze rappresentano unità rigidamente individuali. Ognuna di esse segue con incondizionata spontaneità l'impulso al dispiegamento del proprio contenuto, ma, proprio in questo, realizzano tutte l'universale legge del cosmo, in virtù della quale sono collegate una con l'altra e coincidono l'una con l'altra nel risultato del loro spontaneo dispiegamento.

È possibile ora comprendere quale nuovo tratto la considerazione dell'accadere organico e della realtà spirituale abbia introdotto nell'immagine del mondo di Leibniz. Il pensiero della completa determinatezza di tutto l'essere e della sua compiuta costituzione logica non viene toccato in nessun modo, ma ottiene un'espressione ancor più netta e decisa. Al posto dell'astratta determinazione secondo regole universali, è subentrata la determinazione concreta attraverso 'forme' e forze individuali. La matematica e la meccanica compiono le loro costruzioni dal punto di vista dell'omogeneità dell'essere. Vengono presupposti uno spazio completamente unitario ed un tempo che scorre in maniera uniforme e con questa materia il pensiero costruisce formazioni universali come il cerchio o il triangolo, il numero o la linea che non indicano che 'possibilità' ideali. Ma nel regno del reale non c'è una tale omogeneità. Il carattere distintivo del reale risiede nella sua infinita particolarità. Non ci sono due parti della materia che, nella loro costituzione e nella loro articolazione, siano rigorosamente e veramente le 'stesse'; non ci sono due accadimenti temporali che trascorrano in maniera identica in tutte le loro singole fasi. Un'analisi più approfondita porta piuttosto ovunque alla luce differenze interne in virtù delle quali ogni contenuto temporale e spaziale dato appare come un che di assolutamente unico e irripetibile. La 'massa', se si tratta delle regole astratte della meccanica, può pure essere considerata come assolutamente uniforme: in verità però nasconde in sé un'illimitata pienezza di divisioni e sottodivisioni, ognuna delle quali, in maniera conforme a questa struttura particolare, si mostra come espressione e come fondamento per un particolare processo vitale organico. All'individualità senza eccezioni dei punti di partenza, corrisponde l'individualità senza eccezioni delle regole di sviluppo. La natura costituisce un incessante processo creatore che non ritorna mai nelle stesse condizioni, non si ripete mai nello stesso prodotto. E tuttavia, questa vita eternamente sgorgante è confinata entro limiti interni dai quali non può uscire. Ogni forma, adempiendo e compiendo il ciclo a lei assegnato, è contemporaneamente libera e vincolata. È vincolata poiché tutto ciò che da essa risulta procede in maniera rigidamente legale; è libera poiché è solo la legge della sua propria essenza che si esprime nelle

sue opere. Non la spinge più nessuna costrizione esterna; ma è la sua stessa incomparabile particolarità che le imprime e le prescrive il suo proprio agire come qualcosa di necessario.

Nella misura in cui questa concezione si incarna nella dottrina della monadologia, essa appartiene alla storia speciale della metafisica. Se tuttavia si considera la filosofia di Leibniz nella sua connessione con l'universale cultura spirituale, non sono tanto i risultati della monadologia, quanto i nuovi presupposti sui quali essa è fondata a risultare più interessanti. Se si osserva semplicemente il contenuto della dottrina delle monadi, non sembra possibile altro giudizio che considerarla «il romanzo di un uomo geniale» come ha fatto Federico il Grande nel suo scritto sulla letteratura tedesca. Ma questo contenuto porta allo stesso tempo in sé una nuova forma. La dottrina delle monadi, per la prima volta nella storia della filosofia moderna, ha definito da un punto di vista generale le categorie della realtà psichica e di quella spirituale, distinguendole dalle categorie della conoscenza matematica della natura. In ciò risiede il suo merito essenziale, che è sopravvissuto di gran lunga alla forma particolare del sistema leibniziano. Né Lessing, né Herder e nemmeno Goethe sono stati seguaci di questo sistema, ma tutti loro, consapevolmente o inconsapevolmente, nella costruzione della loro immagine del mondo impiegavano forme che erano state qui coniate per la prima volta. Leibniz ha per così dire creato il linguaggio e i mezzi di espressione spirituale non solo per l'illuminismo tedesco, ma anche per l'epoca della letteratura e della filosofia classiche. È questo il contributo che costituisce l'autentico concetto mondano della sua filosofia, e non il suo semplice concetto scolastico, nel quale soltanto ha dispiegato la sua piena azione storica.

Come prima, decisiva categoria dello spirituale emerge l'idea dell'unità. A partire da Platone e dal neoplatonismo essa fa parte degli elementi fondamentali del mondo intellegibile, ma il vecchio contrasto dell'‘uno’ e dei ‘molti’ si è ora riempito di un nuovo contenuto concreto attraverso il contatto con i problemi della scienza moderna. Se consideriamo il mondo delle cose obiettive e degli eventi obiettivi della natura, risulta che essi stanno completamente e senza eccezione sotto la legge della divisibilità infinita. Infatti, in quanto fenomeni nello spazio e nel tempo, sono soggetti alla legge fondamentale di questi due ordini. L'atomismo è l'inutile tentativo di tener fermo un oggetto obiettivo, un elemento nello spazio in contrasto con le condizioni della stessa forma spaziale. Ma è insito nel carattere dello spazio in quanto tale che ogni unificazione in esso possibile significhi contemporaneamente una divisione. L'‘essere insieme’ delle parti dello spazio è contemporaneamente il loro ‘essere separate’, ogni parte è ciò che l'altra non è ed è dove l'altra non è. Questa estraneità e indifferenza reciproca degli elementi non può venir superata attraverso una

sia pur strettissima unificazione spaziale; la forma del composto, in quanto tale, resta infatti accidentale nei confronti di ciò che entra nel composto. Non gli aggiunge nulla di obiettivo e di essenziale, e così non gli toglie nemmeno nulla quando, cosa possibile in qualsiasi momento, viene nuovamente sciolta. Se ci si domanda quindi che cosa costituisca la consistenza di un 'tutto' spaziale, la risposta può essere data soltanto rinviando alle parti che entrano in esso; ma poiché anche queste parti sono a loro volta interi spaziali, e perciò per loro natura ulteriormente riducibili, il tentativo di stabilire un ultimo, autentico uno, non giunge mai alla sua fine. Ci vediamo attirati in un regresso infinito, nel quale ogni pretesa unità si frantuma e si disperde continuamente in una molteplicità di pezzi senza relazione. Proprio perché ogni elemento è e può venir pensato solo con l'altro, alla fine nessuno conserva un essere indipendente che può essere indicato. Lo spazio, in quanto unificazione, è un'unificazione di ... nulla; infatti è una verità identica che dove *un* ente non è veramente esistente, non esiste veramente nemmeno un *ente*. Il pensiero cade in assurdità, non appena cerca di determinare gli elementi dell'essere all'interno dell'ordinamento empirico-spaziale; ricorre a qualcosa privo di forma e figura che si sottrae a ogni possibilità di determinazione.

Il pensiero deve quindi battere una via completamente diversa, affinché qualcosa di veramente essenziale venga trovato e reso certo. Occorre una parte che non solo 'componga' il tutto unendosi alle altre, ma che, persistendo puramente in se stessa, tuttavia 'sia' già il tutto. Ciò sembra un mistero e un paradosso: ma ogni manifestazione della vita e ogni realtà spirituale è l'immediata soluzione di questo mistero. Il mondo della coscienza ci mostra una molteplicità nella quale ogni membro non ha l'altro fuori di sé, ma lo comprende intensivamente in sé. Una 'coscienza' è possibile solo a patto che il mio attuale contenuto rappresentativo sia diverso dal precedente e tuttavia, fatta salva questa diversità, nel suo contenuto lo racchiuda completamente in sé. Ogni contenuto particolare è qui la totalità ed è solo in forza della totalità che egli rappresenta in sé. Ciò che chiamiamo l'unità dell'anima non si distribuisce ad una gran quantità di fenomeni diversi, ma è indivisibilmente viva e attiva in ognuna di esse. Il corpo è il composto dell'uno dai molti; la coscienza è l'espressione dei molti nell'uno. In luogo della forma dell'aggregato è subentrata la forma della sintesi. La 'parte' è entrata in una nuova connessione indissolubile col tutto, nei confronti del quale mantiene però la sua indipendenza. Ogni contenuto è nella coscienza solo in quanto si riferisce alla totalità di tutti gli altri, ma proprio questa stessa relazione non si lascia rappresentare come un essere rigido e uniforme; essa è il risultato di una vita infinitamente varia che genera continuamente la sua identità. Questa unità che si sviluppa nell'agire, non nell'essere semplicemente passivo, è il nocciolo di

ogni realtà puramente spirituale. Dalla totalità dei fenomeni, dal mondo che si trova innanzi a noi nello spazio e nel tempo, emerge ora il 'soggetto', al quale tutti questi fenomeni sono dati come suoi contenuti. Questo soggetto è internamente presente all'intera serie dei contenuti obiettivi come necessario punto di riferimento, ma nello stesso tempo egli deve la sua consistenza solo al fatto che si separa da ogni essere meramente obiettivo. Per il sé non basta, come per la cosa, il semplice 'esserci', ma esso deve riferirsi a se stesso e comprendersi come identico a se stesso. Esso non 'è' più se gli si nega questa forma di attività. Questa particolare 'riflessione' viene alla luce soprattutto nella forma più alta della vita personale: nell'autocoscienza etica. L'anima dotata di ragione, «che sa ciò che essa è, e che riesce a pronunciare quell'io' che molto significa», è la più alta nell'ordinamento del regno degli spiriti. Essa perfeziona il suo essere in questo perfezionamento del suo sapere, nell'atto col quale racchiude e comprende la molteplicità dei suoi stati.

Ma, per Leibniz, questa determinazione ne contiene immediatamente in sé un'altra, non meno fondamentale. Se ogni 'io' è riferito alla molteplicità del suo contenuto e si costituisce nel renderla progressivamente chiara a se stesso, allora, all'infuori di questo, che gli appartiene in maniera peculiare, esso non necessita di nient'altro e di niente di esterno. Ogni soggetto spirituale è perciò un mondo in sé conchiuso. Ogni 'influsso' esterno tra i soggetti decade a semplice apparenza; non è che l'applicazione di una categoria che ha la sua origine e il suo relativo diritto nel mondo materiale, ad un ambito che non è possibile comprendere, né tantomeno esaurire con analogie materiali. Azione e reazione, colpo e contraccolpo sussistono nel mondo dei corpi, ognuno dei quali deve perdere tanta forza viva quanta ne comunica all'altro. I corpi si uniscono in un universo in sé regolato e coerente solo in virtù di questa esatta relazione di 'causa' ed 'effetto', che è espressa nella legge della conservazione. Ma né l'immagine sensibile dell'urto, né la regola matematica per lo scambio e la trasmissione dell'energia motrice sono applicabili alla sfera spirituale. Se qui, come veniva richiesto, ogni individuo dev'essere il tutto, allora questo è possibile solo se si danno in lui le condizioni complete affinché la sua attività riempia il tutto. Così ogni soggetto diviene il completo 'specchio dell'universo', non solo attraverso l'"influsso fisico' che riceve da altri, ma attraverso la sua propria natura. Basta soltanto portare a chiarezza e limpidezza il contenuto rappresentativo chiuso al suo interno, perché tutto il sapere si esaurisca in lui. L'io non accresce il contenuto della sua conoscenza pezzo per pezzo, entrando progressivamente in contatto con le cose esterne, comprendendole poco per volta e attirandole al suo interno, ma si appropria di questo contenuto scomponendolo attraverso analisi progressive nelle sue singole presupposizioni e 'ragioni', e quindi trasformando nella pura for-

ma del concetto ciò che in un primo momento gli è dato solo come una confusa visione complessiva della cosa, nella forma della 'percezione oscura'. Poiché in questo modo lo spirito acquisisce ciò che possiede, esso riconosce nella materia sempre nuova che affluisce solo il riflesso della propria essenza. Esso è il 'compendio' e l'insieme per la totalità di tutti i rapporti e le leggi che regolano l'universo. Questa concezione è espressa nel modo più pregnante nel dire che ogni accadere all'interno dell'anima e per l'anima si compie come se, all'infuori di essa e di Dio, non esistesse altro. L'individuo non entra in rapporto con la divinità, con l'armonia del tutto, attraverso una gradazione di mediazioni estranee, ma direttamente e autonomamente. Qui si rivela nella maniera più chiara come la filosofia di Leibniz, nonostante la sua indipendenza, sia tuttavia collegata e concresciuta con i problemi e gli interessi universali della vita spirituale tedesca: è la tendenza fondamentale della Riforma che deve venir qui compresa nel linguaggio del concetto metafisico per essere giustificata davanti al sapere. L'io non è un membro isolato, discreto, non è un semplice frammento del tutto, ma è la completa concentrazione di tutto il contenuto che risiede in esso. Il vero individuale è ciò che è universale per eccellenza: «nel nostro stesso essere c'è un'infinità, un'orma, un'immagine dell'onniscienza e onnipotenza divina».

Se noi dunque, per descrivere un evento esterno, possiamo forse porre atomisticamente una parte accanto all'altra, la configurazione della vita interiore si sottrae dall'inizio ad un tale tentativo. Qui vige quel rapporto fondamentale per cui il tutto non consiste di parti e non risulta dal loro totale, ma è 'prima delle parti'. Con questo rapporto però, se si prende per base la definizione aristotelica, è dato il punto di vista e il concetto della 'finalità'. Sorge allora una nuova opposizione: alla causalità, che rappresenta la forma per i cambiamenti obiettivi della natura, si contrappone il fine, come la categoria di ogni essere 'soggettivo'. I due principi non si distribuiscono nella realtà, così che il primo possieda un'esclusiva validità in un ambito del reale e il secondo in un altro ambito, ma è possibile pensare l'insieme di tutto il divenire, a seconda del punto di vista da cui viene giudicato, nello stesso tempo come causalmente e finalisticamente determinato. Al trascorrere delle forme nei corpi, corrisponde il cambiamento nelle percezioni e aspirazioni delle sostanze individuali. L'osservazione obiettiva scopre nella natura soltanto prodotti che si possono determinare come grandezze e dominare attraverso rigide leggi di grandezza. Essa si installa infatti nella serie dei fenomeni, considera come da un fenomeno dato una volta proceda e sorga un altro fenomeno. Ora però, c'è anche un modo di considerare che, pur senza negare il precedente, procede oltre quello, non seguendo la determinatezza da membro a membro all'interno della serie, ma indagando circa il fondamento di determinazione della se-

rie complessiva stessa. Ciò che prima appariva come una semplice successione di configurazioni materiali, si rivela infatti come il marchio di una 'forma' organica che, nelle formazioni successive, emerge in maniera più pura e più chiara che nelle precedenti. Ciò che prima valeva come un regolare corso di eventi, indica ora una determinata direzione, uno 'sviluppo' verso uno scopo. Per la considerazione finalistica non si tratta così di interrompere e di annullare in un qualsivoglia punto dell'accadere la considerazione causale, ma di spingersi dalle universali equazioni causali della meccanica astratta a una comprensione della serie causale individuale nel concreto accadere naturale. Si può dire in generale, che il mutamento è la categoria comune che indica l'accadere spirituale e quello corporeo, l'accadere nelle sostanze e quello nei fenomeni. Se esso però in un ambito è determinato quantitativamente, nell'altro è determinato in maniera puramente qualitativa: al cambiamento di determinate grandezze di movimento e di energia dal lato dello spirituale, corrisponde il mutamento nel contenuto della rappresentazione. Come Leibniz scrive in una lettera a Christian Wolff, ciò che nei fenomeni naturali è diffuso «meccanicamente ed estensivamente», è contenuto «in maniera concentrata e viva» nelle monadi in quanto soggetti di questi fenomeni. Se si considera la natura quale ci è data come *prodotto* del processo vitale, allora essa ci si presenta sempre come sequenza ininterrotta di cause ed effetti; se ci si pone invece nel centro del *processo* stesso, allora ogni cosa appare piuttosto come determinata dall'interno e dunque come membro di un ordinamento teleologico. Il primo atteggiamento lo assumiamo nella conoscenza scientifica della natura, il secondo nell'esperienza che possediamo del nostro proprio io. Entrambi però non si escludono, ma si compenetrano armonicamente: tutto ciò che è 'esterno' rinvia ad un 'interno', ogni necessità delle leggi alla libertà di originarie forze creatrici, nella quale, soltanto, essa trova la sua completa spiegazione. Idealismo e materialismo sono così internamente unificati e conciliati. Tutto accade nei corpi come se nel mondo non ci fosse altro che la materia e i suoi movimenti, ma se vogliamo risalire alle ragioni ultime, nulla nel mondo può essere compreso e derivato solo da questa fonte.

L'autentico compito che la filosofia leibniziana si poneva è quindi risolto. Le sue due idee fondamentali: l'autonomia della ragione e l'autonomia dell'individuo si sono risolte in una. Non è possibile sfuggire al 'destino' dell'universale legalità della ragione che tutto domina, ma via via che si sviluppa in noi la coscienza di questa legalità, si viene formando sempre più chiaramente un'immagine del mondo nella quale la spontaneità dell'io ci si rivela in modo sorprendente. Tutte le rappresentazioni di una costrizione che le cose esercitano sull'anima svaniscono, si rivelano come i resti oscuri di una concezione sensibile che pone semplici immagini al po-

sto di autentici principi del pensiero. Ogni individuo, in quanto si comprende come un'espressione indipendente della legalità universale, trova nel compimento del tutto il suo proprio compimento. Per caratterizzare questo pensiero, Leibniz ricorre al concetto aristotelico di 'entelechia'. Poiché nel concetto della sostanza individuale è insito che qualsiasi cosa le possa accadere deriva dalla sua ragion d'essere e dev'essere deducibile dal suo concetto completo, allora essa è sufficiente a se stessa. «Si potrebbe dare il nome di entelechie a tutte le sostanze semplici o monadi create, poiché esse posseggono una certa perfezione (ἔχουσι τὸ ἐντελὲς) e una autosufficienza (αὐτάρκεια) che le rende fonti delle loro azioni interne e, per così dire, automi incorporei» [11]. L'"autarchia' che la dottrina stoica aveva sostenuto e richiesto per i saggi, vale per ogni individuo che abbia compreso esattamente se stesso e la sua posizione nel piano complessivo del tutto. E, accanto a questa espressione etica, nella costruzione della dottrina della conoscenza di Leibniz, se ne affianca ora una logica, non meno caratteristica ai fini dell'insieme. Se si cercano di comprendere i concetti fondamentali sui quali poggia ogni conoscenza, si trova in ognuno di essi un momento che oltrepassa la sensibilità e persino l'"immaginazione' pura sulla quale si fondano i principi della geometria. Unità e molteplicità, identità e differenza, causa ed effetto sono pensieri indispensabili nella costruzione del mondo oggettivo; essi però non vengono ricavati dalla considerazione delle cose, ma sono il possesso originario dell'"intelletto stesso'. Il pensiero dell'*io* è il modello e il prototipo di tutti i puri concetti intellettuali. «Questo pensiero di me stesso, di cui acquisto coscienza attraverso le cose sensibili, aggiunge qualcosa agli oggetti dei sensi. Pensare a un colore e considerare che si pensa ad esso, sono due pensieri molto diversi, così come il colore si distingue dall'io che lo pensa. E poiché ora comprendo che altri esseri hanno allo stesso modo il diritto di dire 'Io', o che si potrebbe dire per essi, capisco che ciò che generalmente si definisce la 'sostanza' e la stessa considerazione di me stesso, mi forniscono altri concetti metafisici, come causa, effetto, attività, somiglianza ecc., e persino i principi della logica e della morale. È lecito dire perciò che non c'è nulla nell'intelletto che non provenga dai sensi, all'infuori dell'intelletto stesso e di ciò che comprende». Ora il cerchio è chiuso da un altro lato: l'io ritrova e riconosce 'se stesso' nei concetti puri della ragione e nelle eterne verità di ragione. La pura attività dello spirito autocosciente si mostra come l'origine e la condizione di ogni connessione necessaria del pensare. Infatti, – questo è il pensiero che qui fa da tramite – la conoscenza del necessario non può

[11] [G.W. Leibniz, *Monadologia e Discorso di metafisica*, a cura di Vittorio Mathieu, Laterza, Bari 1986, *Monadologia*, prop. 18, p. 37].

essere un prodotto del decorso meccanico e necessario delle rappresentazioni, ma richiede che il sé si contrapponga con libertà alla totalità di questo decorso. Una coscienza che si abbandonasse semplicemente al flusso delle sue rappresentazioni, senza giudicare questa serie secondo determinati criteri validi universalmente, sarebbe simile a quella degli animali che, infatti, in tutte le prestazioni puramente ricettive sono assolutamente simili a noi. Anche l'animale non è semplicemente limitato alla ricezione dello stimolo immediatamente presente, ma possiede una determinata forma di memoria empirica e di associazione di rappresentazioni, che gli consente l'attesa dei casi futuri in analogia con quelli passati. Le conclusioni puramente empiriche dell'uomo divergono da questo comportamento solo riguardo al grado, non riguardo al modo e al principio secondo cui sono fondate. Per tre quarti del nostro sapere e del nostro agire seguiamo semplicemente la connessione abituale delle nostre percezioni. Ci aspettiamo che il sole sorga domani, per il solo motivo che è stato così da sempre. Ma per quanto spesso una connessione possa essere stata verificata fattualmente, non ne segue assolutamente nulla riguardo alla sua necessità e invariabilità. Se rimanessimo rinchiusi in questo circolo, allora ci sarebbe preclusa ogni certezza incondizionata, ogni scienza veramente dimostrativa. In realtà, però, l'abbiamo già oltrepassato nel pensiero più semplice del nostro 'io': per pensare l'io, dobbiamo infatti contrapporlo, come qualcosa che permane identico, alla semplice sequenza di mere impressioni sensibili che si svolge in noi. Abbiamo dunque qui il primo spunto a separare l'uno dall'altro ciò che permane e ciò che muta, ciò che è necessario e ciò che è casuale, ed esso ci consente di tener ferma e di operare questa divisione anche nel tutto dei fenomeni e delle verità obiettivi. Il concetto dell'io si dispiega in un sistema di concetti puri della ragione, i quali, pur non provenendo dalla semplice considerazione del singolo reale, sono validi per l'ambito complessivo della realtà e, soltanto, danno conto completamente della sua connessione. Quell'atto dell''appercezione', nel quale troviamo il nostro io per la prima volta, ci dischiude allo stesso tempo una nuova forma di certezza in generale e un nuovo insieme di strumenti di conoscenza in virtù dei quali scopriamo e abbracciamo progressivamente il mondo del reale come un organismo della ragione.

E in questo supremo pensiero teoretico, l'io comprende contemporaneamente il suo ideale compito pratico. Il concetto dell'autocoscienza giunge a compimento nel concetto della personalità etica. Soltanto qui la libertà ci si rivela nella sua forma più alta e compiuta: le 'persone' godono infatti del privilegio di non ostacolarsi in nessun modo nel loro anelito verso la perfezione, ma di perseguire individualmente il proprio scopo intellegibile, realizzando allo stesso tempo lo scopo del tutto. Lo 'Stato razionale degli spiriti' puri è l'autentica '*societas divina*' . Nella natura delle co-

se, nulla può essere di tal fatta da ledere e pregiudicare il più alto diritto delle persone: il loro autoperfezionamento in un'ampia comunità spirituale. «Ne segue evidentemente che Dio, che mira sempre alla massima perfezione in generale, avrà cura soprattutto degli spiriti, e darà loro, non soltanto in genere, ma anche a ciascuno in particolare, la massima perfezione che l'armonia universale comporti. Si può anzi dire che Dio appunto in quanto è uno spirito è l'origine delle esistenze: altrimenti se mancasse di volontà per scegliere il meglio, non vi sarebbe ragione perché un possibile esistesse a preferenza degli altri. Perciò la qualità che Dio ha di essere spirito lui stesso, precede tutte le altre considerazioni che egli può fare riguardo alle creature: solo gli spiriti sono fatti a sua immagine, vengono per dir così dal suo ceppo, come rampolli della sua casata: perché essi soli possono servirlo liberamente, e agire con conoscenza a imitazione della natura divina. Un solo spirito vale tutto un mondo: perché non soltanto l'esprime, ma altresì lo conosce, e vi si comporta a imitazione di Dio» [12]. L'idea dell'immortalità, che secondo Leibniz può essere dimostrata metafisicamente a partire da concetti universali, riceve qui la sua particolare impronta etica: infatti non solo gli spiriti devono continuare sempre a vivere, ma devono per questo conservare anche la loro qualità morale fondamentale come individui etici, «affinché la sua città non perda alcuna persona così come il mondo non perde alcuna sostanza» [13]. Sono antichissimi motivi religiosi ed etici, con i quali si conclude il sistema dell'armonia, ma essi hanno ottenuto una nuova forza ed un nuovo significato, poiché, in una rigida costruzione metodica, sono cresciuti da una nuova visione del mondo e da una nuova visione della scienza.

3. Ha trovato sin qui puntuale conferma ciò che avevamo indicato come l'universale valore storico della dottrina delle monadi: la scoperta e la precisa definizione, le une rispetto alle altre, delle categorie della realtà spirituale e delle categorie della conoscenza obiettiva della natura. Il concetto di un'unità che allo stesso tempo è e significa il tutto, – il concetto della spontaneità e dell'interna attività finalistica, il concetto logico dell'appercezione e il concetto etico della personalità – sono solo diverse realizzazioni concrete dell'unico e medesimo motivo speculativo dominante. In ognuna di esse il pensiero della libertà è colto e mostrato da un lato particolare. Ma nel momento in cui Leibniz, per esprimere il soggetto spirituale individuale, ricorre al concetto aristotelico di 'forma sostanziale', ecco che un nuovo insieme di questioni si presenta racchiuso in questo punto di

[12] [G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit. p. 113].
[13] [Ivi, p. 114].

partenza. A fondamento di ogni realtà Leibniz poneva un sistema di forze, di attività liberamente agenti. Ma poiché queste forze sono viste contemporaneamente come forme, recano di conseguenza in se stesse una legge della loro interna interdipendenza e autolimitazione. Il loro tendere si realizza in formazioni obiettive che si edificano l'una sull'altra secondo un ordine stabile. Il processo vitale infinito, – come tale abbiamo compreso il tutto, – non tende a disperdersi da ogni lato, ma conserva una direzione rigorosamente unitaria, nonostante la molteplicità e indipendenza degli impulsi. Una strada continua conduce dalla forma singola fino alle più alte forme complesse, nelle quali il mondo si rappresenta come un cosmo spirituale. Per un momento può sembrare che in questa 'gerarchia delle forme' si rinnovi semplicemente la visione aristotelico-medievale, – ma il pensiero, secondo i presupposti fondamentali della filosofia leibniziana, ha preso un'altra piega. L'individuo infatti non sta semplicemente in questi ordinamenti pervasivi, ma deve porsi all'interno di essi generandoli per se stesso, per la sua propria coscienza. Ad ogni coscienza superiore è essenziale sottomettersi soltanto a quei vincoli che essa medesima comprende nella loro necessità, riconoscendovi la realizzazione dei propri compiti intellegibili.

Per cogliere nell'insieme del suo sviluppo questa posizione, bisogna anzitutto tornare al mondo della 'natura', al tutto del divenire organico. All'interno della dottrina leibniziana del pensiero vige in generale che i rapporti tra i 'fenomeni' esprimono e riproducono simbolicamente i rapporti tra le 'sostanze'. L''esterno' imita l''interno', il 'composto' il 'semplice', sicché, in una materia diversa, emerge qui un'unica e medesima articolazione, un'unica e medesima connessione. In questa prospettiva è significativo che già ogni accadere nel mondo materiale e organico riveli una doppia tendenza. Sembra qui venirci incontro una continua creazione e dissoluzione di strutture (*Gestalten*). Il processo del divenire aspira a fissarsi in forme (*Formen*) determinate e ben caratterizzate, ma, non appena sembra aver raggiunto questa meta, urge immediatamente verso nuove formazioni (*Bildungen*). È inutile voler descrivere questa dinamica della vita dividendo le formazioni esistenti in determinate 'specie' rigidamente delimitate e incasellandole di conseguenza. La specie non è un concetto essenziale, ma un provvisorio concetto ausiliario della classificazione e della descrizione. Il mondo delle forme infatti costituisce un *continuum* nel quale non ci sono mai semplicemente determinazioni rigide. Come tra determinate costruzioni (*Gestaltungen*) geometriche – ad esempio tra diverse specie delle sezioni coniche – sussiste una connessione secondo cui è possibile passare da un prodotto (*Gebilde*) all'altro attraverso impercettibili gradazioni, lo stesso vale per le specie dell'essere vivente. L'intuizione sensibile non può qui vedere né differenze così grandi, né salti così bruschi:

nelle 'idee di Dio' questi esseri costituiscono solo la variazione di un'unica regola fondamentale che tutti li attraversa. Essi si comportano come diverse coordinate della stessa e medesima curva, che si distinguono per il loro valore numerico e nelle quali però, proprio questa stessa differenza è compresa nell'unitaria legge della funzione ed è da questa deducibile. Tutti gli ordinamenti dell'essere naturale costituiscono soltanto un'unica catena, nella quale le diverse classi, come altrettanti membri e anelli, si intrecciano e si avvicinano l'una all'altra a tal punto che i loro confini diventano indistinguibili per l'osservazione. In questo modo gli uomini si collegano agli animali, gli animali alle piante e queste a loro volta a quelle formazioni, che noi siamo soliti chiamare inorganiche. Come in una linea continua si possono certamente distinguere infiniti punti, ma non segmenti divisi l'uno dall'altro, – sono infatti di tal genere quelli che poniamo nell'astrazione e possiamo annullare in ogni momento – così, secondo la visione complessiva di Leibniz, ogni individuo è certo diverso dall'altro, ma ogni riunione in classi e ogni separazione in specie rimane provvisoria. Ciò su cui è fondata è semplicemente il fatto che, in virtù della variazione continua nell'accadere naturale, tra ogni coppia di membri del tutto devono sussistere determinate relazioni di 'affinità' e di 'somiglianza', che però, a seconda della prospettiva in cui scegliamo di confrontarle, possono venire considerate e indicate in maniera diversa. È il pensiero che anela a dominare la molteplicità del divenire attraverso l'istituzione di confini determinati. Esso però, non appena comprende criticamente il suo proprio operare, sa che le rigide forme e i segni distintivi che crea, non misurano e non esauriscono il divenire della natura. Questi tentativi del pensiero di delimitare l'infinito contengono una verità essenziale soltanto in quanto si sviluppa in essi la certezza che, nonostante l'immensa varietà delle forme compiute, sussiste un armonico passaggio dei modi di formazione stessa. In virtù di questa armonia, ogni forma si connette con le altre, conservando allo stesso tempo il suo carattere particolare. Per richiamare alla mente questa visione, che domina la biologia di Leibniz, non bisogna guardare avanti alla moderna teoria dell'evoluzione, ma al concetto goethiano della metamorfosi. «Simili tutte le forme, nessuna è identica all'altra; / in coro ti preannunciano una legge segreta / un sacro enigma» [14]. Nel rapporto di universale e particolare emerge sempre lo stesso mistero: il particolare non può arrivare a vera universalità rinunciando alla sua determinatezza specifica, ma soltanto dispiegandola in maniera sempre più pura. Leibniz combatte sempre la mistica che aspira a lasciare scomparire e a dissolvere il

[14] [J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, vv. 5-7, trad. di Mario Specchio, in *Tutte le poesie*, a cura di Roberto Fertonani, Mondadori, Milano 1989, p. 1005].

singolo nell'oceano della divinità': l'individuale diventa divino soltanto in quanto si afferma per quello che è rispetto al divino.

A questo punto la considerazione della vita della natura trapassa un'altra volta immediatamente nella considerazione della vita spirituale. La vita spirituale è divisa dalla vita della natura dal fatto che conosce le forze che agiscono in essa e, in virtù di questa conoscenza, le domina. I tratti della realtà non vengono qui soltanto raccolti e riuniti in un punto focale, ma viene posto qualcosa di nuovo che prima non esisteva e tutte le forze particolari vengono dirette verso di esso. L'agire non segue una direzione che gli è stata prescritta, ma si rivela dando a se stesso la propria direzione. Le forme dell'ordine inferiore sono specchi viventi dell'ordine delle creature, ma gli spiriti sono anche effigi della divinità, poiché sono in grado di riconoscere il sistema dell'universo e di riprodurlo in 'saggi architettonici': ogni spirito infatti agisce nella sua cerchia come una piccola divinità. Già il mondo dei sogni, anzitutto però il mondo dell'arte, ci mostra questa potenza della fantasia liberamente creatrice, che si propaga oltre ogni collegamento semplicemente meccanico del dato e lascia sorgere una pienezza di forme particolari come dal nulla. Ma il pensiero di Leibniz suole indugiare solo per breve tempo su questa dimostrazione estetica: la bellezza è infatti per lui soltanto un «assaggio e una piccola dimostrazione» di un più alto ordine intellettuale. La forza e l'indipendenza della 'immaginazione pura' gli è testimoniata perciò in maniera più ampia e più pura che nella stessa arte, nella scienza esatta di figura, numero e peso. La matematica comprende quella proporzione e quell'interna misura nelle cose che nella musica cogliamo e godiamo solo in maniera presaga. «La musica ci manda in estasi, sebbene la sua bellezza consista solo nella corrispondenza numerica e nel calcolo inconsapevole eseguito dall'anima sui suoni e le vibrazioni che i corpi sonori emettono concordemente a intervalli determinati. La gioia che l'occhio prova per le proporzioni è dello stesso tipo, come pure quella degli altri sensi, anche se non riusciamo a spiegarla in maniera così chiara». Così la conoscenza scientifica diventa l'autentica realizzazione di ciò che l'arte riusciva soltanto a promettere. Solo in essa si rivela la più profonda architettonica dello spirito, perché il sapere non si sofferma sulla descrizione dei fatti, ma persegue il divenire e la costruzione dei fatti dai loro fondamenti primi. In questa comprensione è come se creassimo ancora una volta il mondo, per noi e per la nostra coscienza. Il puro sapere ci solleva al di sopra di ogni condizionatezza empirica: «proprio come se potessimo vedere dalle stelle le cose terrene sotto i nostri piedi». L'ultimo e più alto gradino viene però anche qui raggiunto col passaggio del sapere all'azione. L'impulso all'unità e all'armonia trova nella formazione del mondo umano il suo oggetto più alto e più degno. La comunità delle persone, lo stato divino intellegibile non esiste assoluta-

mente, ma dev'essere sempre continuamente riedificato. Ogni quietismo meditabondo e mistico non può che ammutolire davanti al comando dell'agire; senza riflettere sulla predestinazione divina, che è impenetrabile e inesplorabile, bisogna agire in maniera conforme al proprio dovere, che conosciamo, e che dà ad ognuno di noi la salda base del suo essere. Al di sopra di tutte le questioni e i dubbi della conoscenza si dischiude qui per noi il vero senso della nostra esistenza. È attività ciò che pervade il tutto, e che dobbiamo riconoscere in ogni singolo oggetto come la sua ragion d'essere; essa è allo stesso tempo ciò che ci assicura dell'autentico essere spirituale e del più alto valore spirituale. In essa l'individuo si inserisce in un ordine complessivo che egli stesso ha contribuito a creare autonomamente. L'agire per gli altri e per la produzione di ordinamenti obiettivo-spirituali è il perfezionamento e la prova della sua personalità.

La visione religiosa di Leibniz è così pienamente delineata. In fondo, la religione non continua ad esistere per Leibniz come ambito dotato di un proprio contenuto, che conduceva un'esistenza separata accanto all'arte e alla scienza, alla conoscenza e alla moralità. È vero che nell'insieme della produzione scientifica e filosofica di Leibniz la 'teologia' occupa ancora un ampio spazio: la rappresentazione e la 'dimostrazione' dei dogmi sembra costituire un compito indipendente, al quale egli si dedica con tutti gli strumenti che gli offre la sua conoscenza filosofica. Ma non è questo a indicare propriamente il vero, autentico senso della sua religiosità. Non a torto si è detto che proprio in questo virtuosismo nel dimostrare e nel costruire i dogmi si rivela nella maniera più chiara possibile l'allontanamento di Leibniz dal dogma [15]: esso non è più per lui la norma internamente vincolante della fede, ma una materia capace di mutamento, nella cui formazione e trasformazione egli gode della sua propria arte e abilità dialettica. Tuttavia la religione non esiste certo per Leibniz come un ambito particolare, separato e remoto da tutte le tendenze e gli interessi mondani, ma piuttosto come un principio peculiare che comprende e informa di sé tutte queste tendenze. L'energia religiosa è l'ultima conferma per tutti i modi di attività particolari diretti ad un singolo scopo determinato. Essa li rassicura che il loro lavoro non è inutile, che non si dissolveranno in un'infinita differenziazione e frantumazione, ma che ogni singolo contributo conserverà il suo posto e il suo valore nel tutto. Il senso più profondo della 'fede' consiste per Leibniz nella convinzione radicata che ogni autentico agire deve trovare infine il suo scopo e la sua determinazione particolare al di là di tutti gli impedimenti esteriori e momentanei. L''armonia'

[15] Si confronti Troeltsch, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*. (*Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts*, p. 358 sg.) [Trad. it. di R. Bonito-Oliva, in Dilthey-Troeltsch, *Leibniz e la sua epoca*, Napoli, Guida, 1989, p. 175 e segg.].

del tutto conduce al suo compimento anche ogni cominciamento particolare, in quanto esso è intrapreso solo per il tutto e con riguardo al tutto. Posarsi e riposare su questa concezione è l'autentico contenuto della religione. La dottrina di Leibniz porta così a compimento un pensiero che, pur radicandosi nel principio del protestantesimo, nell'opera storica di Lutero non era tuttavia giunto a compimento. Essa mette da parte ogni divisione dualistica tra il terreno e lo spirituale, tra il mondano e l'ultramondano. Non c'è idea di Dio più pura e più profonda di quella che si manifesta nell'agire nel mondo e per il mondo: «*idem est amare omnes et amare Deum, sedem harmoniae universalis*». Per Leibniz, quindi, l'ideale religioso confluisce immediatamente nel suo nuovo ideale di cultura. Il concetto di Dio è semplicemente destinato a conferire al contenuto di questo ideale di cultura la sua sanzione più alta. Non può più venir mostrato nessun autentico modo dell'attività che non sia capace di questa consacrazione, ma anche nessuno che, in ultima analisi, non ne sia bisognoso. Ogni nuova conoscenza scientifica rappresenta un 'inno a Dio': gli scienziati e i ricercatori sono gli autentici 'poeti della realtà' che «perorano e poetano in onore di Dio per così dire *ipsis factis*». E allo stesso modo ogni lavoro per la comunità etica riconduce a Dio: ciò che promuove la comunità degli esseri razionali, getta le basi per l'autentica '*civitas Dei*'. L''ottimismo' di Leibniz non *proviene* perciò tanto dal suo concetto di Dio, quanto piuttosto, per il suo valore peculiare, *è* questo stesso concetto di Dio. Nell'illimitata perfezione di cui è capace il finito, otteniamo la certezza e la garanzia dell'infinito. «Il tutto rivela ovunque un progresso continuo e assolutamente libero verso la vetta della bellezza e della perfezione universali, che gli consente di giungere ad un livello di sviluppo (*Bildung*) sempre più elevato». La fede nell'esistenza di una suprema legge formale del tutto, in virtù della quale tutte le sue libere forze singole si uniscono in un'unità dell'azione e dello scopo: questo è il nocciolo della religione di Leibniz, com'era il nocciolo della sua metafisica. La garanzia per questa legge, egli la trova però infine nella forza formatrice della coscienza medesima, che si manifesta nel sapere come nell'agire.

Se da qui si volge lo sguardo a quella prima fase del problema della libertà che abbiamo incontrato nella Riforma, accanto ad una profonda differenza si rivela allo stesso tempo una profonda analogia. Qui come là, la libertà dell'individuo non rappresenta un *factum* fissato sin dal principio, ma deve venire conquistata e affermata. Il sé trova se stesso solo nella lotta contro una potenza che gli si oppone. Ma questa potenza è diversa per Leibniz da quella di Lutero o di Calvino. Nel linguaggio religioso, essa è la volontà divina che, in una libera scelta, partecipa o nega la sua grazia all'anima. L'individuo è completamente passivo rispetto a questa decisione, ma proprio in quanto lo sa e lo riconosce, instaura il suo rapporto con

l'infinito ed esperisce in esso la sua salvezza e la sua giustificazione. Nella visione filosofica, per altro, all'io non si contrappone un'imperscrutabile decisione divina, ma la stessa legalità razionale del tutto. Non è l'irrazionalità della volontà divina, ma l'ininterrotta razionalità del tutto, ciò davanti a cui la personalità rischia di sprofondare. Il suo contenuto e i suoi scopi particolari sembrano annullarsi di fronte all'immutabilità delle verità eterne e all'inviolabilità delle leggi della natura. È in effetti questa la conseguenza cui giunge la filosofia di Spinoza. Dio può venire colto come un essere impersonale e sovrapersonale solo attraverso il sacrificio del sé, attraverso la rinuncia a tutte le determinazioni e i valori 'antropologici'. Chi ama Dio nella maniera giusta non può pretendere di venirne riamato. Ogni determinazione è negazione, ogni individualità è soltanto il limite che ci divide dalla sostanza infinita. Lo stato d'animo che caratterizza l''*amor Dei intellectualis*' di Spinoza è perciò l'abbandono nell'eterno ordine della natura; la comprensione dell'inviolabile necessità dell'essere placa tutti i desideri e le inclinazioni contrastanti. Sembra così raggiunta una pace più profonda, un acquietamento di tutti gli affetti e le passioni, ma in questa pace si è spenta anche ogni traccia di azione e di conoscenza. Lo sguardo mistico ha accolto in sé ed in sé annientato ogni energia vitale del volere. Leibniz si è avvicinato a Spinoza per quanto riguarda singoli risultati della sua metafisica, ma ciò che lo differenzia da lui sin dall'inizio, è il *pathos* completamente diverso con cui considera il mondo. Egli coglie l'essere dal lato dell'agire e lo conosce solo nella forma dell'agire. Anche l'infinito è perciò per lui solo in quanto agisce e opera. E per questo, per non lasciare andare a fondo l'energia dell'agire, l'individualità deve conservarsi e affermarsi nell'essere. Spinoza avrebbe ragione – scrive lo stesso Leibniz – se non ci fossero monadi, vale a dire centri di forza e di coscienza singolari e particolari. Dal momento però che esistono, dal momento che l'autocoscienza è un fatto fondamentale che nessuna speculazione può ignorare e che nessuna speculazione può annientare, non rimane allora che la sola via di definire i limiti del cosmo a partire da questo centro assolutamente sicuro. In quanto ogni forza finita riempie la sua sfera, l'infinito non risulta come un essere statico, ma come una vita che si genera costantemente. Il sentimento che domina questa visione del mondo non è la quieta sottomissione alla regola del tutto del mondo, sulla quale la Stoa, come Cartesio e Spinoza, avevano fondato la loro etica, ma la gioiosa fiducia in un ordinamento finalistico universale, nel quale ogni singola personalità giunge necessariamente al suo diritto e al suo pieno sviluppo. Lo stoicismo – così giudica Leibniz – conferisce solo una pazienza forzata e simulata: il puro amore di Dio, invece, anima e vivifica tutte le forze della coscienza e le proietta in un'illimitata ampiezza del volere e del realizzare. Nessuna visione statica può infatti esaurire l'essere di Dio, che è infinito:

«perciò la nostra felicità non consisterà e non dovrà consistere mai in un godere perfetto, che ottunderebbe il nostro spirito, ma in un costante progresso verso una nuova gioia e una nuova perfezione».

In questi principi è racchiuso l'autentico contenuto della teodicea di Leibniz. Se, dai molteplici intrecci artisticamente intessuti dell'insieme dialettico della teodicea, si districa il motivo principale, allora rimane, essenzialmente, solo *un* pensiero decisivo. Un mondo semplicemente e assolutamente compiuto sarebbe una contraddizione in se stesso, poiché sarebbe contrario all'essenza della 'creatura'. Ogni cosa creata è, come tale, una cosa limitata in se stessa, che dunque è affetta da un limite necessario e originario. Ma in questo limite sta al tempo stesso la radice della sua forza: da esso riceve infatti la particolare direzione del suo agire e, quindi, la direzione del suo autoperfezionamento. L'autentica perfezione non si lascia esprimere in un singolo stato di quiete dell'universo, ma consiste nella continua 'elevazione dell'essere' che gli individui esperiscono. Il valore più particolare, ricco e profondo che si dia al mondo è perciò il valore del divenire medesimo. Tutto il divenire però richiede contrasti, e non semplicemente l'armonia, bensì il suo scaturire dalla mancanza e dal conflitto. Con questo motivo, la teodicea, in una veste metafisica certamente bizzarra e barocca, esprime soltanto l'atmosfera che domina il mondo moderno a partire dal Rinascimento. Lutero stesso partecipava di questa atmosfera, sebbene il suo sentimento religioso lo spingesse in genere in un'altra direzione. «Questa vita non è un essere, ma un divenire. Non si è ancora svolta compiutamente, ma è in corso tuttora. Non è la meta, ma la via; tutto non arde e non scintilla ancora, ma turbina vorticosamente». La teodicea di Leibniz perfeziona con coerenza questa concezione: essa rinuncia alla meta per conservare la via. I limiti e le imperfezioni possono non solo venire tollerati, ma devono venire accettati e approvati, perché solo in essi e a partire da essi la volontà etica può comprendersi nell'immensità del suo compito e della sua forza.

Tuttavia qui, dove la filosofia di Leibniz sembra aver trovato la sua interna conclusione, emergono con particolare chiarezza anche le circostanze che la limitano e la restringono. Si rammenti infatti la costruzione metafisica sulla quale poggiano l'intera dimostrazione della teodicea e tutti gli argomenti per il 'miglior mondo possibile'. Da un'infinita pienezza di possibilità, completamente e chiaramente dominata nelle idee del suo intelletto, Dio ha scelto e ha ammesso che si realizzasse la serie che racchiudeva la misura minore di male fisico e morale. In questo originario atto di 'ammissione all'esistenza', erano previste tutte le conseguenze che sarebbero intervenute in questo mondo fino a tutta l'eternità: il concetto completo di ogni singola sostanza, che era presente nel sapere di Dio, contiene infatti una volta per tutte qualsiasi cosa le possa mai capitare. Secondo

Leibniz, la libertà non viene cancellata da questo genere di divina previsione e di divina predestinazione. È cioè certamente, incondizionatamente sicuro che questo o quell'individuo compirà una certa azione in un determinato momento temporale, una volta che l'universale decisione divina stabilisce la realizzazione di questo mondo determinato; ma non è necessario in maniera assoluta e metafisica. Infatti 'necessario' in questo senso è solo ciò il cui contrario contiene una contraddizione; qui però sarebbe stato in sé 'possibile' anche un altro individuo e un'altra azione; tuttavia Dio ha negato loro la realizzazione in virtù della sua scelta del meglio, guidato dunque da motivi teleologici. Ma è facile vedere che questa soluzione è in verità soltanto l'inutile tentativo di smussare l'acutezza del problema etico della libertà attraverso una distinzione logica e metafisica. Per il soggetto etico che agisce, è indifferente che, dal punto di vista del puro concetto e della pura logica, egli avrebbe anche potuto essere un altro, se si rende anche conto che nel mondo reale dato una volta per tutte, da Dio ordinato e ammesso, ciò che è deve anche essere. L'esigenza etica della libertà non si dirige contro la necessità del puro concetto, ma contro la necessità causale dell'accadere: per ciò che riguarda quest'ultima, però, nel sistema di Leibniz, è stabilito inviolabilmente che, una volta posto il primo inizio di un certo 'mondo', tutti gli stati successivi sono in esso completamente e univocamente determinati. L'intera distinzione tra necessità assoluta e ipotetica, matematica e teleologica sfocia perciò, in fondo, in un fraintendimento della questione, in una '*ignoratio elenchi*'. Il logico Leibniz non sarebbe certamente incorso in una simile conclusione erronea, se il suo concetto di libertà non fosse stato gravato fin dall'inizio da una profonda difficoltà interna, che solo qui, alla conclusione dello sviluppo filosofico complessivo, emerge con particolare acutezza. Leibniz aveva cercato di conciliare il postulato della libertà col postulato della completa connessione legale del tutto, trasformando ogni determinazione esteriore dell'io in una determinazione interiore. Solo da se medesimo sgorgano per l'io tutte le forze e gli impulsi che determinano l'agire dell'io; dispiegandosi nell'illimitata molteplicità delle sue manifestazioni, egli riempie solo il suo proprio concetto. Ma questo concetto, che per l'io è un divenire di cui quindi egli viene a conoscenza solo nel momento in cui lo mette in funzione, per l'intelletto infinito di Dio, che domina la serie delle possibilità, è dato come un essere stabile. In questa antecedenza temporale e oggettiva dell'essere rispetto al divenire, riemergono immediatamente davanti a noi tutti i conflitti che il concetto di libertà porta in sé. Lo sviluppo che l'anima crede di esperire in sé, decade in fondo a semplice apparenza: ciò che per noi, dal punto di vista del sapere empirico, vuol dire sviluppo, è in realtà la completa preformazione del soggetto individuale nell'intelletto divino. Per questo intelletto infinito non succede nulla di nuovo, ma nella forma del

tempo gli si esplicita soltanto ciò che prima gli era dato completamente nella forma del concetto puro. Dove noi vediamo vita e attività, esso vede soltanto lo svolgersi di una serie di avvenimenti stabilita da tutta l'eternità. Nonostante tutti i tentativi di Leibniz, la suprema certezza logica e la suprema certezza etica non sono dunque giunti alla fine ad un'autentica conciliazione: il compimento della logica annulla il senso e il contenuto del postulato fondamentale dell'etica.

E questa contraddizione si lascia seguire ancor più in profondità, fin nel fondamento e nel contenuto dello stesso concetto leibniziano di Dio. Leibniz assume il concetto di Dio in due significati principali, nessuno dei quali è superfluo per la costruzione della sua visione complessiva. Da una parte esso è l'espressione e la garanzia della connessione finalistica del divenire: designa l'universale ordinamento dell'essere che prende forma e si costituisce progressivamente negli sforzi e nell'attività dei soggetti singoli. È questa la visione religiosa di fondo che si matura poi in Herder e in Fichte: Dio non è da cogliere come '*ordo ordinatus*', ma come '*ordo ordinans*'. Da questo punto di vista, la categoria dello sviluppo si può applicare a Dio medesimo: egli non permane in un unico e medesimo stato di perfezione, per quanto elevato, ma ha in sé un analogo del divenire e del progresso. Un altro motivo del concetto di Dio ci si presenta però se guardiamo all'origine logico-matematica del sistema. Anche qui certamente egli dispone e compie l''ordinamento del meglio'; ma procede in questo caso come un grande geometra che deve risolvere un compito del massimo o del minimo. La grandezza del male viene misurata rispetto alla grandezza del bene e l'univoco risultato di questo calcolo è ciò che ci si presenta nella forma del 'mondo'. Qui, come si vede, Dio non è più il punto finale, ma il punto iniziale dell'accadere, non il suo '*terminus ad quem*', ma il suo '*terminus a quo*'. E questo inizio compiuto racchiude in sé tutte le conseguenze successive ugualmente come già compiute; come il matematico, nella legge generale di una serie, conosce e domina senza eccezioni tutta l'infinita molteplicità dei suoi membri, così, per l'intelletto infinito che pensa l'universo alla maniera di un unico sillogismo in sé coerente, non c'è più nessun prima o dopo, nessun *antecedens* o *consequens*. Tutto il divenire, per la verità, non ricade in quest'intelletto assoluto, ma solo in noi, negli spettatori soggettivi. Nel concetto di Dio della teodicea leibniziana e nell'idea di una scelta tra diversi mondi ugualmente possibili, si può anche vedere soltanto una forma di antropomorfismo, una concessione alla rappresentazione popolare: in ogni caso, già l'immagine stessa di cui Leibniz si serve, rinvia ad una difficoltà interna. Essa mostra che la 'sostanzialità' di Dio non si è risolta in pura 'attualità', che, contrariamente alla visione espressa dal concetto leibniziano di forza, l''essere' divino non si è risolto completamente nell''agire' divino.

Proprio dal punto di vista del particolare e fondamentale contributo della filosofia leibniziana, si può perciò chiaramente mostrare il conflitto irrisolto che alla fine permane in essa. Questa filosofia si distingueva proprio perché non cercava la conciliazione della visione del mondo matematico-causale e di quella etico-teleologica in una mescolanza eclettica delle due prospettive, ma cercava di distinguere le categorie dello spirito e della natura, del 'soggettivo' e dell''oggettivo' in maniera più precisa e netta che in precedenza. La teodicea, invece, riconduce il rapporto di Dio col mondo ad una prospettiva che, per ragioni di ordine generale, si era già mostrata insufficiente per la determinazione della realtà spirituale. L'agire creatore di Dio, nel quale sorge l'armonia del tutto, si rappresenta ora nell'immagine di un semplice problema di aritmetica: «*cum Deus calculat, fit mundus*». E questa concezione del tutto agisce ora a ritroso sul singolo. Si mostra la pericolosa tendenza a misurare e a calcolare il male fisico rispetto al bene, assoggettandoli dunque ad una considerazione puramente quantitativa. Rischia di andare nuovamente perduta la convinzione che, in special modo il valore etico proprio delle 'persone', si sottrae ad ogni concezione del genere, non rientra in questa valutazione secondo un semplice 'più' o 'meno', ma è qualcosa di assolutamente particolare e qualitativamente incomparabile. La massima ambigua e problematica secondo cui ogni perfezione e imperfezione nel mondo 'ha il suo prezzo', sembra ora dover rappresentare la soluzione ultima dell'enigma. Questa massima non riesce a placare il dubbio nei confronti della divinità che presiede al corso del mondo, ma deve piuttosto ridestarlo in maniera ancora più profonda. I principi alla cui armonica unificazione la dottrina di Leibniz aspirava, si fronteggiano qui ancora una volta aspramente e inconciliabilmente. Non è però una lacuna della personalità e del carattere di Leibniz – come spesso si è sostenuto – a venire qui alla luce, ma una lacuna del suo metodo. Leibniz non si accontenta della fede e della certezza che il mondo, in quanto espressione di un infinito tendere alla perfezione, sia 'buono', ma esige da sé la dimostrazione conclusiva che esso sia il migliore. Il matematico e il logico deve fondare ciò che il filosofo della morale e della religione poteva solo affermare. In fondo, l'ottimismo leibniziano non è altro che un nuovo amore per il mondo e l'esistenza finita, che ora deve venir accettata con tutti i suoi limiti; ma egli può diventare certo e felice di questo amore solo nel momento in cui inizia a dimostrarlo a se stesso. Abbandonarsi ad esso semplicemente e senza ulteriori domande sul suo 'perché', significa violare il principio di ragion sufficiente. Ancora una volta si palesa qui la potenza dello spirito analitico di Leibniz; ancora una volta il *pathos* della conoscenza pura, che domina e pervade il suo sistema, emerge in tutta la sua forza e purezza. Ma diviene allo stesso tempo visibile un limite che la filosofia di Leibniz non era in grado di dominare senza uscire dal suo pro-

prio principio. Solo il XVIII secolo, il secolo della religione dell'umanità, ha infranto questo limite. Per esso il mondo non è più uno tra 'molti possibili', il caso singolo di un concetto universale, ma l'irripetibile effetto vivente del divino nella natura e nella storia. La certezza di questo divino però non la otteniamo nella speculazione teoretica, ma solo nell'agire e nel fare. «Tu devi credere, tu devi osare, perché gli dei non danno alcun pegno». Era questo pegno che la teodicea aveva preteso e cercato. Dove Bayle vedeva un trionfo della fede, essa vedeva invece un «trionfo della ragione dimostrativa sui motivi apparenti e ingannevoli che, a torto, vengono contrapposti al dimostrare». La ragione nel suo insieme e nelle sue più alte attività spirituali, finiva così ricompresa nella sfera della dimostrazione e della sillogistica. Tuttavia è in gran parte grazie alle forze che si erano liberate nella filosofia di Leibniz, che essa ha potuto liberarsi nuovamente da questa sfera e ricostituirsi al tempo stesso nella sua ampia totalità e nella sua precisa differenziazione. Se Cartesio, nel concetto della *substantia cogitans*, aveva equiparato l'ambito spirituale a quello del pensiero, Leibniz, invece, ha posto in luogo del concetto del pensiero il concetto più ricco e ampio della *vita*. Ma soltanto la sua metafisica, non la sua dottrina del metodo ha realizzato in tutta la loro estensione le conseguenze qui racchiuse. La sua caratteristica universale è rimasta essenzialmente una dottrina sistematica delle forme di pensiero e solo allo sviluppo successivo sarebbe toccato estendere l'esigenza, qui posta per la conoscenza, alla totalità di tutte le forze creatrici della coscienza.