

IL RAPPORTO TRA I CONCETTI DI *POSSIBILE* ED *ESISTENTE*
NEL QUADRO DELLA TEORIA LEIBNIZIANA
DEI MONDI POSSIBILI

1. Contingenza e possibilità

Il presente lavoro intende esaminare il rapporto che per il Leibniz maturo¹ intercorre tra il concetto di *mondo possibile* e quello di *mondo esistente*.

Prescindendo qui dall'origine scottistica del concetto di mondo possibile e dalle complesse riflessioni che precedono l'assunzione dello stesso nel quadro della teoria della maturità², basti osservare che esso viene elaborato da Leibniz nel duplice tentativo di distinguere da una parte tra i concetti di *contingenza* e di *necessità* e dall'altra tra quelli di *esistenza* e di *possibilità*. In questo articolo si tratterà soprattutto della seconda coppia di concetti; ma è bene sintetizzare preliminarmente alcune delle idee fondamentali di Leibniz circa la contingenza e la necessità. Leibniz definisce per lo più la *contingenza* come: ciò che è ed è possibile che non sia; mentre distingue generalmente una *necessità assoluta* o *del conseguente* che definisce come: ciò il cui contrario implica contraddizione, e una *necessità della conseguenza* che definisce come: ciò che è necessario solo sotto la condizione dell'antecedente³.

¹ Assumo il *Discorso di Metafisica* (1686) come inizio del periodo maturo.

² Per i due problemi rimando al mio maggiore lavoro *Determinismo e contingenza. La filosofia leibniziana delle modalità*, in corso di pubblicazione.

³ Abbiamo due testimonianze di una simile idea che risalgono già a prima della seconda metà degli anni '70. La prima è nel *De conditionibus* (1665): «Hæres in Legato, Reus Promittendi et Subditus sunt debitori. Hæres enim vult succedere in eis, quæ testamento disposita sunt, est velut subditus Testatoris, subditi autem jus et persona in magistratu est, hæres igitur hypothetica necessitate, subditus absoluta, reus promittendi voluntariè obligantur» [Ak VI.1 113]. L'altra è una risposta alla classica obiezione che la previsione divina degli avvenimenti futuri implica una necessità degli stessi: «*Spectatum admissi risum teneatis amici*, zu deutsch: lachet doch alle was ihr konnet, laufft denn ein so abentheurliches *Sophisma*, so Gott oder den Menschen, daß ist entweder die Providenz oder den Freyen willen aus der welt vertreiben will, auff

La distinzione tra le due forme di necessità è di tipo aristotelico e scolastico⁴. Anche tra i contemporanei di Leibniz la necessità della conseguenza è generalmente intesa come perfettamente compatibile con la contingenza⁵. Le difficoltà specifiche della posizione leibniziana derivano invece dalla teoria, elaborata nel *Discorso di Metafisica*, secondo la quale ad ogni individuo corrisponde un *concetto completo* tale da includere tutti i predicati materialmente veri, ossia tutti quelli che corrispondono a proprietà e relazioni che l'individuo in questione ha avuto, ha e avrà nel corso della sua esistenza o che dovrebbe avere se esistesse. Dice infatti Leibniz

La notion d'une substance individuelle enferme une fois por toutes tous ce qui luy peut jamais arriver [*Discours de Métaphysique*: GP IV 436; cfr. GP II 53; IV 437; VII 311 e 316; C 520; FC 179].

Altrove egli preferisce parlare del concetto completo come di un nucleo da cui si possano dedurre tutti i predicati materialmente veri [cfr. GP II 41 e 42; IV 433]: nella sostanza le due definizioni vengono a coincidere, dato che, nella prima direttamente e nella seconda per mezzo di una deduzione, è possibile stabilire una corrispondenza uno ad uno tra i predicati contenuti nel concetto completo e le proprietà dell'individuo a cui esso si riferisce.

Ciononostante Leibniz ritiene che ogni individuo finito sia contingente: così, ad esempio, Dio avrebbe potuto creare un altro Adamo differente dall'Adamo che è capostipite del genere umano, ossia un altro Adamo possibile con altre proprietà (possibili):

nichts anders hinaus? Die Schuhl-Lehrer pflegen gar recht *inter necessitatem absolutam et hypotheticam* zu *distingviren*, aber verhoffentlich ist der grund allhier etwas genauer untersucht, und die Ursach eines so allegemeinen betrugs entdeckt worden» [*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71?): AK VI.1 541].

⁴ Cfr. ARISTOTELE De Int. 9, 19a. Già in BOEZIO [CPh V] leggiamo: «Duæ sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est». Tommaso dice: «*Necessarium absolute* judicatur aliquid ex habitudine terminorum [...] Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute sed potest dici *necessarium ex suppositione*: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere cum sedet» [TOMMASO, STh I q. 19, a. 3]. Cfr. per tutta la problematica BOCHENSKI 1940: 208-13.

⁵ Ad esempio MELANTONE, a differenza di LUTERO, ne aveva rivendicata la validità per lasciare spazio alla libertà umana e alla contingenza [cfr. LTh: OSO XXI 15, 273-74, 372, 649-50].

[Si] il y a un Adam possible dont la posterité est telle, et une infinité d'autres dont elle seroit autre, n'est il pas vray que ces Adams possibles (si on les peut appeller ainsi) sont differens esntre eux, et que Dieu n'en choisi qu'un, qui est justement le nostre? [*Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels* (12 aprile 1686): GP II 20].

Dunque i predicati che si riferiscono al nostro Adamo (ad esempio: avere una tale posterità) sono contingenti perché altri Adamo possibili avranno altri predicati. Ma si badi bene: gli altri Adamo non sono diversi modi di essere dello *stesso* Adamo ma individui *diversi* e *differenti* gli uni dagli altri, tali cioè da avere solo un rapporto di *somiglianza* con il nostro antenato:

Il s'ensuit aussi que ce n'auroit pas esté notre Adam, mais un autre, s'il avoit eu d'autres evenemens, car rien ne nous empeche de dire que ce seroit un autre. C'est donc un autre. Il nous paroist bien ce quarré de marbre apporté de Genes auroit esté tout à fait le même, quand on l'y auroit laissé, parceque nos sens ne nous font juger que superficiellement, mais dans le fonds, à cause de la connexion des choses tout l'univers avec toutes nos parties seroit tout autre, et auroit esté un autre dès le commencement, si la moindre chose y alloit autrement qu'elle ne va [*Remarques sur la lettre de M. Arnaud* (maggio-giugno 1686): GP II 42; cfr. II 53; MONDADORI 1973: 93, e 1975: 25-31].

Gli altri Adamo (possibili) sono insomma delle controfigure del nostro Adamo, chiamate a dare una risposta diversa a condizioni simili. A partire dal *Discorso di Metafisica* Leibniz ritiene infatti che il concetto completo predetermini l'evoluzione futura degli individui in tutti i minimi particolari. Già in uno scritto forse di poco precedente aveva infatti detto:

de natura substantiæ individualis est ut notio eius sit perfecta atque completa, omnesque circumstantias individuales, etiam contingentes, ad minima usque contineat, alioqui non ultimata esset, nec a quavis alia distingueretur, nam quæ vel in minimo differrent, diversa forent individua, et notio vel in minima circumstantia adhuc indeterminata non foret ultimata, sed duobus individuis diversis communi esse posset [*De libertate Fato Gratia Dei* (1685-87): Gr 311; cfr. GP VII 311 e Gr 314].

Nel *Discorso di Metafisica* afferma poi a chiare lettere che:

si quelque homme estoit capable d'achever toute la demonstration, en vertu de la quelle il pourroit prouver cette connexion du sujet qui est Cesar et du predicat qui est son entreprise heureuse; il feroit voir en effect que la Dictature future de Cesar a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison, pourquoy il a plustost resolu de passer le Rubicon que de s'y arrester [...], et qu'il estoit raisonnable et par

consequent assuré que cela arrivast; mais non pas qu'il est nécessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction [GP IV 437-38].

Poiché però, com'è già chiaro dalle ultime parole qui citate, Leibniz vuole contemporaneamente salvare la contingenza — nel modo in cui la si è definita all'inizio —, i predicati del nostro Adamo debbono essere in qualche modo *alternativi* ai predicati di altri Adamo possibili: e proprio qui, come già osservò Arnauld, sembra esserci una stridente contraddizione visto che gli altri Adamo sono solo delle controfigure del nostro. Ma Leibniz ha una soluzione al dilemma: tutti gli Adamo possibili (compreso il nostro) condividono un nucleo di predicati *generali* comuni (come, ad esempio: essere in un giardino di delizie, oppure: esserne cacciato a causa di un peccato), mentre ognuno dei predicati *individuali* e contingenti che si riferiscono di volta in volta a un Adamo determinato (ad esempio, per quanto riguarda il nostro Adamo: essere nell'Eden, oppure: esserne cacciato per aver mangiato un frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male) sarebbe una diversa specificazione di uno dei predicati generali, una specificazione che sarebbe impossibile non solamente con ognuna delle diverse specificazioni che si riferiscono agli altri Adamo ma più in generale con ognuno di questi ultimi. Così ogni predicato individuale farebbe parte della nozione completa di *un solo* individuo e sarebbe nel contempo *alternativo* a tutte le altre specificazioni del predicato generale di cui esso è specificazione. Ecco come si esprime Leibniz in proposito:

en parlant de plusieurs Adams, je ne prenoit pas Adam pour un individu déterminé, mais pour quelque personne conceue *sub ratione generalitatis* sous des circonstances qui nous paroissent déterminer Adam à un individu, mais qui véritablement ne le déterminent pas assez, comme lorsqu'on entend par Adam le premier homme que Dieu met dans un jardin de plaisirs dont il sort par le peché, et de la coste de qui Dieu tire une femme. Mais tout cela ne determine pas assez, et il y auroit ainsi plusieurs Adams disjunctivement possibles ou plusieurs individus à qui tout cela conviendroit [Remarques sur la lettre de M. Arnaud (maggio-giugno 1686): GP II 54].

Chiarite queste nozioni preliminari, bisogna ora analizzare il concetto di *mondo possibile*.

2. I mondi possibili

Da quanto detto è chiaro che un mondo possibile è innanzitutto un insieme compossibile di individui possibili. Due individui sono *compossibili* se dalla loro esistenza contemporanea o successiva — cioè avendo essi determinati relazioni spazio-temporalmente specificabili — non risulta una contraddizione⁶. In altri termini: ogni mondo possibile raccoglie individui che sono alternativi ad altri individui «abitanti» altri mondi possibili (due Adamo possibili non possono situarsi nello stesso mondo possibile).

Ma che tipo di collezione rappresenta un mondo possibile? è forse una semplice sommatoria di individui compossibili? La risposta è chiaramente negativa poiché Leibniz sostiene che ogni mondo possibile è retto non solamente da leggi di natura ma da precise leggi generali che trascendono queste ultime fino a comprendere i miracoli [cfr. GP II 40]. Inoltre, in una famosa lettera a Bourguet, Leibniz precisa che il numero di individui possibili che costituisce un mondo non può essere arbitrario: ogni mondo possibile deve raccogliere *tutti* gli individui che sono reciprocamente compossibili:

Et lorsque vous dites qu'un Monde [...] infini renferme en un sens tous les possibles, je l'accorde en ce sens là, c'est à dire, prenant possibles pour compossibles[...] Vous adjoutés ces paroles: Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on ne peut pas dire qu'il puisse en avoir plusieurs. Cela seroit vray, si l'Univers etoit la collection de tous les possibles; mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles. Ainsi l'Univers n'est que la collection d'une certaine façon de compossibles; et l'Univers actuel est la collection de tous les possibles existans, c'est à dire de ceux qui forment le plus riche composé. Et comme il y a de diferentes combinaisons des possibles, les unes meilleures que les autres, il y a plusieurs Univers possibles, chaque collection de compossibles en faisant un» [*Leibniz an Bourguet* (dicembre 1714): GP III 573].

Un mondo possibile è cioè un *insieme massimale*, un insieme di individui possibili tale che, dato un qualunque individuo possibile, esso necessariamente o ne è incluso o ne è escluso in quanto impossibile con almeno uno degli individui dell'insieme in questione⁷.

⁶ Mi ispiro qui ad una definizione di MATES [1986a: 75]: «A pair of individual concepts, A and B, are compossible if no contradiction follows from the supposition that there are corresponding individuals for both of them — that is, if the statements 'A exists' and 'B exists' are consistent with one other».

⁷ Per la definizione qui fornita mi sono avvalso soprattutto del seguente passo di PLANTINGA [1974: 44-45]: «Let us say that a state of affairs S *includes* a state of affairs S' if it is not possible (in the broadly logical sense) that S obtain and S' fail to obtain - if, that is, the conjunctive state of affairs S *but not* S' [...] is impossible [...] Similarly, a state of affairs S *precludes* a state of affairs S' if it is not possible that both obtain [...] A state of affairs S is *complete* or *maximal* if for every state of affairs S', S includes S' or precludes S'» [cfr. anche MATES 1968: 511, e 1986a: 75, e 1986b: 177].

Ma che tipo di enti sono gli *individui possibili*? Dando qui per scontato che si tratta di individui completamente determinati⁸, la domanda che ci concerne direttamente è la seguente: gli individui che restano secondo Leibniz meramente possibili, cioè quelli che non fanno parte del nostro mondo, che, sempre secondo Leibniz Dio ha posto in atto creandolo, sono forse semplici concetti che Dio pensa in eterno nel suo infinito intelletto? Molti studiosi contemporanei vedono le cose precisamente in questi termini⁹. Leibniz, tuttavia, distingue tra *individuo possibile* e *concetto dello stesso individuo* esattamente negli stessi termini con i quali distingue una *sostanza esistente* nel nostro mondo e la *sua nozione* completa. Si confronti infatti la seguente affermazione:

chaque *individu possible* de quelque monde enferme dans *sa notion* les loix de son monde [*Remarques sur la lettre de M. Arnaud* (maggio-giugno 1686): GP II 40; corsivo mio]

con quest'altra, per altro estratta dallo stesso scritto:

chaque *substance individuelle de cet univers* exprime dans *sa notion* l'univers, dans le quel il [sic] entre [ivi: GP II 41; corsivo mio]

La questione non è terminologica ma teorica: la logica di Leibniz vuole essere innanzitutto intensionale.

Come ha ben chiarito FRIED¹⁰, se il *concetto* di Adamo contiene il predicato di avere una determinata

⁸ Per questo rimando sempre al mio lavoro *Determinismo e contingenza*, in particolare al capitolo IV. Si noti che i concetti di mondo possibile e di individuo possibile sono interdipendenti: non ci possono essere individui possibili (cioè enti perfettamente determinati) al di fuori di mondi possibili né mondi possibili che non siano composti di individui possibili [cfr. anche MATHIEU 1949-50: 220-21].

⁹ Queste sono le posizioni sostenute da MATES [1968: 510]: «[...] we interpret the terme “possible world” as referring for Leibniz to a set of individual concepts, and not to a set of individuals. In that way he can avoid introducing a shadowy realm of “possible individuals” in addition to the abstract entities (i.e., the attributes and concepts) already involved in his metaphysics. We may note that since in the case of the actual world there is a 1-1 correspondence between the individual concepts and objects exemplifying them, there will sometimes be no harm in speaking of that world as though it were a collection of individuals» [cfr. 1986a: 73 e 1986b: 175]. MONDADORI [1973: 92] su questo punto ha seguito Mates: «[...] following Mates, from now on by possible world I shall understand a maximally consistent set of mutually compossible concepts» [cfr. anche 1973: 95].

¹⁰ «Consider the true proposition expressed by “Ford is a Republican”. For Leibniz, the proposition is true just because the complete concept of Ford includes, or contains, the concept of being a Republican - but this remains the case in every world, whether Ford the individual exists there or not» [FRIED 1978: 61].

discendenza, ciò deve essere vero al di là di ogni estensione, cioè indipendentemente dalla questione se *l'individuo* Adamo esiste o no, e nel caso in quale mondo, in quanto si tratta di una verità eterna che come tale sarebbe vera anche in tutti gli altri mondi possibili, oppure, se si preferisce, in un qualunque altro mondo possibile se esistesse al posto del nostro, e questo perché si tratta sempre e solamente del concetto *di Adamo* e non di una sua controparte: insomma in tutti gli altri mondi possibili gli individui alternativi al nostro Adamo che hanno una diversa discendenza o magari nessuna non sono Adamo con altre proprietà e relazioni ma solo delle controfigure del solo Adamo che ci sia, del nostro, per cui in quei mondi si dovrà necessariamente distinguere tra *il concetto di Adamo* e *la controparte di Adamo* (che è un individuo) che abita quel mondo, così come nel nostro mondo distinguiamo tra l'individuo Adamo e il concetto di una sua controparte [cfr. GP V 429]. In conclusione il piano dei *concetti* (completi) è atemporale e privo di connessioni con le estensioni, cioè con i contesti di realizzazione (i mondi), mentre gli *individui* sono necessariamente *worldbounds*. Si noti, inoltre, che solo così si possono distinguere le proposizioni *essenziali* (come: Adamo ha i figli Caini e Abele) da quelle *esistenziali* (come: Adamo esiste; dove è sottinteso: nel nostro mondo).

3. Il mondo attualmente esistente

Com'è noto Leibniz afferma ripetutamente che tra tutti i mondi possibili è solo il nostro ad esistere, che è poi il migliore tra tutti: la maggiore perfezione si esprimerebbe nella combinazione della semplicità con la fecondità delle sue leggi [cfr. GP III 558; IV 431; VI 244, 238, 241, 603].

Non è qui il luogo per esaminare le motivazioni teologiche di questa posizione; basti menzionare l'esigenza di preservare la libertà di scelta e la bontà di Dio (esigenza che confluiscono in una visione finalistica del mondo¹¹).

Dio, dunque, sceglie, secondo Leibniz, il mondo più perfetto e lo crea. Due sono i presupposti su cui si fonda questa tesi: 1. che nella catena delle perfezioni dei mondi vi sia almeno un termine verso l'alto, 2. che Dio abbia creato un solo mondo perché non è possibile che ne esista più di uno.

3.1. Esaminiamo innanzitutto *la prima tesi* che fa da presupposto. Essa è stata esposta con organicità nella *Teodicea*. Qui, alla fine del saggio, Atena Pallade introduce Teodoro negli appartamenti dell'immenso palazzo di Giove (che è un simbolo del complesso dei mondi possibili):

Les appartemens alloient en pyramide; il devenoient tousjours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, et ils representoient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le supreme qui terminoit la Pyramide, et qui étoit le plus beau de tous; car la Pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit croissant à l'infini [*Théodicée*, § 416: GP VI 364].

Naturalmente la prima questione è di sapere per quale ragione la piramide dovrebbe avere una punta definita e non invece procedere all'infinito verso l'alto come procede all'infinito verso il basso: perché, cioè, dovrebbe esservi l'ottimo se manca il pessimo? Inoltre, ammesso che vi sia l'ottimo, perché non possono esservi più mondi possibili a condividere parimenti questa condizione? Leibniz non ha mai fornito una risposta filosofica soddisfacente a queste domande¹²; e la cosa risulta tanto più singolare in quanto egli sapeva bene di aver dietro di sé una lunga tradizione che aveva contestato l'assioma dell'esistenza di ciò che è perfettissimo¹³.

¹¹ Cfr. i capitoli II e III del mio lavoro su *Determinismo e contingenza*.

¹² La cosa è stata sottolineata da BLUMENFELD [1975: 164], il quale, riferendo un colloquio con Margaret Wilson, dice: «Wilson points out that while Leibniz regards the

E' curioso che l'unica e reiterata risposta che Leibniz abbia fornito a tali problemi sia l'affermazione che, se non ci fosse un mondo più perfetto degli altri, non ne esisterebbe nessuno, dato che Dio sceglie sempre ciò che è meglio. Ad esempio, spiegando a Teodoro il perché la serie dei mondi costituisca una piramide priva di base finita, Atena dice:

C'est (comme la Déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se seroit déterminé à en créer aucun; mais il n'y a aucun qui n'en ait encor de moins parfaits au dessous de luy: c'est pourquoy la Pyramide descend tousjours à l'infini [*Théodicée* § 416: GP VI 364; cfr. GP II 424-25].

Diamo qui per scontata la necessità morale che obbliga Dio a scegliere sempre il meglio. Ma davvero ne consegue che egli debba aver scelto e quindi creato un solo mondo, che sarebbe poi il migliore dei mondi possibili? Supponiamo che vi sia una serie infinita di perfezioni senza limiti massimi oppure che vi sia un limite massimo ma condiviso parimenti da due, tre, o quanti altri mondi si voglia. Dio, nel primo caso, potrebbe comunque voler scegliere un mondo, magari in teoria meno perfetto di altri visto che per Leibniz è sempre meglio creare qualcosa che non creare nulla¹⁴; oppure potrebbe crearne più d'uno, nel secondo caso, a meno che non ci siano dei motivi che impediscano l'esistenza parallela di più mondi: e questo ci rimanda alla seconda tesi che

actual world as the best possible world, he nowhere raises the question whether the concept of the best possible world is coherent. For all he has shown, the concept of the best possible world may be self-contradictory — in which case the best possible world would not be possible». Similmente si è espresso HINTIKKA [1988: 94]: «All his explanations as to how God chooses the best of all possible worlds are of little interest unless there (possibly) is a unique optimal world, in other words, unless the notion of the best of all worlds is a coherent one».

¹³ Leibniz dimostra di non prendere in considerazione le sottili distinzioni di TOMMASO D'AQUINO, il quale [STh I, q. 25, a. 6] dice: «[...] cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliore quodammodo, et quodammodo non [questo a seconda se non riguarda o riguarda l'essenza della cosa]. Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit: quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet ex parte facti, sic potest facere melius: quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia». Si noti che anche SCOTO aveva decisamente affermato che Dio può creare sempre meglio intensivamente ed estensivamente [cfr. ReP, d. 44, q. 2: OO XXII 496-98].

¹⁴ BLUMENFELD [1975: 170] dice in proposito: «[...] even if choosing a possible world from the ever more perfect series would require that God prefer the less perfect to the more perfect, on Leibniz's assumptions creating nothing would be *still worse*».

esamineremo più avanti. Né è valido l'argomento che afferma che, sempre nel primo caso, Dio non potrebbe scegliere: esistono metodi di decisione indiretta ove ci è difficile se non impossibile scegliere direttamente¹⁵.

Altrove Leibniz sembra voler rispondere a tali questioni con un ragionamento *a posteriori* :

l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoy il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit véritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison [*Théodicée* § 196: GP VI 232; cfr. VI 107, 108, 177, 178, 252-53; Gr 341].

Il ragionamento può essere reso così: c'è un mondo (quello in cui viviamo), Dio sceglie sempre il meglio, quindi, visto che l'ha scelto, il nostro mondo è migliore di tutti gli altri, e allora la catena delle perfezioni non va all'infinito. E' chiaro che il presupposto tacito o esplicito di tutto il ragionamento di Leibniz è sempre che *non possono esistere insieme due mondi*, e che quindi Dio è obbligato a sceglierne uno; e, supposto che il nostro esista, ecco che esso godrebbe del privilegio dell'ottimalità¹⁶.

3.2. Ma, passando all'esame della *seconda tesi*, perché non possono esistere più mondi? E' chiaro, innanzitutto, che tra diversi mondi possibili non possono esservi collegamenti di tipo spazio-temporale o nessi causali o altre relazioni di tipo naturale, dato che queste valgono a loro volta solo all'interno di un mondo¹⁷.

¹⁵ Questa problematica è stata affrontata ripetutamente da Leibniz nella *Teodicea* e nei *Nuovi saggi* (per maggiori informazioni rimando al capitolo V del mio lavoro *Determinismo e contingenza*).

¹⁶ Comunque questa supposizione non è una delle più scontate, almeno sulla base della filosofia leibniziana, così come ha mostrato ADAMS [1974: 193]: «It may be suggested that the wonderful thing about the actual world's being the best is that the actual world is after all *our* world. But that may be doubted. Unfortunately, the optimistic theory leaves us without a reason for believing that *we* are in the actual world. Maybe our world is indeed the best of all possible worlds. And if it is, God is doubtless in a position to know it. But we are not in a position to know it. Unlike God, we cannot survey all possible worlds as wholes in order to see whether ours is the best. Perhaps it will be replied that the goodness of God guarantees that our world is the best possible. But it is difficult to see any reason why the goodness of God imply the bestness of our world, unless it is first assumed that our world is the *actual* world in some sense other than of being the best possible world».

¹⁷ Anche D.LEWIS [1986b: 70-71] rigetta categoricamente questa possibilità. Pertanto è un ragionamento fallace quello che Leibniz compie in questi termini: «Possibilia contingentia spectari possunt tum ut se juncta, tum ut coordinata in integros mundos posibles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non nisi

D'altra parte si potrebbe ritenere, ma non si vede con quanta coerenza nel quadro della filosofia modale leibniziana, che gli altri mondi possibili vengono a dissolversi quanto alle loro relazioni spazio-temporali allorché il nostro viene all'esistenza¹⁸.

Si può anche sostenere l'impossibilità di un'esistenza parallela di più mondi argomentando che uno stesso individuo non può esistere contemporaneamente in diversi mondi. Ma anche questa non è un'argomentazione valida, dato che, come sappiamo, per Leibniz uno stesso individuo non può essere mai in più mondi, ma si tratta sempre e solo di controfigure. Del resto la questione non cambia affatto se si resta sul piano della mera possibilità oppure se si passa al piano dell'esistenza: in entrambi i casi un individuo appartiene a uno e a un solo mondo.

Nemmeno si può utilizzare un principio occamista di economia, secondo il quale è assurdo la moltiplicazione superflua di enti, cioè di entità che non apportano nulla di nuovo rispetto ad altre ma rendono solo più complicata la struttura del mondo: il che significherebbe proprio sopprimere la fecondità e la semplicità che per Leibniz costituiscono l'ottimalità del mondo. Ma qui tale principio non vale perché gli altri mondi *sono* diversi, apportano qualcosa di nuovo, contengono cioè esseri che non trovano posto nel nostro mondo. Nessuno è insomma la replica dell'altro ma hanno tutti una pari dignità ontologica se non quanto alla perfezione.

Ma una volta ammesse tali considerazioni, viene a cadere qualsiasi motivo per l'esistenza esclusiva di un solo mondo¹⁹.

unicus ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci et temporis complectatur, eoque sensu hoc loco mundi vocabulum usurpetur» [*Causa Dei* (1710) § 15: GP VI 440; cfr. GP VI 107; VII 289 e 304].

¹⁸ MATHIEU [1949-50: 215] nota che che «per contro Leibniz, quando pensa i mondi come esistenti, non li pensa più disgiunti, quali sussistevano allo stato di possibilità, bensì — senza avvedersi della nuova ipotesi che così gratuitamente introduce — come tutti sovrapposti, come fusi in uno. Allo stato di possibilità sussistono infinite serie di avvenimenti indipendenti l'una dall'altra: se davvero queste serie sono possibili e indipendenti, l'esistere dell'una non può togliere la possibilità di esistere all'altra» [cfr. anche MATHIEU 1969: 9].

¹⁹ E' stato MATHIEU [1969: 8-9] ad aver segnalato per la prima volta questa conseguenza: «Es scheint ja ganz plausibel, daß zwei unverträgliche Möglichkeiten gleichzeitig nicht existieren können: z.B., daß ich spreche und daß ich schweige, obwohl die beiden Möglichkeiten, jede für sich, vollkommen möglich sind. Das setzt doch voraus, daß beide Möglichkeiten auf dasselbe ontologische Subjekt bezogen werden. Aber Leibnizens Annahme ist ganz anders. Er nimmt an, daß ich in *dieser* Welt rede, und daß ein ähnliches (doch nicht identisches...) Wesen unter sehr ähnlichen Umständen in einer *anderen* möglichen Welt schweigen würde, wenn nur diese letztgenannte Welt ins Dasein träte. Nun können die beiden Welten nach Leibniz nicht zusammen wirklich sein. Aber die Tatsache, daß *ich* in einer dieser Welten rede und

Anzi poiché per Leibniz Dio vuole che vi sia la massima varietà di cose possibili²⁰, e poiché, come abbiamo visto, il principio occamista di economia non si può applicare all'esistenza parallela di mondi tra loro differenti, questa è l'unica conclusione da trarre. Ciò spiega perché non è cogente l'argomento *a posteriori*, citato più sopra, che enunciava: dato che il nostro mondo esiste, esso è il più perfetto a scapito di tutti gli altri che sono meno perfetti e non giungono all'esistenza.

Così l'ambito del possibile — cioè del possibile perfettamente determinato: dei mondi e degli individui possibili — verrebbe a coincidere con l'ambito dell'esistente. Tuttavia, visto che i mondi non sono collegati spazio-temporalmente, una differenza tra il nostro mondo e gli altri deve pur esserci; e, dato che non si può trattare di una differenza ontologica, la soluzione va cercata nel problema del contesto tipico delle proposizioni esistenziali: *siamo noi*, abitanti di questo mondo che ci riferiamo al nostro mondo come al mondo esistente e agli altri come a mondi possibili, allo stesso modo in cui un abitante di un altro mondo si riferisce al suo mondo come a un mondo esistente e al nostro come a un mondo possibile. In altri termini: l'esistenza avrebbe una connotazione *indessicale* allo stesso modo dei termini *qui e lì* oppure *adesso, prima e dopo* e simili, tutti termini, cioè, dipendenti dalla situazione a cui fa riferimento il locutore²¹.

È chiaro che Leibniz non ha mai accettato esplicitamente questa soluzione dato che essa tende ad escludere una libera scelta di Dio tra mondi diversi. Non è possibile occuparsi del problema in questa sede, ma vorrei sottolineare che in base ai principi filosofici di Leibniz esaminati in questo lavoro è difficile giungere a un'altra conclusione. Si noti, infatti, che è più che probabile che in ognuno dei mondi possibili (o almeno in molti) ci siano controparti che, al pari di Leibniz, sono convinte che il loro mondo sia l'unico ad esistere. Ovviamente a noi sembra che il nostro mondo posseda un'intangibile realtà; ma in questo non c'è alcuna differenza con le nostre controparti, le quali sono perfettamente determinate quanto noi e si riferiscono al loro mondo esattamente negli stessi termini con i quali noi ci riferiamo al nostro. Se le cose stanno così, non c'è alcun criterio oggettivo per distinguere la loro posizione rispetto all'esistenza dalla nostra, dato che ogni ente finito è sempre confinato nella

ein ähnlicher Mensch in einer *anderen* Welt schweigt, darf sicher nicht als ein Grund ihrer Unverträglichkeit gelten: denn die beiden Menschen sind ontologisch nicht dasselbe Subjekt, obwohl sie ähnlich aussehen. Folglich kann die Tatsache, daß der eine spricht und der andere nicht spricht, auch logisch keinen Widerspruch verursachen» [cfr. anche MATHIEU 1949-50: 222 e 1976: 59-61].

²⁰ cfr. GP VI 178-79 e 187-88.

²¹ Si confronti a tal proposito quanto detto in LEWIS 1970: 18 e 1973: 184.

realità del suo mondo. E nemmeno dal punto di vista dell'intelletto divino dato Leibniz ha fallito nel dimostrare che la perfezione sia un criterio di preferenza per Dio e dato che il punto di vista di Dio è *sub specie æternitatis* e del tutto estraneo alla relatività dei mondi (il piano di Dio è infatti precisamente quello dei concetti completi).

3. BIBLIOGRAFIA

- R.M. ADAMS 1974 “Theories of Actuality”, *Noûs* 8 (1974), rist. in LOUX (a cura di) 1979: 190-209
- D. BLUMENFELD 1975 “Is the Best Possible World Possible?”, *Philosophical Review* 84 (1975): 163-77
- J.M. BOCHENSKI 1940 “S. Thomae Aquinatis de Modalibus Opusculum et Doctrina”, *Angelicum* 17 (1940): 180-218
- S. DEL BOCA 1936 *Finalismo e Necessità in Leibniz*, Firenze, Sansoni, 1936
- D. FRIED 1978 “Necessity and Contingency in Leibniz”, *Philosophical Review* 4 (1978), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 55-63
- J. HINTIKKA 1988 “Was Leibniz’s Deity an Akrates?”, in KNUUTTILA (a cura di) 1988: 85-108
- G.W. LEIBNIZ Ak *Sämtliche Schriften und Briefe* (a cura della Akademie der Wissenschaften in Berlin), 6 sezioni, Berlin, Akademie Verlag, 1932 ss.
C *Opuscles et fragments inédits de Leibniz* (a cura di L. Couturat), Paris 1903, rist. Hildesheim, Olms, 1988
FC *Nouvelles lettres et opuscles inédits de Leibniz* (a cura di A. Foucher de Careil), Paris 1857, rist. Hildesheim, Olms, 1971
GP *Die philosophischen Schriften* (a cura di C.I. Gerhardt), 7 voll. Berlin 1875-90, rist. Hildesheim, Olms, 1978
Gr *Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre* (a cura di G. Grua), 2 tomi, Paris 1948, rist. New York-London, Garland, 1985
- D. LEWIS 1970 “Anselm and the Actuality”, *Noûs* 4 (1970), ried. in LEWIS 1983: 10-25
1973 *Counterfactuals*, Cambridge Mass. 1973
1983 *Philosophical Papers I*, Oxford, O.U.P., 1983
1986a *Philosophical Papers II*, Oxford, O.U.P., 1986
1986b *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986, rist. 1987
- B. MATES 1968 “Leibniz on Possible Worlds”, in AAVV, *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, vol III, Amsterdam 1968: 507-29
1972 “Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz”, *Studia Leibnitiana* 4 (1972): 81-118
1986a *The Philosophy of Leibniz*, New York-Oxford, O.U.P., 1986
1986b “Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts”, in *Leibniz Renaissance*, Firenze 1986: 173-90
- V. MATHIEU 1949-50 “L’equivoco dell’incompossibilità e il problema del virtuale”, *Atti dell’Accademia delle scienze di Torino* (Classe Scienze Morali) 84 (1949-50): 206-29
1969 “Die drei Stufen des Weltbegriffs bei Leibniz”, *Studia Leibnitiana* 1 (1969): 7-23
“Die nächtliche Seite”
1976 *Introduzione a Leibniz*, Bari, Laterza, 1976
- PH. MELANCHTHON LTh *Loci theologici*, A: 1854, B: 1521-25, C: 1535-41, D: 1542-59: OSO XXI

- _____
OSO *Opera quæ supersunt Omnia*, 28 voll., Braunschweig 1834-60,
rist. New York-London 1963
- F. MONDADORI 1973 "Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics",
Studia Leibnitiana 5 (1973): 73-101
- _____
1975 "Leibniz and the Doctrine of Interworld Identity", *Studia Leibnitiana*
7 (1975): 22-57
- A. PLANTINGA 1974 *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974
- TOMMASO D'AQUINO STh *Summa Theologiæ*, Torino, Marietti, 1952, rist. 1986
- GIOVANNI DUNS SCOTUS ReP *Reportata Parisiensa*: OO vv. XXII-XXIV
- _____
OO *Opera Omnia*, editio nova Paris 1891-95