

Giovanni Salmeri
Storia del pensiero teologico, 2003-2004, mod. A

Il Discorso di Metafisica di Leibniz

Filo conduttore (v. 1)

Questo "Filo conduttore" non intende riassumere il Discorso di metafisica, ma solo sintetizzare gli approfondimenti che sono stati condotti durante le lezioni, soprattutto per esporre il retroterra storico di alcune delle idee di Leibniz. Tali approfondimenti sono classificati secondo i cinque "punti di partenza" che sono stati individuati alla fine del corso.

La nozione di Dio

1. Il concetto di Dio, presentato da Leibniz come il più noto e condiviso, è in realtà il risultato di una lunga evoluzione. Sostanzialmente esso risulta dalla confluenza di due differenti concetti: a) il concetto di realtà prima, causa di tutto ciò che esiste; b) il concetto di essere divino, dotato di vita eterna. Che l'origine e la storia di tali due concetti sia distinta è evidente nel pensiero greco fino a Platone, il quale ancora mantiene ben distinti i due problemi: da una parte il problema della realtà prima viene affrontato con la teoria delle idee, culminanti nell'idea del Bene: le idee sarebbero caratterizzate essenzialmente dalla stabilità dell'essere, opposta alla transitorietà del divenire che si manifesta nella realtà sensibile; dall'altra il problema del divino viene risolto in un quadro abbastanza coerente con il politeismo greco, equiparando gli dèi alle anime umane, le quali avrebbero l'unico svantaggio di non poter contemplare stabilmente il mondo delle idee in quanto incarnate in un corpo. Il dio in Platone non è quindi la realtà prima, ma colui che contempla la realtà prima, e la "vita" viene grosso modo interpretata come una posizione intermedia tra la stabilità delle idee e la precarietà delle cose sensibili.

2. La decisa identificazione della realtà prima con il divino avviene invece in Aristotele. È questo uno dei più importanti contenuti del libro XII (lambda) della Metafisica. Il fulcro dell'argomentazione di Aristotele risiede nel concetto di "atto" (attività, operatività, *energeia*), che intende superare la contrapposizione platonica tra idea e realtà sensibile. Una volta appurato che l'atto precede sempre la potenza, è necessario concludere che la realtà prima è un atto puro, privo cioè di qualsiasi traccia di potenza (ovvero incompiutezza). Ma questo atto puro non può che essere quello più perfetto che conosciamo, cioè il *pensiero*. La realtà prima è quindi pensiero che pensa sé stesso. Ma il pensiero implica la vita: quindi la realtà prima è un vivente immortale, il che coincide con la concezione del divino. Il filo del discorso di Aristotele può quindi essere riassunta con l'affermazione che "la realtà prima è divina" (molto meglio che con "Dio esiste").

3. L'identificazione tra realtà prima e divinità rimase nella storia della filosofia accolta e ribadita nella tradizione ebraico-cristiana, che vi vide il modo in cui esprimere filosoficamente l'idea testimoniata dalla Bibbia di un Dio "creatore" (quindi "realtà prima" nel senso più radicale). Leibniz la condivide, anzi la pone come il primo punto di partenza del suo sistema filosofico così come formulato nel *Discorso di metafisica*. Tuttavia tale assioma non è privo di relazioni con il resto del sistema: in particolare, esso si rivela, alla fine della lettura del *Discorso*, come il vertice di una concezione in cui l'intera realtà è in qualche modo vivente.

4. L'appello di Leibniz all'idea di Dio come "la più diffusa e condivisa" solleva tuttavia anche altri problemi: è una maniera di legittimarla o semplicemente una notazione collaterale? Il problema si ritrova innumerevoli volte nella storia della filosofia, dovunque si tratta di stabilire il rapporto tra le opinioni comuni e la verità. Una prima posizione, che può essere simboleggiata da Platone, distingue nettamente l'apparenza dalla verità, e sulla base del fatto che la verità non si decide a maggioranza, non assegna praticamente alcun valore alla testimonianza concorde. Una seconda posizione, presente in Aristotele, assegna un valore maggiore alle opinioni comuni (chiamate gli *endoxa*), che quantunque non possano essere semplicemente identificate con la verità possono costituire il punto di partenza per l'accertamento della verità, perché offrono le alternative sensate tra le quali si può scegliere grazie ad una discussione di tipo dialettico. Il problema subisce un notevole slittamento quando la nozione di "opinione comune" viene ad avvicinarsi a quella di "idea innata", che cioè è presente nella mente umana indipendentemente da ogni esperienza; si tratta di un tema anch'esso originato in Platone (in cui il disprezzo per l'opinione dei più è congiunta alla fiducia che chiunque possiede la verità nella propria anima), ma che nella tradizione filosofica occidentale occupa un ruolo centrale soprattutto grazie a Descartes. Come è evidente nel *Discorso*, questo tema cartesiano viene ripreso con forza da Leibniz, il quale anzi lo estende ben oltre i limiti originari. Anche in mancanza di una precisazione, è ragionevole dunque vedere questo primo appello a ciò che è "più condiviso" come un riferimento ad una teoria della conoscenza che, analogamente a quanto accade in Descartes, attribuisce direttamente a Dio la responsabilità del sorgere delle idee nella mente umane ne garantisce dunque, in questa misura, la loro verità.

La regola della perfezione

1. Le discussioni di Leibniz sul "mondo migliore possibile", anche se sono diventate le più celebri sull'argomento, sono un tema classico della storia del pensiero cristiano. La loro onnipresenza nei teologi scolastici deriva dall'inclusione di questa questione nel *Libro delle sentenze* di Pietro Lombardo, che costituì per diversi secoli (grosso modo dal 1200 al 1600) il libro di testo delle facoltà di Teologia.

2. La nascita di questo problema è però molto più antica, giacché compare per la prima volta nel *Timeo* di Platone, dove viene posto il problema del rapporto tra il mondo intellegibile ed eterno e il mondo sensibile, forgiato dal dio “demiurgo”. Fermo restando che il mondo sensibile è solo un’“imitazione” di quello intellegibile, per Platone è necessario affermare che esso è la migliore imitazione possibile (tramite la quale peraltro è possibile risalire fino all’esemplare intellegibile). Se non si ritenesse questo, gli dèi andrebbero concepiti come “invidiosi”: la concezione di questo mondo come del migliore possibile rientra dunque nella globale opera di moralizzazione delle concezioni religiose che Platone crede indispensabile per motivi sia razionali (il dio che contempla continuamente la verità non può che essere buono) sia educativi (la rappresentazione di un dio vizioso incoraggerebbe gli uomini ad avere un comportamento simile). È evidente tuttavia che questo mondo non è ottimo in assoluto, ma è il migliore stanti i limiti della temporalità e della transitorietà (solo il mondo intellegibile è ottimo in assoluto).

3. La tradizione cristiana rappresentata e riassunta nel Libro delle sentenze di Pietro Lombardo riprende alcuni temi di questa tradizione platonica, tuttavia con alcune correzioni sostanziali: in primo, luogo secondo Pietro Lombardo (che in ciò segue Agostino), il ragionamento platonico può applicarsi solo nel caso della *generazione*, e non della *creazione* (quindi nel caso del Figlio generato, e non del mondo creato); in secondo luogo, affermare che una cosa in assoluto non possa essere migliore significherebbe equipararla al Creatore. In conclusione, proprio il fatto che il mondo è *finito* impedisce di chiamarlo il migliore: Dio avrebbe potuto renderlo migliore. La prospettiva platonica viene invece accettata quando si riferisce non al risultato della creazione (il mondo), ma al suo modo: Dio non avrebbe potuto agire in modo migliore di quanto abbia fatto, perché questo significherebbe negare la sua sapienza. È significativo che Pietro Lombardo in questo contesto cita ciò che Agostino dice riguardo alla redenzione umana: si tratta di un argomento a rigor di termini estraneo (il problema del mondo migliore possibile riguarda non la *storia* contingente del mondo, ma la sua natura *essenziale*), ma che anticipa la fusione tra piano essenziale e piano storico che avviene nel *Discorso* di Leibniz.

4. La posizione di Tommaso d’Aquino nel suo commento al Libro delle sentenze introduce almeno tre interessanti novità. In primo luogo, Tommaso distingue la possibilità di immaginare *questo* mondo migliore da quella di immaginare un altro mondo migliore: il primo caso si realizzerebbe solo tramite l’aggiunta di caratteristiche accidentali, perché un mutamento nell’essenza condurrebbe ad un altro mondo. In secondo luogo, viene sottolineato che un incremento di bontà non si può ottenere aggiungendo una singola caratteristica buona, che in sé potrebbe “stonare”, ma solo tramite un incremento “armonico” della bontà. In terzo luogo, viene sottolineato come un elemento importante della bontà è costituito dalla varietà degli esseri, ciascuno dei quali esprime un’essenza diversa; un angelo e una pietra sono quindi cosa migliore di due angeli. Tutte e tre queste precisazioni ottengono l’effetto di precisare e attenuare le affermazioni di Pietro Lombardo: è possibile immaginare migliore questo mondo solo a precise condizioni, e non come che sia.

5. La discussione di Giovanni Duns Scoto (come suo solito molto elaborata) sembra apportare soprattutto due novità. In primo luogo viene distinto l'intelletto dalla volontà divina, assegnando l'onnipotenza alla seconda; l'onnipotenza in questo modo risulta già in un certo modo delimitata da ciò che l'intelletto divino concepisce come fattibile. In secondo luogo, la ragione dell'impossibilità viene assegnata da Giovanni Duns Scoto non ad un'essenza singola, ma alla contraddizione esistente tra due essenze; entra così in scena il concetto di "compossibilità". Entrambe le due sottolineature avranno un ruolo molto importante nel *Discorso* di Leibniz.

6. La posizione di Leibniz, pur riprendendo chiaramente la tradizione teologica a cui si è accennato, intende soprattutto schierarsi nel dibattito aperto dalla filosofia di Spinoza. Uno dei suoi elementi tipici è il rifiuto di una nozione assoluta di "bene" e "male": tali concetti sarebbero secondo Spinoza semplicemente da esaminare nella loro origine psicologica: l'uomo chiama bene e male ciò che favorisce ovvero impedisce la sua potenza. Più essenzialmente, l'attribuzione delle qualifiche di bene e male alla natura dipenderebbero da una concezione "finalistica" in cui l'uomo si concepisce come il punto di riferimento e l'obiettivo dell'intero cosmo. Ma sarebbe proprio la scienza moderna (galileiana) a smentire il finalismo, in quanto essa ricerca solo cause efficienti, che sono del tutto indifferenti rispetto a presunti scopi da raggiungere.

7. La contestazione di Leibniz nei confronti di questo aspetto dello spinozismo attraversa gran parte del *Discorso*. L'aspetto più radicale si trova però proprio nel contesto della discussione del mondo migliore possibile. Affrontando Spinoza con le sue stesse armi, Leibniz ritiene di individuare l'essenziale del metodo scientifico non nel rifiuto delle cause finali, ma piuttosto nella ricerca della *spiegazione più semplice possibile per i fenomeni*. Tale principio si trova già in Aristotele e viene consacrato a livello metodologico da Guglielmo da Ockham (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). In Leibniz esso diventa la chiave per interpretare la bontà del mondo: se ogni scienziato crede più vera la spiegazione più "economica", ciò significa che ogni indagine scientifica viene condotta nella tacita fiducia che questo mondo sia il più semplice possibile nelle sue leggi generali. In conclusione il criterio della perfezione può essere formulato come la combinazione tra il numero minore di mezzi e il numero maggiore di effetti, ovvero la maggiore possibile "ricchezza" di essere. Tutto ciò significa che il metodo scientifico, lungi dall'opporci al finalismo, ne richiede continuamente una forma molto raffinata.

8. Il preciso riferimento di Leibniz alla prassi scientifica si coniuga tuttavia con una chiara ripresa di motivi platonici: interpretare infatti il bene come una maggiore "quantità di essere" significa implicitamente individuare il male nella "mancanza di essere" (come è appunto nella tradizione platonica). Solo questo riferimento spiega come un criterio di perfezione di origine epistemologica possa essere applicato da Leibniz con disinvoltura anche alla

realtà del male morale dell'uomo, che viene presto evocata nel seguito del *Discorso*.

La nozione di verità

1. La nozione di verità presentata da Leibniz è solo apparentemente ovvia, giacché l'inerenza del predicato al soggetto è interpretata sempre nel modo che in Kant sarà definito "analitico", cioè come la presenza implicita o esplicita del primo nel concetto del secondo. La possibilità di una verità "sintetica", in cui il predicato aggiunga cioè qualcosa di realmente nuovo al soggetto, viene esclusa fin dall'inizio (dal punto di vista di Leibniz, una proposizione "sintetica" è semplicemente una proposizione falsa, mentre appunto una proposizione "analitica" è una proposizione vera). Ciò non significa però che ogni verità sia *di fatto* accessibile all'intelletto umano tramite un'analisi del soggetto, perché tale analisi richiederebbe una conoscenza perfetta che è accessibile solo a Dio.

2. Benché con una sola parola, "ecceità", Leibniz riaggancia esplicitamente la sua posizione a quella di Giovanni Duns Scoto. Questi, sviluppò tale teoria in risposta a quello che nella tradizione platonica è il problema del principio di individuazione: se la vera realtà (considerata quella ideale) è universale, da dove deriva la singolarità che osserviamo nelle cose empiriche? che cosa rende singolo quest'uomo, se l'*uomo* (cioè la sua idea) è un universale? Se una lunga tradizione risponde che questo elemento individuante è la materia, Giovanni Duns Scoto replica che l'individuazione va attribuita proprio alla forma, più precisamente ad una ultima determinazione formale. È possibile parlare dell'uomo "in universale", ma quando raggiunge l'esistenza concreta tale idea è già specificata nelle caratteristiche di un uomo singolo. In tal modo il problema del principio di individuazione, più che trovare una risposta, viene in realtà cancellato come problema: la realtà è individuale.

3. L'estrema attenzione che Giovanni Duns Scoto dedica a questo problema (molte dettagliate pagine di discussione) dipende dalla centralità che questo concetto di individualità viene a giocare nella sua teologia. Da una parte solo questo concetto di realtà individuale rende pienamente giustizia al concetto di onnipotenza divina che è tipico della fede cristiana: non una onnipotenza generica, ma la possibilità da parte di Dio di agire immediatamente su ogni singola cosa, esprimendo così la sua provvidenza. Dall'altra parte viene dato anche un fondamento migliore all'idea di teologia come scienza del singolare: contestando l'idea aristotelica (condivisa da Tommaso) che la scienza abbia per oggetto solo l'universale, Giovanni Duns Scoto sostiene che la scienza riguarda la realtà in tutta la sua estensione, e dunque può essere diretta anche verso quei fatti per eccellenza singolari e contingenti che sono i contenuti della fede cristiana (incarnazione, redenzione ecc.).

4. Malgrado riprenda il termine di tradizione scotista "ecceità", Leibniz in realtà estende l'idea di Giovanni Duns Scoto ben oltre i limiti originari, intendendo per ecceità una nozione completa del soggetto che include anche

ogni accadimento accidentale (e non solo le sue caratteristiche originarie). Questa estensione da una parte rende più problematico il luogo della libertà umana (che di fatto Leibniz si sente costretto a precisare ripetutamente nelle argomentazioni del suo *Discorso*); dall'altra però permette di intendere in maniera più radicale il tema del "mondo migliore possibile": esso non è soltanto quello in cui le condizioni "essenziali" sono le migliori, ma quello in cui l'intera storia è complessivamente la migliore. Anche il male che si manifesta nella storia del mondo deve quindi in qualche modo essere richiesto dalla maggiore bontà complessiva.

5. Con queste considerazioni Leibniz, pur allontanandosi dai termini della classica questione medievale sul "migliore dei mondi possibili", si riallaccia tuttavia ad un'altra importante tradizione teologica, che vede nella *Lettera ai Romani* del Nuovo Testamento la prima importante formulazione. Qui si afferma (quasi correggendo un iniziale filo del discorso che viene quasi interrotto da Paolo) che la redenzione operata da Cristo non ha riportato il mondo nello stato di partenza, ma gli ha conferito un bene superiore a quello che era stato perduto. In ciò si sottintende quindi che il peccato dell'uomo ha contribuito ad un maggiore bene, ed un mondo senza peccato non sarebbe buono quanto il presente. La stessa idea viene ripetutamente espressa nella storia della teologia cristiana, e trova la sua formulazione lirica più celebre nel *Praeconium paschale* (l'annuncio cantato nella notte di Pasqua) in cui il peccato di Adamo viene qualificato "felix culpa". Leibniz stesso cita questo passo quando nei *Saggi di teodicea* affronta questo problema e respinge la facile obiezione secondo cui un mondo senza il male sarebbe migliore del presente.

La pluralità delle sostanze

1. Il tema delle pluralità delle sostanze è forse l'unico che, pur costituendo un assioma del sistema di Leibniz, non viene chiaramente enunciato come tale. Esso affiora però chiaramente quando si afferma che, non essendoci nessuna comunicazione reale tra le sostanze, tutto per me sarebbe identico pure se esistessimo solo io e Dio (la mia sostanza e Dio come autore della nozione completa della mia sostanza, che implica tutte le percezioni).

2. Dall'altra parte, il presupposto della pluralità delle sostanze è l'unico che garantisce significato alla teoria dell'"armonia prestabilita", che Leibniz reputava tanto importante da considerare l'elemento più qualificante della sua filosofia. Ha infatti ovviamente senso parlare di armonia tra sostanze solo quando esse sono più di una. Il modo più semplice di rendere coerente il filo del discorso di Leibniz sembra dunque quello di attribuirgli almeno un implicito ricorso al principio che viene usato da Descartes per respingere l'ipotesi di un genio maligno che inganna sulla realtà del mondo: una volta dimostrata l'esistenza di Dio (ciò che per Leibniz può essere fatto con un ragionamento a priori simile a quello di Descartes), è facile concludere che un Dio perfetto non può mantenersi in uno stato di perenne e totale inganno riguardo al significato delle mie percezioni.

La conservazione dell'energia

1. Il principio della conservazione dell'energia (nei termini di Leibniz "forza viva"), pur comparso abbastanza tardi nel *Discorso* è l'unico che affronta direttamente il problema della natura essenziale delle sostanze, che altrimenti rimarrebbero incomprensibilmente definite solo come un reciproco punto di vista delle uno sulle altre. Da Descartes Leibniz accetta il principio secondo cui un "qualcosa" deve essere costante nell'universo, in quanto sostanziale; ma rifiuta l'identificazione di questo "qualcosa" con la "quantità di movimento" (massa per velocità), che nell'interpretazione di Leibniz esprime solo caratteristiche geometriche. È necessario piuttosto affermare la conservazione della "forza viva" (nella terminologia attuale "energia", massa per accelerazione), che Leibniz presenta come la capacità di operare effetti. Tutte le sostanze sono quindi caratterizzate da una sorta di capacità "vitale", che si esprime tuttavia a vari livelli: semplice percezione/appetizione (tutte le sostanze), memoria (le sostanze animali), appercezione e ragione (lo spirito umano).

2. Il legame tra appercezione (cioè autocoscienza) e ragione non viene approfondito nel *Discorso* ma è della massima importanza: l'uomo possiede ragione in quanto è in grado di riflettere su se stesso e quindi su quei meccanismi logici che individuano il campo del necessario. È quindi tramite l'autocoscienza che l'uomo può ricostruire quelle leggi che valgono in tutti i mondi possibili e sono quindi logicamente necessarie.