GENNARO AULETTA

Determinismo e contingenza

Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità

MORANO EDITORE

PREFAZIONE

La filosofia leibniziana delle modalità sembra, a prima vista, un tema facile, considerata la definizione che Leibniz dà del possibile: possibile è tutto ciò che non si contraddice. In tal modo dalla possibilità non viene escluso nulla, dato che il contraddittorio non è "qualcosa", e la definizone non limita punto l'onnipotenza divina, pur non consentendole (come facevano alcune dottrine occamiste) d'ignorare la contraddizione.

D'altro canto, però, se è vero che il contraddittorio è nulla, il nulla non è punto contraddittorio: è, anzi, il concetto meno contraddittorio che si possa pensare, poiché, non ponendo nulla, non pone neppure un qualche predicato che vi possa originare contraddizione. Se il contradditorio è nulla, e il nulla è contraddittorio, il contraddittorio non è contraddittorio: ma ciò è contraddittorio.

Rovesciando di nuovo l'impostazione, è davvero nulla un *soggetto* che si possa pensare, qualcosa a cui si possa attribuire un predicato? Positivamente si direbbe di no, sebbene qualcuno (ad esempio Fredegiso di Tours) abbia "entificato" il nulla. È, allora, un "pensiero sordo"? E la stessa contraddizione è pensabile come soggetto logico, di cui sia dato affermare l'impossibilità? Se non ho modo di pensare il soggetto, è vano attribuirgli un qualsiasi predicato. Se, al contrario, lo posso pensare, il soggetto non sarà contraddittorio, perché il contraddittorio è l'impensabile. Sarà, al più, contraddittorio *secundum quid, non simpliciter*: ma ciò che si contraddice *secundum quid* non è realmente contraddittorio, perché affermazione e negazione sono prese in due sensi diversi.

Queste sottigliezze logiche hanno in Leibniz una portata metafisica non irrilevante. È noto, ad esempio, che Leibniz accetta l'argomento "cartesiano", che dimostra l'esistenza di Dio osservando che il concetto di un "Dio non esistente" sarebbe contraddittorio; solo esige, come precondizione, che si dimostri il lemma che Dio (cioè l'insieme di tutte le perfezioni considerate solo sotto l'aspetto positivo) è possibile; e dimostra questo lemma argomentando che le perfezioni, sotto il loro aspetto solo positivo, non introducono nessuna negazione che possa contrastare con l'affermazione del concetto. D'altro canto Leibniz fa osservare che tra il

contenuto di un concetto pensato come puramente possibile e quello dello stesso concetto pensato come esistente non corre nessuna differenza: altrimenti non si tratterebbe dello stesso concetto. Ma, se è così, l'argomento anselmiano, o cartesiano, o "ontologico", non regge alla confutazione di Kant; se l'esistenza è una pura "posizione", la non esistenza non introduce nessun predicato negativo che contraddice il soggetto. Come mai Leibniz non si accorse di tale conseguenza?

Infine, vi sono aporie insuperabili nella distinzione leibniziana tra possibile e compossibile, se è vero che impossibile è solo il contraddittorio; e, quindi, nella conezione degli infiniti mondi, tutti i possibili singolarmente, e pensati tutti ordinatamente e senza mescolanza dalla mente divina, e tuttavia incompossibili nell'esistenza. Se, infatti, impossibile è solo il contraddittorio, anche l'impossibilità di coesistere dovrebbe derivare da una qualche contraddizione: ma allora essa renderebbe impossibile la piramide dei mondi già nello stesso intelletto divino.

Gli enigmi si risolvono, almeno in parte, assegnando alla possibilità una portata non solo astrattamente logica: assegnandole anche un riferimento etico-metafisico all'esistenza. Auletta sviluppa la critica in questa direzione. A lui, dunque, spiegare la sua soluzione, quasi si trattasse di un enigma poliziesco.

Vittorio Mathieu

RINGRAZIAMENTI DELL'AUTORE

Vorrei ringraziare per il loro prezioso contributo, sia per quanto riguarda la parte scientifica sia per gli aspetti stilistici del lavoro, nonché per l'incoraggiamento a proseguire, il Prof. Gregor Bucher, la Prof. Lia Formigari, il Prof. Tullio Gregory, il Prof. Vittorio Mathieu, autore per altro della Prefazione, il Prof. Claudio Pizzi, il Prof. Elmar Salmann, ma soprattutto i Professori Nicolao Merker e Marco Maria Olivetti che mi hanno seguito e sostenuto sin dal concepimento della ricerca. Inoltre vorrei ringraziare il Centro Nazionale Ricerche e il Centro Studi S. Anselmo che hanno reso possibile con il loro sostegno finanziario la pubblicazione del volume, e, oltre alle persone già menzionate, il Prof. Franco Donadio, il Dott. Antonio Lamarra, il Prof. Eugenio Mazzarella il Prof. Pius Tragan, che si sono prodigati per la sua pubblicazione.

Gennaro Auletta

0. INTRODUZIONE

O.1. Il presente lavoro si propone una ricostruzione della filosofia modale di Leibniz. A tal fine vanno considerate quattro questioni.

In primo luogo vanno tenuti presente la *tradizione* alla quale Leibniz si riallacciava e *l'ambiente filosofico e teologico* nel quale egli ha lavorato. La tradizione è quella della scolastica: sulla filosofia modale leibniziana hanno influito, sia pure in misura diversa, soprattutto lo scotismo e l'occamismo.

Per quanto riguarda l'ambiente, oltre alla frequentazione di quei filosofi che avevano riproposto in termini moderni alcuni temi classici del neoplatonismo — in particolare Malebranche e Spinoza —, Leibniz ha mantenuto per tutta la vita un serrato dialogo con noti esponenti della filosofia e teologia cattolica — prevalentemente gesuita e giansenista — e luterana. È soprattutto questo ambiente a fornire la cornice delle riflessioni modali di Leibniz.

O.2. In secondo luogo, e ciò spiega in parte l'importanza di quell'ambiente, in Leibniz — come nella maggior parte dei filosofi medievali e moderni fino a Kant e all'idealismo tedesco — la filosofia modale è strettamente connessa con *questioni* come la libertà di Dio, il problema della predestinazione e della libertà dell'uomo. Ciò rende indispensabile intrecciare all'esposizione della filosofia modale una presa in considerazione di tali problematiche per quel tanto che esse sono necessarie alla comprensione di quella — è chiaro, invece, che i problemi di carattere più squisitamente etico, giuridico e teologico esulano dal quadro di questo lavoro.

Naturalmente è possibile e persino necessario sottoporre a lavori specifici ognuno dei singoli problemi qui accennati. Ma non è meno importante un lavoro nel quale si stabiliscano con chiarezza i collegamenti e le derivazioni tra ambiti problematici che, da parte di Leibniz, erano sentiti come un unico complesso: come si cercherà di mostrare ci sono motivazioni storiche ben precise di questa circostanza che risalgono fino alla scolastica.

O.3. In terzo luogo, data l'enorme quantità di definizioni e teorie modali che si riscontrano, non solamente lungo l'arco della storia della filosofia, ma anche, in una certa misura, nello stesso Leibniz, è conveniente procedere con un criterio di precisa *definizione dei termini e dei concetti* che si utilizzano nel corso del lavoro. È facile, infatti, che dietro uno stesso termine si nascondano diversi concetti o che diversi termini significhino lo stesso concetto, per non parlare dei casi più complicati di differenziazione e sovrapposizione parziali.

O.4. Tale esigenza non deve far dimenticare un'ultima e fondamentale questione. Se a tutt'oggi manca una ricostruzione sistematica della filosofia modale leibniziana ciò è dovuto soprattutto alla difficoltà nello stabilire una *cronologia* esatta degli scritti. Difatti Leibniz è ritornato innumerevoli volte, nel corso di circa mezzo secolo di fertilissima elaborazione concettuale, sulle stesse questioni, talvolta rinnovando terminologicamente vecchi concetti, altre volte investendo di un nuovo significato concettuale vecchi termini; e questo sempre riportando in nuovi quadri problematici il vecchio bagaglio di acquisizioni — il che spiega in parte la varietà di concetti e termini a cui si è già fatto riferimento. Inoltre in Leibniz non ci sono mai svolte brusche ma piuttosto impercettibili e progressivi slittamenti terminologici e concettuali, i quali rendono molto difficile dire con precisione: da questo o da quest'altro punto in poi Leibniz ha cambiato le sue posizioni in tale o in tal altro senso. Le vestigia di questo continuo lavorio sono costituite da una gigantesca massa di frammenti, appunti, progetti incompiuti, la maggior parte dei quali non destinati alla pubblicazione. In tali condizioni, soprattutto ove manchino riscontri estrinseci, diventa molto difficile datare con precisione questo o quello scritto.

D'altra parte, se ci limitasse a un lavoro di definizione dei termini e dei concetti senza considerare l'evoluzione delle posizioni, si andrebbe incontro a continui fraintendimenti ed equivoci: già al primo sguardo si vede che, prendendo scritti giovanili come la *Confessio Philosophi* e, ancor più, la lettera a Wedderkopf del 1671, e raffrontandoli con scritti tardi come i *Saggi di Teodicea*, siamo di fronte a teorie e a concetti che non sono facilmente conciliabili. Spesso la continuità della evoluzione filosofica di Leibniz induce nell'errore di credere ad una sistematicità del suo pensiero, che, almeno per quanto riguarda questo lungo arco di tempo, è ancora tutta da dimostrare.

Inoltre Leibniz è un filosofo complesso e pregno di suggestioni ed esigenze diverse: ridurlo a un solo schema interpretativo con l'ausilio di esclusivi criteri formali e analitici significherebbe darne un'immagine monca e non rispondente alla realtà essenzialmente dinamica e asistematica della sua filosofia.

O.5. Per ovviare a tali difficoltà è consigliabile combinare il metodo analitico e genetico. È bene considerare l'*opus* leibniziano come suddiviso in grandi complessi caratterizzati o da un paradigma filosofico comune, o dall'oggetto delle riflessioni o anche da entrambi gli elementi. In questo modo marchiamo maggiormente quelle differenze che invece sembrano sfuggire a un'analisi solo microscopica. Ora, per quanto riguarda il nostro tema, tale metodo si è rivelato fruttuoso in quanto si è riscontrato che questi complessi corrispondono grosso modo ad alcune fasi della evoluzione filosofica di Leibniz.

Il primo complesso è costituito da due filoni filosofici che corrono parallelamente l'uno all'altro ed è localizzabile temporalmente dalla seconda metà degli anni '60 fino alla prima metà degli anni '70: da una parte Leibniz sviluppa un riflessione modale nel contesto di alcuni studi giuridici e dall'altra egli interpreta metafisicamente il calcolo combinatorio nei termini di una produzione divina e *a priori* dei concetti di tutti gli enti. E' solamente con la *Confessio Philosophi* che Leibniz si pone apertamente il problema dello statuto modale tanto di questa combinatoria divina quanto dei suoi concetti-oggetto.

Il secondo periodo è inaugurato nel 1676 dall'incontro con la filosofia di Spinoza. È a partire da questo momento che Leibniz si pone esplicitamente il problema di separare un ambito dei possibili da quello delle cose esistenti. Si tratta di un insieme di teorie che fanno perno sui concetti di *compossibilità* e di *esigenza di esistere*.

A partire dalla fine degli anni '70 fino alla metà circa degli anni '80 è individuabile un terzo complesso: esso raccoglie un vasto insieme di riflessioni sofferte e solitarie — pubblicate poi in massima parte da Gaston Grua nel 1948 — a proposito dei problemi della libertà e della contingenza.

Il *Discorso di Metafisica* (scritto nel 1686) costituisce il primo documento di un quarto complesso, in parziale sovrapposizione con il terzo: Leibniz mette al centro della sua filosofia l'idea di *concetto completo* combinandola con un'interpretazione deterministica degli avvenimenti del mondo. A partire dal successivo carteggio con il giansenista Antoine Arnauld, Leibniz elabora poi la teoria dei *mondi possibili* e delle *controparti*.

Infine un quinto complesso è costituito dalle opere mature, uno sforzo teso ad appianare le differenze tra le diverse ipotesi e teorie emerse negli anni precedenti: si tratta dei *Nuovi Saggi* (scritti nel 1704) e soprattutto dei *Saggi di Teodicea* (risalenti al 1710).

O.6. È bene chiarire sin da ora una questione che ha il suo rilievo per l'intera analisi seguente. E' nostra intenzione non riferirici mai in questo lavoro al concetto di *sostanza*, sebbene sia questo il termine maggiormente

usato da Leibniz quando egli discute di enti che non consistono in semplici aggregati di altri enti. Infatti il Leibniz maturo intende con il vocabolo *sostanza* quasi sempre la monade, tanto che i due termini sono venuti quasi a coincidere nella letteratura leibniziana. Ora utilizzare il concetto di monade significherebbe innanzitutto addentrarsi in complicate questioni teoriche che esulano dal quadro del presente lavoro. Inoltre Leibniz non ha mai discusso di problemi modali in termini monadici, e non è nemmeno detto che sia una strada percorribile. Infine, è la monadologia risulta superflua per il nostro tema dato che Leibniz afferma più volte che i fenomeni "ben fondati", a differenza dei sogni e delle illusioni, *risultano* dalle monadi e dalle loro modificazioni[1]. Quindi si possono concepire in linea di principio dei rapporti di derivazione tra gli stati percettivi delle monadi e i fenomeni, dati i quali è possibile tradurre a piacere una considerazione fenomenica in una monadica e viceversa. Stando così le cose possiamo considerare come *individuo* qualunque fenomeno ben fondato.

0.7. Infine si noti che di seguito si è cercato di evitare per quanto possibile formalismi logico-matematici. Comunque, la circostanza che Leibniz fosse una grande mente matematica abituata a ragionare in ogni ambito con strutture formali tratti da questa disciplina pone all'interprete il compito di mettere in luce la natura di queste strutture.

[1] Si confronti questo passo: «Mon ami dont je vous ay rapporté les sentimens, temoigne assés qu'il panche de ce côté-là, lorsqu'il reduit tout aux monades, ou aux substances simples et à leur modifications, avec les phenomenes qui en resultent, dont la realité est marquée par leur liaison qui les distingue des songes» [*Entretien de Philarete et d'Ariste*… (dopo il 1688): GP VI 590]. Si veda anche l'ampio esame in GP VII 320.

1. ARTE COMBINATORIA E GIURISPRUDENZA

1.1. Le modalità negli scritti giuridici giovanili

1.1.1. Come è stato giustamente rilevato[2], sono possibili almeno due schemi di definizione delle categorie modali. Secondo un primo schema le quattro modalità sono dei sottosettori della verità e della falsità: la *necessità* è definita come ciò che è vero e non è possibile che non sia vero ($p \wedge \neg\Diamond\neg p$); la *contingenza* come ciò che è vero ed è possibile che sia non vero ($p \wedge \Diamond\neg p$); la *possibilità* come ciò che non è vero e non è necessario che sia non vero ($\neg p \wedge \Diamond p$); l'*impossibilità* come ciò che non è vero e non è possibile che sia vero ($\neg p \wedge \neg\Diamond p$). Adottando N, C, P, I come abbreviazioni delle quattro modalità e V ed F come abbreviazioni di vero e falso, possiamo rendere lo schema graficamente nel seguente modo:

|_____V_____| |_____F_____|

|_____N_____| |_____C_____| |_____P_____| |_____I_____|

Questa suddivisione si trova grosso modo nella *Logica Contracta* di Clauberg[3] e, nella tradizione, rimonta fino a Ruggero Bacone[4] e Guglielmo di Shyreswood[5].

---

[2] Cfr. POSER 1969: 11-25. Egli segue a sua volta BECKER-FREYSENG 1938.

[3] «Necessario vera (necessarium) est, quæ sic vera, ut non possit esse falsa [...] Necessario falsa (impossibile) quæ sic falsa est, ut non possit esse vera [...] Contingenter vera (contingens) quæ sic vera est , ut falsa esse possit [...] Contingenter falsa (possibile) quæ sic falsa est ut vera esse possit» [CLAUBERG LC §§ 165-66: OOPh 925].

[4] «Si vero sit veritas contracta, aut est veritas infallibilis, et hec est necessitas, aut veritas fallibilis, et hec est contingens [...] Si vero sit falsitas contracta, aut igitur fallibilis est, et sic possibilitas, aut infallibilis, et sic impossibilitas» [R. BACONE SD: OHI XV 256].

[5] Cfr. GUGLIELMO DI SHYRESWOOD: IL 41. Per tutta la questione vedi SCHEPERS [1963: 91O-11].

Ponendo un particolare accento sui termini *contingente* e *possibile*, possiamo denominare la contingenza e la possibilità di questo schema come *contingenza I* e *possibilità I* per distinguerle dai rispettivi termini del secondo schema. Per motivi che saranno chiari più avanti, il maggiore sostenitore dell'interpretazione della contingenza nei termini della *contingenza I* è stato Duns Scoto[6].

Nel secondo schema la *contingenza* viene definita come non impossibilità e non necessità. Da parte di alcuni essa è eguagliata alla *possibilità*[7], da parte di altri quest'ultima è definita come non impossibilità mentre l'altra definizione viene riservata alla contingenza[8]. Seguendo quest'ultima interpretazione, chiamiamo questa contingenza *contingenza II* ($\Diamond p \wedge \Diamond \neg p$) e la possibilità, da essa distinta, *possibilità II* ($\Diamond p$), mentre definiamo la *necessità* come non-impossibilità e non-contingenza, l'*impossibilità* come non-possibilità. Graficamente:

|_____V_____| |_____F_____|

---

[6] Nel § 3.1.1 vedremo che questa interpretazione di Scoto ha innanzitutto motivazioni metafisiche. Secondo la definizione di Scoto (che è poi sostanzialmente la stessa di Bacone e di Clauberg) «[…] voco hic contingens […] cuius oppositum posset fieri quando illud fit» [*Ord.* I,d. 2, p. 1, q. 2, n° 86: O II 178; cfr. RP, q. 4, a. 2, n° 33-35: OO IV 316-17; LPS, d. 39, q. u.: OO X 628-32 , 636-37 e 639-40; PRP, II, n° 6: OO IV 766; cfr. LPS, I, d. 2, q. 2, n° 21: OO VIII 444].

[7] Cfr. ARISTOTELE An. pr. 25a 37-40; 32a 18-32b 3 e De int. 22b 14-21. Cfr. anche BECKER-FREYSENG 1938: 33-34, 40, 42, 45, 50-52. PIETRO ISPANO, rifacendosi a Aristotele [*De int.* 22a], definisce il termine subalterno rispetto alla necessità come *p «est possibile»*, *p «est contingens», p «non est impossibile», ¬p «non est necesse»* e caratterizza quello subalterno rispetto all'impossibilità come *¬p «est possibile», ¬p «est contingens»*, *¬p «non est impossibile» e p «non est necesse»* [SL § 1.37].

[8] In particolare OCKHAM, il quale, mentre dice «Philosophus accipit in toto isto processu [cioè *De Int.* 22a] "contingens" et "possibile" pro eodem» [EP c. 6, § 2: OPh II 470], finisce per riservare al *contigente* la definizione nei termini di non necessario e non impossibile e per definire il *possibile* così: «Uno modo dicitur "possibile" illud quod non est impossibilis, et sic omne necessarium est possibile. Alio modo est illud quod nec est necessarium nec impossibile […]. Et eodem modo potest "contingens" accipi illis duobus modis. Verumtamen, ut frequenter, accipitur "contingens" pro illo quod non est necessarium nec impossibile et "possibile" pro illo quod non est impossibile» [EP, c. 5, § 4: OPh II 466; cfr. anche c. 7, § 6: OPh II 483]. In BECKER-FREYSENG 1938 si mostra che già BOEZIO aveva presente le diverse possibilità prese in considerazione da OCKHAM. Per quanto riguarda il possibile come non-necessario in ARISTOTELE vedi sempre BECKER-FREYSENG 1938: 62-64. Nello stesso lavoro [passim] si mostra che talvolta Aristotele ha identificato il concetto di *contingenza* con quello di verità. La definizione di N, I e P data da Ockham corrisponde alla maggioranza delle logiche modali di oggigiorno:

|_____V_____| |_____F_____|
|_____N_____|
|_____P_____| |_____I_____|

|_____N_____| |_____C (P)_____| |_____I_____|

|_____P_____|

Come si vede in tutti e due gli schemi la relazione tra gli operatori di necessità e di impossibilità resta immutata. Ciò che muta di volta in volta sono le definizioni della contingenza e della possibilità. Naturalmente, a partire da questi due schemi classici sono poi possibili le più diverse combinazioni e commistioni.

1.1.2. Per quanto riguarda Leibniz, egli si è avvalso di entrambe le suddivisioni.

Già nella dissertazione *De casibus perplexis* , scritta tra il 1667 e il 1669 e pubblicata in quest'ultimo anno, Leibniz viene a trattare, tra le altre cose, alcune questioni circa la natura delle proposizioni e in particolare, la modalità delle stesse. Secondo questo modo di considerazione, egli le divide prima in vere e false e poi in determinate e indeterminate. Combinando i due tipi di suddivisione Leibniz definisce le modalità delle proposizioni come segue:

> la vera determinata si chiama necessaria, la falsa determinata impossibile. L'impossibile è o assoluto o relativo; relativo secondo una ragione oppure in un certo momento, da cui consegue l'impossibilità al presente di ciò che non è possibile in un certo momento e stato, mutato il quale, esso diventa possibile […] La vera indeterminata si chiama contingente e la falsa indeterminata possibile; secondo i gradi di possibilità le cose si dicono facili o difficili[9].

Non è difficile riconoscere in tali definizioni il primo schema riportato più sopra. È la definizione formale della *contingenza* di tale schema (la *contingenza I*) che Leibniz, dopo alcuni ripensamenti e oscillazioni, finirà per adottare negli anni '80.

Il testo presenta anche una prima formulazione, in termini temporali, della distinzione tra la *necessitas consequentiæ* e la *necessitas consequentis* (qui formulata nei termini di impossibilità temporale relativa e

---

[9] «[...] vera determinata dicitur necessaria, falsa determinata impossibilis [...] Impossibilis est vel absolute, vel secundum quid ratione habita vel certi temporis, hinc oritur impossibilis impræsentiarum, quæ certo tempore et statu possibilis non est, quo mutato possibilis est, pro gradibus autem possibilitatis res dicitur facilis vel difficilis […]» [*Specimina Juris* (1669): Ak VI.1 398].

assoluta)[10], e formula anche una concezione della possibilità di tipo gradualistico o probabilistico, il che si accorda benissimo con il contesto giuridico della dissertazione.

1.1.3. Nello stesso periodo Leibniz ritorna sul problema in una serie di studi sul diritto naturale, cercando di definire le categorie giuridiche di giusto, ingiusto, equo e indebito in termini modali. In tale contesto egli definisce il *possibile* come ciò che è vero in qualche caso, l'*impossibile* come ciò che non è vero in nessun caso, il *necessario* come ciò che è vero in tutti i casi e il *contingente* come ciò che non è vero in qualche caso[11].

Insomma si tratta delle seguenti definizioni: seguendo il testo possiamo prendere l'operatore di *possibilità* come primitivo, definito qui come "ciò che è vero in qualche caso" ma che Leibniz definisce quasi sempre in termini non modali come "ciò che non implica contraddizione"[12]; abbiamo dunque come definizione di *impossibilità*: ciò che non è possibile che sia ($\neg\Diamond p$), come quella di *necessità*: ciò che non è possibile che non sia ($\neg\Diamond\neg p$), di *contingenza*: ciò che è possibile che non sia ($\Diamond\neg p$). Graficamente le cose si presentano così:

---

[10] Ce ne occuperemo poi alle pp. 26-27.

[11]

Possibile			quodam
impossibile		quod	nullo, seu non quodam
necessarium	est quicquid […]	verum	omni, non quodam non
contingens		est	quodam non

casu

[*Elementa Juris Naturalis* (1671): Ak VI.1 465-66]. Si noti che in questo modo Leibniz sembra fare propria quella teoria aristotelica delle modalità esposta per la prima volta in HINTIKKA 1964a e 1964b, e poi definita «modello statistico delle modalità» da KNUUTTILA [1980: 163; cfr. anche HINTIKKA 1976: 9]: *necessario* sarebbe ciò che accade ed è vero sempre (in tutti i casi) e *possibile* ciò che accade ed è vero talvolta (in qualche caso): si noti però che per Aristotele, a differenza di quanto esposto qui da Leibniz, talvolta le categorie di *possibile* e *contingente* coincidono (vedi la nota 6).

[12] «Cum autem idem sit possibilitas quam non implicantia contradictionis»[*Demonstratio Possibilitatis Mysteriorum Eucharistiæ* (1668?): Ak VI.1 514; cfr. 515]. La definizione è di origine scotista. DUNS SCOTO definisce questo possibile come *possibile logico*: «Possibile logicum est modus compositionis formatæ ab intellectu cuius termini non includunt contradictionem» [*Ord.* I,d. 2, p. 2, q. 1-4, n° 262]. Conseguentemente Scoto definiva la nozione di *impossibile* come ciò che implica contraddizione: «[…] nihil est simpliciter impossibile, nisi quod contradictionem includit et implicat […]; ratio impossibilitatis est incompossibilitas partium» [ReP, I, d. 43, q. 1, n° 13: OO XXII 492; cfr. *Ord.*, I, d. 43, q.u. n° 16]. Talvolta Leibniz definisce il possibile anche come ciò che è intellegibile (cfr. AK VI.1 515 e VI.3 127): le due definizioni sono per lui come per altri contemporanei coincidenti [cfr. ad es. TSCHIRNHAUS 1695: 36-37]. Talvolta le fonde anche in una sola definizione: «Ist also müglich was sich deutlich ohne verwirrung und wiedersprechen gegen sich selbst erclaren laßet» [*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes* (1670-71?): Ak VI.1 54O; cfr. Ak VI.3 127].

|_____V_____| |_____F_____|

|_____N_____| |_____C_____|

|_____P_____| |_____I_____|

Come si vede si tratta della seconda tavola di cui sopra salvo un'importante differenza: simmetricamente al rapporto tra possibilità e impossibilità, qui la *necessità* viene definita come non contingenza (è ciò che non è possibile che non sia) e la *contingenza* (chiamiamola *contingenza III* per distinguerla anche dalla contingenza del secondo schema [=né necessario, né impossibile]) viene definita come non necessità (è ciò che è possibile che non sia)[13]. Ma così si presenta immediatamente un problema: dato che, in stretto parallelismo col quadrato aristotelico dei giudizi, la contingenza diventa subalterna all'impossibilità, lo schema comporta la spiacevole conseguenza che l'impossibilità implica la contingenza: $\neg\Diamond p \rightarrow \Diamond\neg p$, il che sembra assurdo[14]. Questo è forse uno dei motivi per cui Leibniz, negli anni a venire, utilizzando tale schema, preferirà non introdurre una definizione della impossibilità[15].

Per quanto riguarda la definizione modale della *possibilità* presente nello schema — si tratta della *possibilità II* — si noti che essa esclude solo l'impossibilità, venendo a comprendere, invece, la necessità e riguardando sia le cose inesistenti sia quelle esistenti: è la definizione modale che Leibniz ha sempre adottato da questo momento in poi[16].

---

[13] Cfr. anche gli *Initia et Specimina Scientiæ novæ Generalis* (?): «Contingens seu Non-Necessarium est, cujus oppositum non implicat contradictionem» [GP VII 108]. È in un altro contesto che egli preferirà la definizione della contingenza del II schema, cioè la contingenza II: cfr. la nota 34 al cap. III. Nel capitolo IV analizzeremo il ruolo di quest'ultima definizione.

[14] Per il parallelismo si confronti BOCHENSKI-MENNE 1983: 33-34 e 112-13. Per quanto riguarda Leibniz la cosa è stata notata anche da POSER [1963: 32-33].

[15] Ma ancora nella *Confessio Philosophi* (1672) si ritrova lo stesso schema [Ak VI.3 127]. Vedi in proposito il § 1.3.6. E' probabile che sia proprio questo paradosso logico ad aver spinto Pietro Ispano, seguendo l'ARISTOTELE del *De interpretatione,* a identificare le categorie di contingenza e di possibilità (cfr. nota 6).

[16] Dato che tale definizione di possibilità, come anche quella di necessità e impossibilità, è identica a quella in uso in logica modale oggigiorno (cfr. nota 7), si può applicare quest'ultima ai problemi leibniziani purché si eviti di introdurre l'operatore di *contingenza*, soggetto, come si è detto, a maggiori oscillazioni.

1.2. Arte combinatoria e attributi divini

Parallelamente ai suoi studi giuridici, Leibniz veniva sviluppando un'interpretazione metafisica del calcolo combinatorio che è di un certo interesse per il nostro tema. Scrivendo nell'ottobre 1671 al duca Johann Friedrich di Braunschweig-Lüneburg, Leibniz descrive in questo modo il fine della sua arte combinatoria:

> In filosofia ho trovato il mezzo per fare in tutte le scienze quanto hanno compiuto Descartes e gli altri attraverso l'Algebra e l'Analisi in Aritmetica e in Geometria, e questo per mezzo dell'Arte combinatoria, a cui hanno bensì lavorato Lullo e Kircher, ma che non è stata affatto colta fin dentro al suo nucleo più intimo. Vale a dire che attraverso di essa viene tracciata una strada per ridurre le nozioni composite di ogni cosa in poche semplici, intese come l'alfabeto di quelle, per poter poi ritrovare con il tempo, con un metodo rigoroso per mezzo delle combinazioni di quest'alfabeto, tutte le cose, compreso i loro teoremi e tutto ciò che si può inventare a partire da essi[17] .

Appare abbastanza chiaro che, nell'interpretazione metafisica che Leibniz fornisce dell'arte combinatoria, si tratta di una scienza che ha a che fare con l'articolazione e la combinazione delle proprietà degli enti. Ciò è tanto più vero in quanto Leibniz identificava in quegli anni le idee semplici e primitive che costituivano l'alfabeto

---

[17]«In Philosophia habe ich ein mittel funden, das jenige was Cartesius und andere per Algebram et Analysin in Arithmetica et Geometria gethan, in allen scientien zuwege zu bringen per Artem Combinatoriam, welche Lullius und P. Kircher zwar excolirt, bey weiten aber in solche deren intima nicht gesehen. Dadurch alle Notiones compositæ der ganzen Welt, in wenig simplices als deren Alphabet reduciret, und aus solches alphabets combination wiederumb alle dinge, samt ihren theorematibus, und was nur von ihnen zu inventiren müglich ordinata metodo mit der zeit zu finden ein weg gebahnet wird» [*An Herzog Johann Friedrich* (metà ottobre ? 1671): GP I 57-58=Ak II.1 16O]. Si confronti anche la dissertazione *De Arte Combinatoria* (1666): GP IV 65=GM V 42-43=Ak VI.1 194-95 e *De Numeris Characteristicis ad Linguam Universalem Constituendam* (1678-79): GP VII 185, come anche *De Synthesi et Analysi Universali* (1683-86): GP VII 292 . Si noti che DESCARTES ha un'importanza più generale per il problema qui in discussione in quanto nelle sue *Regulæ* — conosciute da Leibniz sin dal 1670 — [cfr. AT X 354] aveva insistito sulla necessità di analizzare ogni verità fino alle nozioni assolutamente semplici per poi combinare queste ultime attraverso la sintesi [1701: AT X 379-80] (sono debitore al Prof. GREGORY per quest'ultima osservazione). Si noti infine che l'idea dei concetti semplici risale a DUNS SCOTO, il quale dice: «Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci» [*Ord.*, I, dist. 2, pars 1, q. 2, n° 31: O II 142-43].

dell'arte combinatoria con gli attributi divini[18]. Si noti che sin da questo momento si fa sentire un evidente influsso neoplatonico — sul problema torneremo più avanti.

Così si capisce benissimo perché Leibniz arrivasse a considerare il catalogo delle idee semplici come la "fonte" di ogni cosa:

> Avendo il catalogo dei pensieri semplici, saremo in grado di ricominciare *a priori* e di spiegare l'origine delle cose prese dalla loro fonte con un ordine perfetto e con una combinazione o una sintesi assolutamente compiuta[19] .

Come disciplina metafisica la combinatoria si configura, insomma, come un immenso calcolo divino per produrre *le proprietà* di tutti gli enti[20] .

---

[18] In *Aurora* Leibniz dice che prendiamo le mosse «a primis ideis simplicissimis, id est divinis attributis» [GP VII 55], e nello *Specimen inventorum de admirandis naturæ Generalis arcanis* (dopo il 1677) scrive: «Et cum ratio plena sit aggregatum omnium requisitirum primitivorum (quæ aliis requisitis non indigent) patet omnium causas resolvi in ipsa attributa Dei» [GP VII 31O]; cfr. anche GP V 15; VII 111; C 35, 39, 41, 48-49, 182, 198; Ak VI.1 229, 490 e 509-13. GRUA [1953: 276] nota: «sa manière [de Leibniz] d'appliquer aux créatures l'art combinatoire divin suggère une combinaison des attributs en Dieu lui-même» [cfr. anche 280 e 287]. MUGNAI [1973: 60] ha indicato un importante parallelo tra queste concezioni di Leibniz e alcune idee di Bisterfeld; per altro, sempre secondo Mugnai, questi avrebbe più generalmente ispirato molte delle idee della dissertazione sull'Arte combinatoria. Cfr. anche MARTIN 1967: 31.

[19] «Ayant le catalogue des pensées simples on sera en estat de recommencer a priori et d'expliquer l'origine des choses, prise [*sic*] de leur source d'un ordre parfait et d'une combination ou synthese absolument achevée» [*De la sagesse* (1676): GP VII 84= Ak VI.3 672].

[20] «Cum Deus calculat et cogitationes exercet, fit mundus» [*Dialogus* (agosto 1677): GP VII 191]. E nell'*Arte Combinatoria* si dice: «His ita constitutis possunt omnia subjecta et predicata inveniri» [GP IV 65=GM V 43=Ak VI.1 195; cfr. Ak VI.3 5O8 e 519]. Cfr. anche MUGNAI 1973: 63 e GRUA 1953: 276. Vale la pena di notare che nella seconda parte della *Theologia naturalis* di Wolff c'è una rielaborazione e sistematizzazione di queste idee. Secondo WOLFF gli attributi di Dio, cioè le realtà illimitate, sono i possibili primitivi primi [1741: GW II.8 16* e §§ 87-88: GW II.8 58-59]. I possibili primitivi secondi nascono da diverse limitazioni di queste realtà assolute [§ 91: GW II.8 61]. Combinandosi questi possibili primitivi secondi in virtù del principio di contraddizione, ne emergono le essenze degli enti limitati [§ 94: GW II.8 65]. Da queste, in virtù del principio di ragion sufficiente, emergono gli attributi degli enti finiti [§ 94: GW II.8 66] e in questo modo le idee di tutte le sostanze semplici singolari [§ 96: GW II.8 69]. Poi — e questo è un tipico sincretismo wolffiano — combinando queste ultime sulla base del principio di ragion sufficiente, risultano tutti i mondi possibili [§ 100: GW II.8 73-74]. Significativamente, per quanto si dirà nel

1.3. I possibili e Dio

1.3.1. Negli scritti che abbiamo esaminato finora, i due piani della riflessione, quello modale e quello combinatorio, restano disgiunti: la riflessione modale di Leibniz si sviluppa a proposito della giurisprudenza e dunque in collegamento con una disciplina dalle finalità pratiche, seppure teoreticamente impostata, e che ha a che vedere, al massimo, con quella branca della logica che si occupa della modalità delle proposizioni, mentre, dal canto suo, la combinatoria dei concetti riguarda una produzione *a priori* degli stessi e, al limite, viene a coincidere con la combinatoria che Dio elabora *sub specie æternitatis*: essa non è affatto una disciplina di tipo formale e come tale non prevede una specifica modalizzazione, né della combinatoria stessa né dei suoi concetti-oggetto. Ed anche su questo punto si fa sentire fortemente la tradizione neoplatonica.

Un altro segno della eterogeneità di piani tra combinatoria e modalità giuridiche sta nel fatto che, mentre Leibniz pensa in questi anni a una scienza combinatoria di produzione concettuale degli enti che è puramente *a priori*, l'esistenza del mondo e delle cose del mondo è per lui un fatto empirico e del tutto autoevidente. Tale stare fianco a fianco , senza collegamenti, dell'empiria e dell'apriorismo[21] è per così dire quasi affermato esplicitamente in questo passo della *Nova Methodus*:

> Relativamente a noi si può definire l'Essenza di una cosa come la sua concettualità (ovvero: immaginabilità) distinta, e la sua Esistenza come la sua percettibilità (ovvero sensibilità) distinta[22].

Insomma per ora Leibniz non si pone affatto il problema di quali concetti siano destinati a realizzarsi e di quali altri restino invece puramente possibili[23] . Addirittura, nella sua prima *Disputatio*, nel 1663, egli, seguendo

---

capitolo II, Wolff cercava attraverso questa costruzione di "purificare" e riformulare la dottrina di SPINOZA [cfr. §§ 689, 694-96, 7O6-708].

[21] Come ha rilevato molto giustamente KABITZ [1909: 40]: «Rationalismus und Empirismus stehen hier unversöhnt nebeneinander»

[22]«Ut adeo nostri respectu dici possit Essentiam rei nobis esse conceptibilitatem (seu imaginibilitatem) ejus distinctam, Existentiam ejus perceptibilitatem (seu sensibilitatem) distinctam» [*Nova Methodus Discendæ Docendæque Jurisprudentiæ* (1667): Ak VI.1 285]. Anche negli *Elementa Juris Naturalis. Untersuchungen* (1670-71?) c'è una formulazione simile: «Existentia est alicuius sensibilitas» [Ak VI.1 457]. Cf anche il più tardo *De Arcanis Sublimium vel de Summa Rerum* (11 febbraio 1676): «nihil aliud esse existentiam, quam id quod causa est sensuum conformium» [Ak VI.3 474; cfr. anche VI.3 464, 5O8, 511].

probabilmente Suarez[24], contesta apertamente una distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza, almeno per quanto riguarda le essenze degli enti esistenti in atto[25].

1.3.2. E' in una interessante lettera del 1671 a Magnus Wedderkopf, che Leibniz affronta forse per la prima volta il problema dell'origine dell'esistenza delle cose (del nostro mondo) e dello statuto di eventuali possibili non attualizzati:

> Tutto si risolve infatti in qualche ragione, né può sussistere finché non si sia pervenuti alla prima, altrimenti bisogna ammettere che può esistere qualcosa senza ragione sufficiente di esistere, con la qual cosa verrebbe meno la dimostrazione dell'esistenza di Dio e di molti teoremi filosofici. Qual'è dunque l'ultima ragione della volontà divina? l'intelletto divino. Dio vuole ciò che comprende come ottimo, cioè massimamente armonico e questo è ciò che vuole scegliere tra il numero infinito di tutti i possibili. Qual'è la causa dunque dell'intelletto divino? l'armonia delle cose. Quale dell'armonia delle cose? niente. [...] Questa dipende dalla stessa essenza ovvero idea delle cose.[...] Quelle stesse possibilità, ovvero idee delle cose, coincidono con Dio stesso. Poiché Dio è la mente perfettissima, è impossibile che

---

[23] Per la verità c'è un testo del 1664, il solo che mi risulti risalente a questi anni, nel quale Leibniz prende in considerazione possibili non esistenti: «[…] Potentiam ut sic dicam, existendi Hypotheticam, id est, nec fuisse, nec esse, nec fore. Uti, cum negatur, potuisse mundum à Deo aliter quàm factus est, creari, non quòd impossibile sit, sed quia ob sapientiam Conditoris, qui optimum eligit, non erat futurum» [*Specimen Quæstionum philosophicarum ex jure collectarum* (1664): Ak VI.1 86]. Grua cita questo testo per affermare che Leibniz aveva fatto propria sin dal 1664 l'idea dei possibili non esistenti «comme une notion d'école non jugée»; e aggiunge: «Cette puissance hypothétique apparaît peut-être alors frivole, et bien que le possible ou contingent ait sa place depuis 1665 dans les tableaux logiques et juridiques, il n'intervient pas expressément tout de suite dan les textes sur la liberté» [GRUA 1953: 136]. Quando poi Grua rimanda alle critiche di Leibniz a Wyclif e Hobbes [ibidem], appare chiaro che si tratta sempre di critiche posteriori al 1675 [cfr. GRUA 1953: 134, n. 76].

[24] «Nam esse essentiæ, si vere condistinguitur ab existentia, nihil rei addit ipsi essentiæ, sed solum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatur» [SUAREZ 1597: § 31.1]. «Principium statuendum est, essentiam creaturæ, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, preciso esse existentiæ, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil» [SUAREZ 1597: § 31.2]. Cfr. GILSON 1981: 153-54.

[25] «Sed sine existentia essentia esse ac concipi potest, E. resp. Essentia vel sumitur ut est in intellectu, et pro conceptu quidditativo, sic non est existentia se ratione essentiæ; vel prout est in re. Sic nego esse posse sine existentia» [*Disputatio metaphysica De Principio Individui* (1663) § 1O: GP IV 20=Ak VI.1 13] .«[...] essentia et existentia non possunt separari» [ivi § 14: GP IV 22=Ak VI.1 15].

> non sia affetto dall'armonia perfettissima, e quindi è necessitato all'ottimo dalla stessa idealità delle cose[26].

Sono molte le questioni contenute in così poche righe. Limitiamoci per ora alla constatazione che Leibniz conosce già a quest'epoca il principio di ragione sufficiente e che lo ritiene fondamentale anche per la dimostrazione dell'esistenza di Dio[27], e concentriamoci piuttosto su questa idea fondamentale: c'è una armonia perfettissima tra le cose, che è oggettivamente nelle stesse idee o essenze e questa armonia necessita Dio a metterla in atto.

1.3.3. Per comprendere bene il meccanismo di cui qui si tratta bisogna ricorrere ad un testo che, sebbene del 1679, getta una chiara luce su questi problemi. Innanzitutto vale la pena di riportare alcune delle definizioni ivi contenute:

> *L'attenzione* è la determinazione dell'animo a pensare qualcosa invece di altro in quanto quest'altro non viene ricordato. La *propensione* è la determinazione dell'animo a pensare qualcosa invece di altro in quanto il pensiero di esso è più distinto di quello di altro di cui ci si ricorda nello stesso momento. Il *pensiero più distinto* è ciò in cui si distinguono più cose. L'*affetto* lo ha chi è determinato a pensare qualcosa tra altre cose. *Determinato a qualcosa* è ciò dal cui stato consegue qualcosa[28].

---

[26] «Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad primam, aut admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi, quo amisso, periit demonstratio existentiæ Dei multorumqve theorematum Philosophicorum. Quæ ergo ultima ratio voluntatis divinæ? intellectus divinus. Deus enim vult qvæ optima item harmonicotατα intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quæ ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quæ harmoniæ rerum? nihil […] Pendet hoc ex ipsa Essentia seu Idea rerum [...]; cum potius illæ ipsæ Entium possibilitates seu Ideæ rerum coincidant cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari» [*Leibniz an Magnus Wedderkopf* (maggio? 1671): Ak II.1 117].

[27] Cfr. *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate* (27 nov. 1677): «Aio Dei existentiam non posse demonstrari sine hoc principio *nihil esse sine ratione*» [Gr 268]; cfr. più avanti i §§ 4.4.5 e 5.2.4.

[28] «*Attentio* est determinatio animi ad cogitandum aliquid præ aliis quia aliorum non meminit. *Propensio* est determinatio animi ad cogitandum aliquid præ aliis, quia cogitatio eius distinctior est quam aliorum quorum eodem tempore meminit. *Cogitatio distinctior* est in qua plura simul distinguuntur. *Affectum* habet qui determinatus est ad aliquid præ cæteris cogitandum. *Determinatum ad aliquid* est illud ex cuius statu aliquid sequitur [...]» [*De affectibus* (1O aprile 1679): Gr 525].

Dunque è la maggiore determinazione o perfezione del pensiero (qui inteso nel senso più ampio di *cogitatio*, comune nel secolo XVII[29]) a determinare il pensante a qualcosa, a provocare la propensione e, in un processo di accantonamento degli altri pensieri, l'attenzione nei confronti di quello:

> L'animo è determinato a quella serie di pensieri che considerata in sé è la più perfetta. Più perfetti poi sono i pensieri che comprendono più realtà[30].

In questa teoria c'è dunque una corrispondenza perfetta tra il grado di attrazione che un pensiero esercita sul pensante e il grado di determinazione o perfezione del pensiero stesso:

> Tra diverse serie di pensabili è più efficace a determinare l'animo quella che è più perfetta [...] La serie pensabile che è più perfetta è quella che offre una materia pensabile più distinta[31].

1.3.4. Ritornando alla lettera a Wedderkopf, Leibniz può applicare tale teoria a Dio in quanto egli fa coincidere il complesso delle idee possibili con Dio stesso, e dunque non gli appare problematico affermare che Dio è "affetto" da quelle idee che rappresentano l'armonia perfettissima. Inoltre, come vedremo più avanti[32], Leibniz equipara o almeno collega in modo molto stretto i concetti di *armonia* e di *perfezione*. Dunque non c'è ombra di dubbio che in questi anni Leibniz sostenesse l'idea di una coazione *ad perfectiorem* e che la applicasse tanto nel caso di Dio quanto in quello dell'uomo. Tale parallelismo, come avremo modo di vedere, è del resto una costante nel pensiero di Leibniz e si mantiene attraverso tutti i cambiamenti che hanno marcato la sua evoluzione[33]. Questa circostanza, in accordo al già constatato intreccio di problemi teologici e filosofici che è così

---

[29] Cfr. DESCARTES 1644, I.9: AT VIII.1 7.

[30] «Determinatur animus ad eam seriem cogitationum quæ in se spectata perfectior est. Perfectiores sunt cogitationes quæ plus realitatis involvunt» [ivi: Gr 531]. Sul ruolo dell'attenzione in questa teoria leibniziana dell'affetto ha posto l'accento GRUA [1953: 149].

[31] «Ex pluribus autem cogitandi seriebus ea fortior est ad animum determinandum, quæ est perfectior[...] Perfectior cogitandi series est quæ distinctiorem cogitandi materiam præbet» [ivi: Gr 532].

[32] Vedi le note 22 e 23 al capitolo II.

[33] Ciò è dovuto, come mostra ampiamente Grua, al fatto che per Leibniz le leggi dell'essere sono le stesse per Dio e per l'uomo; ancor più: Dio e l'uomo sono accomunati da una stessa natura spirituale, per cui anche i processi "psicologici" della decisione, della volontà, etc. sono gli stessi [GRUA 1953: 55, 63, 69, 72, 87-88, 91-92, 297]. E' evidente l'origine scotistica di questa teoria: Scoto aveva difatti affermato l'univocità del concetto di essere contro la tradizionale interpretazione aristotelica.

tipico per l'epoca, costringe l'interprete a trattare questioni filosofiche facendo continuo riferimento alle tematiche teologiche di allora.

Ora, ritornando al problema di Dio e dei possibili, da quanto detto consegue che i possibili che non vengono a esistenza sono meno determinati di quelli che vengono a esistere: in una scala discendente, essi vanno a perdersi fino all'abisso del nulla. Ammettendo una minore determinazione dei possibili che non vengono all'esistenza, Leibniz si colloca in una lunga tradizione, che, nell'occidente cristiano, risale almeno a Tommaso d'Aquino[34] e che, andando più indietro nel tempo, rimonta fino al neoplatonismo. Abbiamo detto che sin da ora si annunciano nella riflessione di Leibniz alcuni motivi neoplatonici: essi sono destinati ad agire, anche se in forme diverse, fino agli scritti della maturità. Anche per Plotino, infatti, il mondo consegue necessariamente dalla divinità[35] e anche per Plotino c'è una scala di esseri che va dal massimamente perfetto fino al nulla[36].

1.3.5. Ora l'affermazione secondo la quale Dio è "affetto" da una costellazione di idee, in un secondo momento deve essere apparsa al giovane Leibniz eccessiva se, appena uno o due anni dopo, nel famoso dialogo in

---

Si noti che Leibniz discute di alcuni problemi come la libertà di Dio nei termini di una teoria dell'azione squisitamente antropomorfica. È esattamente questa l'accusa che Arnauld rivolge a Malebranche — e che si adatta perfettamente alle teorie di Leibniz che analizzeremo nei prossimi capitoli — quando dice che ques'ultimo parla di Dio «comme il parleroit d'un homme, en le faisant consulter avec sa sagesse, sur tout ce qu'il voudroit faire; comme s'il avoit peur de ne pas bien faire, & que sa volonté, por ne rien vouloir que le bien, eût besoin d'être réglée par autre chose que par elle-même» [ARNAULD RS: Œ XXXIX 599-600].
È questo uno dei motivi fondamentali dell'intreccio in Leibniz tra teologia e filosofia modale segnalato nell'Introduzione (cfr. pp. 6-7).

[34] «[...] idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eo modo sicut est eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt; quia ad ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas» [TOMMASO DV 3.6.].

[35] Riferendosi al mondo Plotino dice :
εξ αναγκης οντος αυτου και ουκ εξ λογισμου γενομενου [Enn III.2.3; cfr. III.2.14].

[36] PLOTINO afferma che ogni ipostasi deve produrre qualcosa di inferiore ad essa fino a che non sono raggiunti «gli ultimi confini del possibile» [Enn IV.8.6], o anche l'ultimo «grado dell'essere» [Enn II.9.13]. Si noti comunque che Plotino ha sempre sostenuto che le diverse ipostasi mettono in moto un processo di produzione dell'essere guardando o rapportandosi esse all'Uno che resta di per sé estraneo a questo processo [Enn V.1.6-7-8]: invece Leibniz sostiene qui che è Dio o l'Uno a restare affetto dal mondo delle idee. In questo bisogna vedere paradossalmente l'azione del motivo, tipico di tutte e tre le grandi religioni monoteistiche, del Dio creatore attivo e addirittura, nei casi delle teologie più radicali, unico agente nel mondo.

latino intitolato *Confessio Philosophi*, pone molto più l'accento sulla distinzione tra le idee e Dio e sulla dipendenza di quelle da Dio:

> E' dunque alla natura delle cose, cioè all'idea del numero nove, o del quadrato, e a ciò in cui sussistono dall'eternità le idee delle cose, cioè all'intelletto divino, che bisogna attribuire questi teoremi. Ciò significa che Dio non ha fatto tali cose volendo, ma pensandole, e le ha pensate esistendo. Infatti se non ci fosse nessun Dio, tutto sarebbe semplicemente impossibile, e il numero nove e il quadrato seguirebbero una sorte comune. Vedi, dunque, che c'è qualcosa di cui è causa l'esistenza e non la volontà di Dio[37].

Dunque qui è Dio a essere causa non solamente dell'esistenza delle cose del nostro mondo ma anche delle idee eterne, e quindi anche dell'armonia perfettissima. Il testo specifica inoltre che è l'*esistenza* di Dio a essere causa di quelle: vedremo più avanti l'importanza di questa idea. Per il resto continua a essere "l'armonia delle cose" ciò che spinge Dio alla creazione del mondo[38].

Resta però la seguente domanda: in che modo Dio crea questo mondo? La questione emerge in tutta la sua gravità a proposito del problema della responsabilità divina nei confronti del peccato. Uno dei due protagonisti del dialogo, il Filosofo, dice:

> Non posso negare che Dio sia l'ultima ragione delle cose, e perciò anche dell'attualità del peccato.

Al che il Teologo esclama:

> Ma se concedi questo, concedi tutto,

e il Filosofo precisa:

> Non essere troppo precipitoso: dico che non lo posso negare, perché è certo che tolto Dio tu togli, e posto Dio tu poni l'intera serie delle cose, e anche le creature che furono e saranno, questi atti buoni e malvagi delle creature e perciò i peccati che vi sono contenuti; e pur tuttavia nego che i peccati nascano dalla volontà divina[39].

---

[37] «Ergo naturæ rerum, ideæ scilicet novenarii, vel quadrati, et in quo subsistunt ideæ rerum ab æterno, intellectui divino, hæc theoremata tribuenda sunt. Id est Deus hæc non volendo fecit, sed intelligendo, intellexit existendo. Nam si nullus esset Deus, omnia essent simpliciter impossibilia, novenariusque et quadratum fortunam communem sequerentur. Vides ergo, esse, quorum Deus non voluntate sed existentia sua causa sit» [*Confessio Philosophi* (autunno inverno 1672-73?): Ak VI.3 122].

[38] «[…] omnia, etiam bona, perinde ac peccata, non Voluntati Dei, sed naturæ eius seu, quod eodem recidit, harmoniæ rerum esse ascribenda» [ivi: Ak VI.3 124; cfr. 122]. Per l'importanza del punto vedi il § 2.1.2.

[39] «PH [...] Non possum negare Deum ultima rationem rerum, ac proinde et actus peccati esse. TH. Si hoc das, omnia dedisti. PH. Ne festina tantopere: non inquam, non possum negare, quia certum est, sublato Deo tolli, posito poni totam seriem rerum, et

Si noti che Leibniz imposta la questione teologica nei termini di una permissione del peccato e non di una responsabilità da parte di Dio, soluzione poi destinata a diventare classica nello *opus* leibniziano[40].

1.3.6. Ritornando, comunque, al nostro problema, Leibniz sembra stabilire quella che tecnicamente possiamo chiamare una *necessitas consequentiæ* tra la proposizione che afferma l'esistenza di Dio (chiamiamola *p*)e quella che afferma l'esistenza del mondo (chiamiamola *q*), una necessità cioè del tipo: necessariamente se *p*, allora *q*[41].

La distinzione tra la necessità della conseguenza e una necessità di tipo assoluto è di origine aristotelica[42] e scolastica[43]. Nella *Summa Theologiæ*, Tommaso ne parla nei termini di un *necessarium absolute* e un *necessarium ex suppositione*[44], o come una distinzione tra *necessarium de re* e *de dicto*[45], o infine come una distinzione tra

---

has quæ fuerunt, eruntve creaturas, hos bonos, malosque creaturarum actus, et proinde peccata in illis; et nego tamen peccata a voluntate divina proficisci» [ivi: Ak VI.3 121].

[40] Si vedano le note 76 e 77 al capitolo III.

[41] Abbiamo due testimonianze di una simile idea che risalgono a prima della seconda metà degli anni '7O. La prima è nel *De conditionibus* (1665): «Hæres in Legato, Reus Promittendi et Subditus sunt debituri. 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 nichts anders hinaus? Die Schuhl-Lehrer pflegen gar recht *inter necessitatem absolutam et hypotheticam* zu *distingvi*ren, aber verhoffentlich ist der grund allhier etwas genauer untersuchet, und die Ursach eines so allegemeinen betrugs entdecket worden» [*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71?): AK VI.1 541]. Per la probabile influenza di MELANTONE su questo punto vedi la nota 4 al capitolo 4.

[42] Cfr. ARISTOTELE De Int. 9, 19a.

[43] 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».

[44] «*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].

[45] Cfr. STh I q. 14, a.13 e PM: OPO XLIII 421.

necessitas consequentis e *consequentiæ*[46]. Tutte queste espressioni si equivalgono e intendono sempre da una parte una necessità che si attribuisce incondizionatamente, a partire dai termini: per l'appunto la *necessità assoluta*; e dall'altra una necessità che si attribuisce solo a una determinata condizione, cioè la necessità solo *della conseguenza*[47].

Leibniz ha sempre utilizzato tale distinzione al modo degli scolastici. Egli ha poi definito più specificamente la *necessità assoluta* come ciò il cui contrario implica una contraddizione: proprio in questo consisterebbe la sua incondizionatezza: è tale definizione, quindi, che manterremo nel corso di tutto il lavoro.

Avvalendosi della distinzione tra necessità assoluta e della conseguenza e riproponendo le definizioni modali già formulate negli *Elementa Juris Naturalis*[48], Leibniz crede di poter concludere che, sebbene Dio esista necessariamente, ciò non significa che le cose del mondo, in particolare i peccati, siano cose necessarie[49]. Se però c'è una *necessitas consequentiæ* tra *p* e *q*, la conclusione non è legittima, dato che in una qualunque logica modale normale, assunte come premesse la necessità dell'antecedente *p* (cioè: *è necessario che* <u>*Dio esista*</u>) e la necessità della conseguenza tra antecedente *p* e conseguente *q* (*è necessario che:* <u>*se Dio, allora il mondo*</u>), se ne trae legittimamente la conclusione che anche il conseguente *q* è necessario (*è necessario che* <u>*il mondo esista*</u>)[50].

1.3.7. La cosa che però ci interessa maggiormente nel quadro del nostro discorso è lo statuto degli altri possibili, cioè di quelli che non vengono attualizzati. Per comprendere la questione bisogna analizzare brevemente il dibattito che si sviluppò in proposito tra Niels Stensen e Leibniz. Nel 1677-78, durante il suo vicariato apostolico a Hannover, il primo lesse e annotò al margine la *Confessio*; successivamente Leibniz rispose a Stensen con altre note sempre al margine dello scritto. Proprio a proposito del problema della necessità della conseguenza per quanto riguarda la relazione tra Dio e mondo, scrive Stensen:

---

[46] Cfr. DV q. 24, a. 1, ad 13.
[47] Cfr. BOCHENSKI 194O: 2O8-13.
[48] Si veda il § 1.1.3.
[49]«TH. Quid ergo respondes illi argumento supra proposito, Dei existentia necessaria est, hanc peccata in rerum serie comprehensa consequuntur, quod ex necessario sequitur, necessarium est. Ergo peccata necesaria sunt. PH. Respondeo falsum esse quod quicquid ex per se necessario sequitur, per se necessarium sit» [ivi: Ak VI.3 127].
[50] Per ricavare ciò bastano la regola del *Modus ponendo ponens* e il principio di distribuzione dell'operatore di necessità (K): $\neg\Diamond\neg(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg\Diamond\neg p \rightarrow \neg\Diamond\neg q)$ [cfr. CHELLAS 1980: 7 e 114].

> "Posto Dio poni tutta la serie delle cose", etc., è conseguenza certa se queste sono nell'idea di Dio, se cioè si tratta di possibili; ma se si tratta di esistenti in atto, allora non è certo, in quanto non è stato ancora dimostrato che non siano possibili altre serie delle stesse cose, e molto meno è stato dimostrato che non siano possibili serie di altre cose[51].

Stensen vuole evidentemente dire che il collegamento necessario che ci può essere tra Dio e determinati enti finiti riguarda esclusivamente il piano ideale, cioè l'intelletto divino, che ha a che fare con i possibili, e non quello delle esistenze, dato che, oltre al nostro mondo, sono possibili anche diverse e presumibilmente alternative concatenazioni di cose. Al che Leibniz risponde:

> Sarebbe come dire che Dio non è la causa sufficiente delle cose. Le serie di altre cose sono possibili in sé ma non sono compossibili con la sapienza divina[52].

La risposta diventa pienamente comprensibile se si ricorda che gli altri possibili non godono di un eguale statuto rispetto a quelli destinati all'esistenza, sono cioè meno determinati, meno perfetti, meno armonici: pertanto essi restano possibili in linea di principio, ma per Dio non si pone mai il problema di una vera alternativa o scelta tra storie possibili diverse: quei possibili sono per così dire troppo deboli e indeterminati per insidiare seriamente, già al livello del giudizio divino, la serie armonica delle cose.

---

[51] «Posito Deo poni totam seriem rerum, etc. sunt in ideæ Dei certum est, seu ut possibiles; at ut actu existentes non est certum, cum non dum demonstravit non esse possibiles alias earundem rerum series, multo minus demonstravit non esse possibiles aliarum rerum series» [*Confessio Philosophi*: Ak VI.3 121; cfr. 123].

[52] «Perinde est ac si diceret Deum non esse causam sufficientem rerum. Possibile sunt aliarum rerum series in se, sed non sunt compossibiles sapientiæ divinæ» [ivi; cfr. 123].

2. IL POSSIBILE ESIGE DI ESISTERE

2.1. Leibniz e Spinoza

2.1.1. L'incontro con Spinoza (avvenuto nel novembre del 1676) e in particolare lo studio postumo, nel 1678-79, della sua filosofia — allorché Leibniz annoterà l'*Ethica*[53] — è destinato a influire notevolmente sul corso delle riflessioni di quest'ultimo.

Il fascino che Spinoza esercita sul giovane dotto tedesco è notevole; del resto c'erano tutti i presupposti filosofici perché si potesse arrivare ad un eventuale sincretismo tra le due filosofie[54]. La questione dei possibili, in particolare, è decisiva nel senso che è il punto dove in un primo momento Leibniz più si avvicina a Spinoza e su cui poi se ne allontana decisamente venendo a inaugurare così un nuovo percorso di riflessione. Esaminiamo dunque brevemente come si presenta il problema nel filosofo olandese.

Non diversamente da Descartes[55], Spinoza aveva eguagliato il concetto di perfezione con quello di *realtà* : ossia tanto più perfetta sarebbe una cosa quante più determinazioni essa ha[56]. Dato che così le perfezioni (o le realtà) delle cose vengono ad avere diversi gradi, e questo a seconda della quantità di determinazioni che queste

---

[53] Cfr. SCHNEIDERS 1978: 29.

[54] Basti qui pensare al fatto che anche per Spinoza le cose finite (ad es. l'uomo) rappresentano una combinazione di determinate modificazioni di alcuni attributi divini (ad es. della mente e del corpo) [cfr. SPINOZA 1677b: pars I, cor. prop. XXV, e pars II cor. prop. X]; gli attributi divini sono concetti primitivi non risolvibili in nessun ulteriore concetto [cfr. pars I, def. III e IV; per Leibniz vedi anche C 513 e GP I 271-72]. Si pensi anche all'uso che Leibniz fa talvolta del concetto di *causa sui* [cfr. GP I 131=Ak VI.3 275].

[55] Cfr. DESCARTES 1641: AT 4O, 41, 42, 135, 165, 168.

[56] «Per realitatem, & perfectionem idem intelligo» [SPINOZA 1677b, pars II, def. VI: O II 85; cfr. O I 155, 165; IV 89]. Si tratta per ora di quella che gli scolastici chiamano *realitas formalis*.

ultime contengono, il nulla veniva a essere per Spinoza il perfettamente indeterminato[57]. Dal che egli traeva le seguenti conclusioni:

> Poniamo che A sia una cosa che abbia dieci gradi di perfezione. Dico che il suo concetto racchiude più esistenza di quanto conterrebbe se si supponesse che avesse solo cinque gradi di perfezione. Infatti, poiché non possiamo affermare alcuna esistenza del nulla, quanto più perfezione sottraiamo a quella cosa con il pensiero, e quindi la pensiamo partecipare del nulla, tanto più neghiamo perfino la sua possibilità di esistenza. Perciò, se concepiamo che il suo grado di perfezione diminuisca all'infinito fino a zero, allora quella cosa conterrà un'esistenza nulla, cioè assolutamente impossibile[58].

Qui non è il caso di addentrarci in una sottile esegesi spinoziana: ciò che importa è che per Spinoza la perfezione, e dunque le determinazioni di una cosa, e l'esistenza diventano concetti correlativi, con la conseguenza che anche dell'esistenza c'è una scala di gradi fino al caso-limite della non-esistenza — sul problema Spinoza è dunque neoplatonico.

Sul piano delle essenze o delle possibilità, la perfezione di qualcosa si presenta come la specifica capacità di esistere da parte di questo stesso ente. Richiamandosi a Descartes[59], e sintetizzando proprio tali concetti, Spinoza effettua una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio: dato che il concetto di Dio, inteso qui come possibile, racchiude per definizione un grado di perfezione infinita, esso ha un'infinita capacità di esistere e dunque *deve anche esistere assolutamente*:

> Dato che il poter esistere è una potenza, ne consegue che, quanto più realtà compete alla natura di qualcosa, tante più forze ha da sé per esistere; e quindi l'ente assolutamente infinito, cioè Dio, ha da sé una potenza assolutamente infinita di esistere per cui, esiste assolutamente[60].

---

[57] Cfr. SPINOZA 1663, scholium pr. IV e ax. IV: O I 154.

[58] «Ponatur igitur A esse res, quæ decem gradus habetur perfectionis. Dico quod ejus conceptus plus existentiæ involvit, quam si supponeretur, quinque tantum gradus perfectionis continere. Nam cum de nihilo nullam possimus affirmare existentiam, quantum ejus perfectioni cogitatione detrahimus, ac proinde magis, ac magis de nihilo participare concipimus, tantum etiam possibilitatis existentiæ de ipso negamus. Ideoque, si ejus gradus perfectionis in infinitum diminui concipiamus usque ad 0, sive ciphram: nullam existentiam, sive absolute impossibilem existentiam continebit» [SPINOZA 1663, dem. Lemma I: O I 164].

[59] Cfr. DESCARTES 1641: AT VII 119, 109, 165.

[60] «[...]cum posse existere potentia sit , sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturæ competit, eo plus virium à se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit» [SPINOZA 1677b, I, scholium p. XI: O II 54; cfr. I 164-65].

Il che significa che, dal canto loro, le cose finite debbono esistere in ragione della loro finita capacità di esistere: quindi alla capacità di esistere che le cose hanno in quanto possibili corrisponde un preciso e proporzionale grado di esistenza.

Un'altra conseguenza è che per Spinoza c'è una completa corrispondenza tra intelletto e potenza divini, per cui ciò che Dio pensa è *eo ipso* creato:

> Poiché le cose non si potevano produrre da parte di Dio in nessun altro modo né ordine, è vero che dalla somma perfezione di Dio consegue che non c'è nessuna sana ragione che ci possa persuadere a credere che Dio non voglia creare tutto ciò che si trova nel suo intelletto con la stessa perfezione con la quale lo pensa[61].

Insomma, per Spinoza il regno delle idee e quello delle cose esistenti coincide da ogni punto di vista pienamente: tutto ciò che è concepibile, da Dio fino alle cose finite, può esistere *ed* esiste in ragione della sua perfezione. Anche su questo punto Spinoza si riallacciava ad una lunghissima tradizione risalente al neoplatonismo secondo la quale ogni possibile deve esistere[62].

2.1.2. Qual è ora l'impatto di questo complesso di idee sul giovane Leibniz? Indiscutibilmente vi erano elementi della teoria spinoziana che si sposavano con alcune idee di Leibniz, e forse ne precisavano ancora meglio i contorni. Innanzitutto, come abbiamo già visto, Leibniz è d'accordo con la corrispondenza tra quantità di perfezione e livello di determinazione di un ente[63].

---

[61] «Cum itaque res nullo alio modo nec ordine à Deo produci potuerit, &, hoc verum esse, ex summa Dei perfectione sequatur, nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quæ in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare» [SPINOZA 1677b, pars I, scolio II prop. XXXIII: O II 76]. Ma anche la proposizione XVI della I parte: «Ex necessitate divinæ naturæ, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quæ sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent» [O II 60]. Quindi, secondo Spinoza, *realitas objectiva* e *realitas formalis* si corrispondono perfettamente [cfr. anche DESCARTES 1641: AT VII 41].

[62] Dice PLOTINO, riallacciandosi ad un noto passo del *Timeo* platonico [29e]: «Επει ουδ αν εμελησεν αυτω μη γενομενου. επει ουδ ει αλλω δυνατον ην γενεσθαι ε ξ αυτου, εφθονεσεν αν. νυν δε ουκ εστιν ουδεν γεϖεσθαι. ουδεν γαρ εστιν δ μη γεγο νε γενομενων των παντων [Enn V.5.12]. Questa tradizione si distingue per quello che LOVEJOY [1936] ha chiamato «principle of plenitude». Anche se le idee di Lovejoy sono state corrette in più punti, si continua a utilizzare quell'espressione come termine tecnico per indicare la tesi dell'esistenza di tutti gli enti possibili.

[63] Oltre ai passi già citati nelle note 27-30 al capitolo I e al § 1.3.3, si confronti anche il seguente: «est enim perfectio nihil aliud quam essentiæ quantitas» [*De rerum originatione radicali* (?): GP VII 303].

Ma non si tratta solo di questo. Già a proposito della *Confessio Philosophi* abbiamo incontrato l'idea secondo la quale sarebbe l'esistenza di Dio la causa dei possibili[64]. Questa idea radica in una complessa teologia che Leibniz veniva sviluppando proprio in quegli anni. Già in un frammento risalente al 1671 Leibniz interpretava la Trinità nei termini di «immaginazione, volontà-potenza, intelletto», visti dal loro canto come equivalenti a «essere, sapere, agire ossia tendere»[65]. Ma è soprattutto nel *Système théologique*, che dovrebbe risalire proprio alla metà degli anni '7O, che Leibniz, richiamandosi ad una tradizione che rimonta ad Abelardo[66], sviluppa con più organicità una teoria che collega i possibili, Dio e l'esistenza:

> Dalla virtù, o potenza dell'essenza divina promanano le idee delle cose, ossia le verità che vengono comprese con la sapienza, e successivamente diventano ciascuna oggetto della volontà in ragione della loro perfezione, dal che è manifesto l'ordine delle persone divine[67] .

La potenza, la sapienza (o scienza) e la volontà sono qui da intendersi strettamente in questa successione (atemporale). Tale teologia riprende l'idea della *Confessio* — che è l'esistenza di Dio a essere causa delle idee delle cose — precisando che è la potenza dell'essenza divina a produrre queste ultime: si tratta di una sorta di sovrabbondanza dell'essenza, ben conosciuta anche questa dalla tradizione neoplatonica[68], che si comunica, che trabocca producendo le idee o le essenze delle cose[69]. In questo senso si comprende perfettamente dov'è che Leibniz e Spinoza si venivano a incontrare: a proposito dell'idea di una proporzionalità tra perfezione, o determinazione dell'essenza, e potenza di esistere, e quindi tra perfezione ed esistenza[70].

---

[64] Vedi la nota 36 al capitolo I.
[65] Cfr. Gr 559=Ak VI.2 287.
[66] Cfr. GRUA 1953: 251-52 e 254-55.
[67] «Nam ex divinæ essentiæ virtute sive potentia promanant ideæ rerum, sive veritates quas sapientia complectitur, atque inde postremo pro cujusque perfectione objecta voluntatis fiunt, unde ordo quoque divinarum personarum declaratur» [*Système Théologique*: FC 541].
[68] Dice ad esempio PLOTINO: «το υπερπληρες αυτου πεποιηκεν αλλο [Enn V.2.1].
[69] Si noti che, proprio in questo contesto teorico, Leibniz abbozza per la prima volta una dimostrazione dell'esistenza di Dio in termini modali [cfr. *Leibniz für Henning Huthman* (gennaio 1678): Ak II.1 390], la quale dimostrazione deve essere proprio considerata una continuazione diretta di quelle tentate già da Descartes e Spinoza [si vedano le note 7-8]. Cfr. anche il § 4.4.5.
[70] Da parte di Leibniz non mancano nemmeno decise anche se momentanee oscillazioni in direzione dello spinozismo. Ad es.: «Ad existentiam necesse est aggregatum omnium adesse Requisitorum. Requisitum est id sine quo res esse non potest [...] Ens necessarium non nisi unicum est. Ens necessarium in se omnium rerum

2.1.3. Tuttavia c'è un aspetto della teoria spinoziana che doveva urtare non poco il giovane Leibniz, un aspetto che in Spinoza è sviluppato con tale coerenza da costringere Leibniz a riflettere a sua volta sulle conseguenze della propria concezione e a definire maggiormente le proprie idee: dato che per Spinoza non ci sono "altri possibili" oltre quelli che esistono e che Dio necessariamente causa, egli trae la naturale conclusione che nella natura è assente qualunque finalismo[71]. Anche in questo Spinoza non faceva che continuare coerentemente la tradizione neoplatonica[72]. Provenendo, invece, dalla tradizione tedesca di Comenio e Bisterfeld, Leibniz vede nel cosmo qualcosa di intrinsecamente bello e di finalisticamente ordinato[73]. La perfezione per Leibniz, non è dunque solo una questione di "quantità d'essenza". C'è un testo, dalla datazione incerta, che collega mirabilmente tutti questi temi:

> La perfezione si mostra in una grande libertà e forza di agire. Come del resto ogni ente consiste in una certa forza, e quanto più grande è la forza, tanto più elevato e libero è l'ente. Inoltre in ogni forza, quanto più è grande, si trova molto da Uno e in Uno, in quanto l'Uno domina molto fuori di sé e lo rappresenta in sé. Ora l'unità nella molteplicità non è niente altro che l'accordo armonico, e poiché uno si accorda più a questo che a quello, ne emerge l'ordine, dal quale deriva ogni bellezza, e la bellezza risveglia l'amore[74].

Ma non si tratta solo dell'aspetto estetico, visto che in uno scritto risalente sicuramente alla seconda metà degli anni '70 Leibniz dice che

---

requisita continere» [*De existentia* (dic. 1676?): Gr 267=Ak VI.3 587; cfr. Ak VI.3 573, 574, 474, 519].

[71] Cfr. SPINOZA 1677b, I scholium II a pr. XXXIII e appendix: O II 76 , 77-78 e 82.

[72] E' quanto sostiene LOVEJOY [1936: 71-72].

[73] Cfr. HINTIKKA 1972 274-75 e 1976: 5; GRUA 1953: 336-37. Già nella *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666) Leibniz aveva proposto questa concezione armonica [GP IV 56=GM V 34=Ak VI.1 187]. Cfr. anche il passo citato alla nota 25 del I cap. MUGNAI [1973: 67-68] ad aver posto l'accento sull'influenza di Bisterfeld su questa concezione leibnizana dell'armonia universale. Lo stesso MUGNAI [1973: 7O] insiste sulla centralità dei concetti di bellezza e ordine all'interno di questo quadro.

[74] «[…] also erzeigt sich [...] die Vollkommenheit in einer großen freyheit und krafft zu würcken. Wie dann alles wesen in einer gewißen krafft besteht, und ie größer die krafft, ie höher und freyer ist das wesen. Ferner bey aller krafft, ie größer sie ist, ie mehr findet sich dabey daß viel aus Einem und in Einem, indem Eines viele außer sich regiret und in sich vorbildet. Nun die einigkeit in der vielheit ist nichts anders als die übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so fließet daraus die ordnung, von welcher alle schönheit hehrkomt, und die Schönheit erweckt die liebe» [*Bruchstück E, die Scientia Generalis betreffend* (?): GP VII 87].

il bene è ciò che contribuisce alla perfezione[75].

Asserire, invece, che ogni possibile esiste, significa ammettere al limite anche l'esistenza di cose non armoniche o moralmente aberranti, purché non siano impossibili. Questa sarebbe una immediata conseguenza dell'idea leibniziana che il possibile è ciò che non è contraddittorio[76] congiuntamente all'ipotesi che ogni possibile esista: infatti, anche nel caso che una qualche cosa abbia poche determinazioni e sia priva di qualunque armonia o almeno molto poco armoniosa, se essa non è contraddittoria e se d'altra parte ogni possibile deve esistere, allora anch'essa esisterà proporzionalmente alla sua perfezione[77].

2.1.4. Tale questione è d'altra parte intrinsecamente collegata al problema della libertà divina. Secondo la tradizione scolastica la *libertà* presuppone la possibilità di scelta. Da parte sua, per definizione, la *scelta* è quell'azione che ha come condizione l'esistenza di un'alternativa tra diversi oggetti o situazioni tra cui scegliere[78]. Ritornando al problema della libertà di Dio e seguendo ora il ragionamento opposto a quello spinozista, si vede che, se Dio è libero, allora come condizione minima vi devono essere diversi possibili tra i quali possa scegliere; e,

---

[75] «Bonum est quod confert ad perfectionem» [*De veritatibus primis. Definitiones:* GP VII 195].

[76] Vedi la nota 11 al capitolo I. Si noti che dal canto suo Spinoza ha una definizione del possibile e dell'impossibile che risente maggiormente del criterio cartesiano dell'evidenza e della distinzione scolastica tra impossibile per essenza e rispetto alle cause [cfr. SPINOZA O I 162, 240-41, 266; II 19, 21, 74].

[77] Si vedano sempre i §§ 1.3.2-4.

[78] Ne tratteremo più avanti..... La questione era nota sin dai tempi della scolastica, almeno per quel che riguarda la scelta dell'uomo. TOMMASO dice in proposito: «[…] patet appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem, secundum naturæ ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere» [STh II.I, q. 13, a. 2]. TOMMASO riteneva che a disposizione dell'uomo ci fossero beni particolari che non avevano connessione con la beatitudine e rispetto ai quali la volontà era libera di scegliere: «Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhæret […] bonum est multiplex» [STh I , q. 82,a. 2]. E: «Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum» [STh I, q. 83, a. 1; cfr. II.I, q. 10, a. 4; q. 13, a. 6]. Del resto anche riferendosi alla volontà divina TOMMASO afferma l'esistenza di diversi oggetti possibili della scelta: «Deus potest alia facere quam quæ facit» [STh I, q. 25, a. 5].

viceversa, se non devono esistere tutti i possibili e se esiste solo l'insieme più perfetto e armonico, è necessario che Dio possa scegliere tra più cose possibili[79]. Il problema era noto in questi termini sin dagli albori della Scolastica, e sin da allora la tendenza della maggioranza dei suoi esponenti era quella di considerare l'ambito delle cose possibili, cioè di quelle possibili almeno per l'onnipotenza divina, come più ampio di quello delle cose create[80]. Questa poi era diventata posizione ufficiale nel 114O (o 1141), allorché il sinodo di Sens condannava la proposizione sostenuta da Abelardo che Dio può fare solo ciò che fa[81], posizione reiterata nel 1277, allorché l'arcivescovo di Parigi, Etienne Tempier, condannava chiunque non ammettesse la possibilità per Dio di creare altri mondi[82].

2.1.5. Questo è dunque il problema che Leibniz si trovava ad affrontare a metà degli anni '70. Leibniz, però, non ha immediatamente sviluppato una ipotesi che potesse soddisfare tutte le questioni sollevate. Al contrario, inizialmente egli rivolge la sua attenzione prevalentemente all'aspetto che qui si è considerato per primo, cioè alla domanda: perché non possono esistere tutti i possibili?, mentre il problema della libertà di Dio inizia ad acquistare una sua fisionomia soprattutto in relazione alle difficoltà che incontra la risposta leibniziana al primo quesito. Tale risposta si potrebbe ben definire come un tentativo di costruire una "meccanica delle possibilità", cioè una scienza oggettiva e precisa per distinguere tra possibilità ed esistenza, per spiegare il passaggio di alcuni possibili all'esistenza e l'esclusione di alcuni di essi dalla stessa. E' questa scienza, dunque, che prenderemo in considerazione nel prossimo paragrafo.

---

[79] E' quello che ha visto benisimo Grua: «La racine de la liberté en Dieu est la possibilité ou contingence des choses considérée dans leur essence . Beaucoup ne sont ni nécessaire ni impossibles. Parmi elles Dieu choisit celles qui témoigneront le mieux sa gloire» [GRUA 1953: 146; cfr. 138 e 3O7-3O8].

[80] KNUUTTILA [1980: 198-204 e 1988: 24-25] mostra che, con la esclusione di pochi che ponevano fortemente l'accento sulla supremazia della volontà divina, in genere gli scolastici si mantenevano su una posizione intermedia tra il neoplatonismo che sosteneva che tutti i possibili esistono e la distinzione tra un ambito (più ampio) del possibile e quello (più ristretto) delle cose esistenti. TOMMASO, ad es., difendeva l'idea di una scelta libera da parte di Dio di alcune tra le cose possibili [cfr. STh I q.25, a. 5 e 6; cfr.] ma difendeva anche una concezione diffusiva del Bene e della potenza della divinità di tipo squisitamente neoplatonico [cfr. STh I q. 47 a. 1 e 2].

[81] «Quod ea solummodo possit Deus facere, quæ facit, vel dimittere ,quæ dimittit, vel eo modo tantum, vel eo tempore, et non alio» [Denzinger-Schönmetzer ES: n° 726].

[82] Si veda DICK 1982: 28.

2.2. Incompossibilità ed esigenza di esistere

2.2.1. Il problema che Leibniz ha ora davanti viene così sintetizzato in uno scritto risalente al 1677-78 :

> Poiché c'è qualcosa piuttosto che niente, è necessario che la ragione dell'esistere sia maggiore di quella del non esistere. Posto ciò, bisogna rendere ragione del perché non esistano tutte le cose[83].

La risposta di Leibniz a tali quesiti — quella che si è chiamata la "meccanica delle possibilità" — può essere riassunta preliminarmente nel seguente modo: la ragione della prevalenza dell'esistenza sul nulla risiederebbe nella specifica tendenza di tutti i possibili a esistere, mentre la ragione dell'esclusione di alcuni dall'esistenza consisterebbe nell'incompossibilità tra alcuni di essi, per cui solo quelli con maggiore realtà o perfezione verrebbero a esistere. In sostanza al paradigma precedentemente analizzato si aggiunge la categoria di *incompossibilità* al fine di garantire l'esclusione di alcuni possibili dall'esistenza[84].

2.2.2. Queste idee sono esposte organicamente nello scritto *De veritatibus primis*, il quale merita perciò una lettura piuttosto dettagliata. A differenza di alcuni scritti precedenti[85] , qui Leibniz affianca all'ambito delle verità di ragione un nuovo tipo di verità di fatto:

---

[83] «Cum sit aliquid potius quam nihil, necesse est rationem esse majorem existendi potius quam non existendi. Hoc semel posito reddenda est ratio cur non existant omnia» [*Elementa veræ pietatis, sive de amore super omnia* (1677-78): Gr 17].

[84] Duns Scoto aveva affrontato il problema proprio utilizzando il concetto di compossibilità, anche se non nel contesto di una meccanica delle possibilità, visto che egli credeva all'elezione divina. DUNS SCOTO distingueva tra i possibili in sé o assolutamente (cioè il possibile logico: vedi la nota 11 al capitolo I) — i quali sono semplicemente enti non contraddittori — e le collezioni che risultavano dalle loro composizioni, le quali avvenivano sulla base dei rapporti di incompossibilità: «Quod intelligo sic: "impossibile simpliciter" includit incompossibilia, quæ ex rationibus suis formalibus sunt incompossibilia […] Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in se possibili), et illa "producta" se ipsis formaliter sunt incompossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis» [*Ord*., I, d. 43, q.u., n° 16: O VI 359].

[85] Si confronti ad esempio l'inizio del *De Veritatibus, de Mente, de Deo, de Universo* (15 aprile 1676): «Primæ apud me veritates quæ probari non possunt, ut: Ego habeo apparentias tales vel tales. Item *A est A*, et definitiones» [Ak VI.3 5O8]. La

> Le verità assolutamente prime sono, tra le verità di ragione, quelle identiche, e, tra le verità di fatto, questa, a partire dalla quale si possono dimostrare *a priori* tutte le esperienze, e cioè che ogni possibile esige di esistere, e perciò esisterebbe se non vi fosse qualcosa che lo impedisse, qualcosa che esige pure di esistere e che è incompatibile con il primo, dal che consegue che esiste sempre quella combinazione di cose nella quale ne esistono il maggior numero, cosicché, supponendo che A, B, C e D siano ugualmente perfetti, e supponendo che D sia incompatibile con A e con B, A è compatibile con tutti eccetto D, e così B e C, ne consegue che esiste la combinazione ABC con l'esclusione di D[86].

Per quel che riguarda le *prime verità di ragione* è necessario un preliminare chiarimento terminologico, visto che si tratta di nozioni che dovremo utilizzare di continuo in seguito. Qui Leibniz ne parla come di verità identiche, il che lascia pensare a verità del tipo di A=A. Ma altri passi dimostrano chiaramente che Leibniz pensa piuttosto a proposizioni di questa forma: AB è A[87]. Inoltre Leibniz è convinto che una proposizione sia *dimostrabile* solo se, attraverso una catena finita di sostituzioni di equivalenze, si arriva a una proposizione di questa forma[88]. Poiché, dunque, il predicato di una proposizione vera non fa che ripetere quanto già esplicitamente o implicitamente — cioè attraverso una dimostrazione — è contenuto nel soggetto, Leibniz difende la concezione della *inerenza* del predicato nel soggetto, secondo la quale ogni vero predicato inerisce nel soggetto[89].

---

fenomenologia di tipo cartesiano che fa qui capolino («ego habeo apparentias tales vel tales») ritornerà poi anche nei *Nouveaux Essais* [cfr. § 4.2.1: GP V 347: vedi la nota 127 al capitolo IV].

[86] «Veritates absolute primæ sunt inter veritates rationis identicæ et inter veritates facti hæc, ex qua a priori demonstrari possent omnia experimenta, nempe *Omne possibile exigit existere*, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima, ut, si ponamus A.B.C.D. esse æqualia quoad essentiam se æque perfecta sive æque existentiam exigentia, et ponamus D esse incompatibile cum A et cum B, A autem esse compatibile cum quovis præter cum D, et similiter B et C, sequitur existere hanc combinationem A.B.C, excluso D» [*De Veritatibus primis* (1677-8O?): GP VII 194; cfr. VII 289]. In realtà come vedremo alla nota 46 questo scritto dovrebbe essere anteriore alla seconda metà del 1679.

[87] Leibniz dice ad esempio: «Ista enuntiatio: Homo peccator est peccator […] est identica» [*De propositionibus existentialibus* 1687-90): C 272; cfr. C 233, 236, 265, 393; GP VII 229, 237]. Su questo punto seguo PARKINSON 1965: 6O-62 e MATES 1986a: 153-54.

[88] cfr. GP I 175, 185, 194; V 312; VII 194; GM VII 2O; C 372

[89] Sin dall'epoca della dissertazione *De arte combinatoria* (1666) Leibniz aveva difeso un'idea simile: «Nam Arist. ita solet hanc v.g. propositionem: omne a est b, enunciare: b inest omni a» [GP IV 52=GM V 29=Ak VI.1 183]. Il passo di ARISTOTELE potrebbe essere il seguente (egli si riferisce qui alle tre proposizioni che costituiscono il sillogismo):

2.2.3. Per quel che riguarda *le prime verità di fatto* , anche qui prendiamo le mosse da un chiarimento terminologico. Leibniz parla di "compatibilità" riferendosi ai rapporti intercorrenti tra enti individuali (gli A o i B del testo citato), mentre generalmente è più ovvio parlare di *compatibilità* e di *incompatibilità* laddove ci si riferisce ai rapporti tra un predicato e un determinato soggetto: ad esempio, si dice che l'*esser pietra* (inteso come predicato) è incompatibile con l'*esser uomo* (inteso come soggetto) mentre l'*esser seduto* e il *non esser seduto* sono due predicati compatibili con l'*esser uomo* ma, riferiti allo stesso soggetto, non compossibili tra loro almeno nello stesso momento, nel senso che l'esser seduto da parte dell'individuo X e Y non è compossibile con il contemporaneo essere in piedi da parte dello stesso. Leibniz stesso poi preferisce parlare di *compossibilità* in un'accezione ancora più specifica riferendosi ai rapporti tra individui determinati: si dirà che un individuo X e Y è compossibile o incompossibile con un altro individuo W e Z, venendo così a distinguere il termine *(in-)compossibile* anche dal termine *possibile*, che è molto più generale e significa un ente non contraddittorio di qualunque tipo (dunque anche di tipo astratto o ideale: ad esempio un triangolo rettangolo con i cateti che misurano 3 e 4 unità di misura rispettivamente e l'ipotenusa che misura 5 unità è un ente possibile). Pertanto, quando si tratta di rapporti di inclusione o esclusione tra individui impiegheremo sempre il termine di *compossibilità* o *incompossibilità*; la migliore e più generale definizione di *compossibilità* sembra, poi, la seguente: due individui A e B sono compossibili se l'ipotesi della loro esistenza (contemporanea o successiva) in un mondo non genera alcuna contraddizione[90].

Ritornando al testo, appare chiaro che la incompossibilità tra almeno una parte degli individui possibili è il motivo dell'esclusione di alcuni.

τον εσχατον εν ολω ειναι τω μεσω και τον μεσον εν ολω τω πρωτω η ειναι η μη ειναι [*An. pr.* 25b].Cfr. anche C 51; GM VII 261,

[90] 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». Più sotto (nel § 4.3) apparirà chiaro perché preferisco parlare di individui e non di concetti, come fa Mates. Il "contemporanea o successiva" che ho riportato nel testo tra parentesi è in realtà parte di una formulazione molto posteriore: cfr. la nota 60 al capitolo IV.

2.2.4. Leibniz scarta esplicitamente un'altra possibile soluzione del perché non tutti i possibili vengano a esistere: l'idea, cioè, che non tutti i possibili abbiano questa tendenza a esistere:

> Se non vi fosse nella stessa natura dell'essenza qualcosa come un'inclinazione a esistere, non esisterebbe nulla; infatti dire che alcune essenze hanno questa inclinazione e altre no è dire qualcosa di privo di ragioni, poiché in genere l'esistenza si riferisce all'essenza allo stesso modo[91].

La spiegazione della esclusione di questa eventualità è riportata da Leibniz al margine dello scritto:

> Se l'esistenza fosse qualcosa di diverso da un'esigenza dell'essenza, ne seguirebbe che essa avrebbe una certa essenza, che cioè essa aggiungerebbe qualcosa di nuovo alle cose, e qui si potrebbe chiedere nuovamente se questa essenza esista e perché questa e non quella[92].

In sostanza, se l'esigenza di esistere non fosse qualcosa di comune a tutte le essenze e, come sappiamo, di proporzionale solo al loro grado di perfezione o di realtà, essa sarebbe un'ulteriore determinazione essenziale che distinguerebbe essenza da essenza, e anche di questa ulteriore determinazione si potrebbe a sua volta chiedere se esista oppure no, il che aprirebbe un processo all'infinito.

2.2.5. Anche se in questo scritto si dichiara incapace di spiegare i motivi dell'incompossibilità[93], Leibniz può concludere affermando che — dato che non tutte le combinazioni alternative di cose possibili sono uguali quanto a grado di perfezione e numero di enti — viene a esistere, come risultato algebrico della meccanica tra le diverse pulsioni dei possibili, quella serie di cose che è la più perfetta o che ha la maggiore quantità d'essenza:

---

[91] «Nisi in ipsa Essentiæ natura esset quædam ad existendum inclinatio, nihil existere; nam dicere quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere, est dicere aliquid sine ratione, cum generaliter videatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo» [*De Veritatibus primis*: GP VII 194-95].

[92] «Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiæ exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quæri posset, an hæc essentia existat, et cur ista potius quam alia» [ivi: GP VII 195].

[93] «Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit ut diversæ essentiæ invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se» [ivi]. Si veda sul problema FICHANT, KAUPPI [1960: 113], MARTIN [1967: 88] e NASON [1942: 18].

> Da ciò consegue che la definizione reale dell'esistenza consiste in ciò, che esiste ciò che è massimamente perfetto tra quelle cose che altrimenti possono esistere, ossia esiste ciò che implica più essenza[94].

In un altro scritto Leibniz sottolinea poi espressamente che tale attitudine a esistere da parte dei possibili viene a essi comunicata da Dio, che, perciò, viene chiamato *Ens Existentificans* [95].

2.3. Esigenza di esistere o elezione divina?

2.3.1. In un importante dialogo in francese, che dai curatori della *Akademieausgabe* è stato datato alla seconda metà del 1679, Leibniz riprende nuovamente la questione dell'esigenza di esistere dei possibili e della incompossibilità tra alcuni di essi. Nella prima parte del dialogo, anche se in termini più elaborati e con un utilizzo ancora più evidente del calcolo combinatorio, Leibniz ripete sostanzialmente quanto già conosciamo dal *De*

---

[94] «[...]hinc sequitur Existentiæ definitionem realem in eo consistere, ut existat quod est maxime perfectum ex iis quæ alioqui existere possent, seu quod plus involvit essentiæ» [ivi].

[95] Riporto qui il lungo ma significativo passo: «1)Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet. 2) Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et necessitatum [...] aliquid efficerent nisi possibilitates fundaretur in re actu existente. 3) Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quærenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum et uno vocabulo solet appellari DEUS. 4) Est ergo causa cur Existentia prævaleat non-Existentiæ, seu Ens necessarium est EXISTENTIFICANS. 5) Sed quæ causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit. 6) Itaque dici potest *Omne possibile EXISTURIRE» [Ohne Überschrift, die Hauptlehrsätze der Leibnizischen Philosophie betreffend* (?): GP VII 289=C 533-34].

veritatibus primis circa le diverse combinazioni e esclusioni di individui in parte incompossibili, riaffermando che è proprio la combinazione più ricca a venire all'esistenza[96].

Ma immediatamente dopo, riferendosi alla combinazione dei quattro individui A C D E che risulta essere quella ottimale una volta che si sono posti gli individui A B C D E F G e relazioni di incompossibilità tra A e B, tra B e D, tra D e G, tra G e C,tra C e F, tra F e E, Leibniz mette in questione l'idea dell'esigenza di esistere dei possibili nei seguenti termini:

> Dunque se vi fosse qualche potenza nelle cose possibili per mettersi a esistere e farsi strada tra le altre, allora questi quattro prevarrebbero incontestabilmente; infatti in questa lotta la stessa necessità farebbe la migliore scelta possibile, così come lo vediamo in meccanica, dove la natura sceglie sempre il partito più vantaggioso per far discendere il centro di gravità di tutta la massa per quanto è possibile. E allo stesso modo questi quattro sarebbero preferiti. Ma le cose possibili, non avendo l'esistenza, non hanno affatto una potenza per farsi esistere, e di conseguenza bisogna cercare la scelta e la causa della loro esistenza in un essere di cui l'esistenza è già ferma, e di conseguenza necessaria in sé stessa; questo essere deve contenere in lui le idee delle perfezioni delle cose possibili per poter scegliere e per produrle[97].

Il testo è denso e complesso. Il punto centrale sembra comunque abbastanza chiaro: Leibniz distingue tra i possibili da una parte, intendendoli ora come semplici idee e dunque prive di qualsiasi potenza ad esistere e l'esistenza dall'altra. Venendo ad attribuire una potenza solo a ciò che è già esistente, cerca così di spezzare la catena spinoziana di equivalenze tra il possibile, la perfezione, l'esigenza di esistere, l'esistenza[98].

2.3.2. Negando ai possibili una potenza di esistere, era inevitabile che Leibniz tendesse a vedere nella *scelta di Dio* tra diversi possibili il motivo del passaggio dal piano dei possibili a quello delle esistenze e dunque a

---

[96] Cfr. *Dialogue entre Theophile et Polidore* (seconda metà del 1679): Gr 285-86.

[97] «Donc s'il y avoit quelque puissance dans les choses possibles pour se mettre en existence, et pour se faire jour à travers des autres; alors ces quatre l'emporteroient incontestablement; car dans ce combat la necessité même feroit le meilleur comme nous voyons dans les machines où la nature choisit tousjours le party le plus avantageux pour faire descendre le centre de gravité de toute la masse autant qu'il se peut. De même ces quatre estres possibles seroient preferés. Mais les choses possibles n'ayant point d'existence n'ont point de puissance pour se faire exister, et par consequent il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un estre dont l'existence est déjà fixe et par consequent necessaire d'elle même; cet estre doit contenir en luy les idées des perfections des choses possibles, pour choisir et pour les produire» [ivi: Gr 286].

[98] Si noti che, dato che il *De veritatibus primis*, a differenza del *Dialogo*, non problematizza affatto la questione dell'esigenza di esistere, esso deve precedere quest'ultimo; dunque, se la datazione di questo è corretta , allora il *De veritatibus*, come accennavo alla nota 34, deve essere precedente alla seconda metà del 1679.

riproporre Dio come il solo protagonista di quel passaggio. Qui si tratta di un nuovo paradigma metafisico che prima si sovrappone e poi, in un lungo processo, scalza la "meccanica delle possibilità". Il conflitto tra le due ipotesi è molto evidente laddove, trattando delle prime verità di fatto in uno scritto degli inizi degli anni '8O, Leibniz mette al posto della esigenza di esistere dei possibili[99] la libera elezione da parte di Dio di ciò che è perfettissimo:

> Chi considera le cose rettamente mi dirà: come il principio di contraddizione è l'origine di tutto quello che si può sapere circa la essenza, così vi deve essere qualche principio primo circa le esistenze, supposto che non può esistere tutto. Il primo principio circa le esistenze è la proposizione: *Dio vuole scegliere ciò che è perfettissimo*. Questa proposizione non si può dimostrare; di tutte le proposizioni di fatto essa è la prima, cioè l'origine di ogni esistenza contingente[100] .

Questo complesso di idee emerge con una certa chiarezza già nel 1678-79 proprio in polemica con Spinoza. Annotando l'*Ethica* , Leibniz scrive infatti che secondo Spinoza

> Dio non avrebbe potuto produrre le cose in altro modo od ordine da come sono state prodotte. Esse conseguono infatti dall'immutabile natura di Dio. Questa proposizione è vera o falsa [...]. Dall'ipotesi di una volontà divina che sceglie l'ottimo, che cioè opera perfettissimamente, non si sarebbero potute produrre di certo se non tali cose, secondo la natura delle cose, epperò, considerate di per sé stesse, esse si potevano produrre altrimenti[101].

Non è facile stabilire se su tale svolta abbiano influito anche altre motivazioni, originate dal fatto che, ammettendo un'incompossibilità tra diversi possibili intesi a loro volta come emanazioni della potenza della divinità, si sarebbe potuto sollevare l'obiezione — formulata ripetutamente contro il sistema di Spinoza, ma che si potrebbe applicare molto meglio a tale caso — che la divinità entrerebbe in conflitto con sé stessa. Fatto sta,

---

[99] Così come aveva invece fatto nel *De veritatibus primis*: vedi la nota 34.

[100] « Qui recte considerat, fatebitur mihi: ut principium contradictionis est origo omnium quæ sciri possunt circa essentias; ita debere aliquod esse principium primum circa existentias, supposito non omnia possibilia existere. Principium primum circa Existentias est propositio hæc: *Deus vult eligere prefectissimum*. Hæc propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiæ contingentis» [*Reflexions sur Bellarmin* (168O-84): Gr 3O1]. Il testo è anche un'ulteriore conferma del fatto che Leibniz fa sua l'idea scotistica secondo cui i possibili si compongono utilizzando esclusivamente il principio di contraddizione.

[101] «Res nullo alio modo neque ordine a Deo produci potuerunt quam productæ sunt. Sequuntur enim ex immutabili naturæ Dei. Hæc propositio vera falsave, prout explicatur. Ex hypothesi voluntatis divinæ eligentis optima seu perfectissime operantis certe non nisi hæc produci potuerunt, secundum ipsam vero rerum naturam per se spectatam aliter produci poterant» [*Ad Ethicam B.d. Sp.* (1678-79): GP I 149].

comunque, che, nella nuova prospettiva, Leibniz doveva correggere anche la sua concezione del rapporto tra Dio e i possibili, e questo su due punti fondamentali: 1. L'intelletto e non più la potenza divina è la causa delle idee. 2. Come si è già accennato, la scelta di Dio interviene in un secondo momento per selezionare una serie di cose che di per sé, cioè intanto che possibili, sono meramente passive[102]. Non è un caso, a proposito dell'ultimo punto, che, annotando proprio l'*Ethica* di Spinoza, Leibniz abbia scritto:

> le idee non agiscono. È la mente ad agire[103]

D'ora in poi le idee divine (che per Leibniz coincidono con i possibili largamente intesi) saranno sempre l'oggetto del pensiero (o della mente) di Dio allo stesso modo in cui i concetti più o meno precisi che l'uomo si forma lo sono per la sua mente[104].

Questa nuova concezione è sintetizzata in una lettera a Morell, che sebbene risalente al 1698, dovrebbe esprimere un nucleo di idee già acquisito alla fine degli anni '70:

> La volontà non è affatto la sorgente prima; al contrario, essa segue naturalmente la conoscenza del bene. Sarei piuttosto favorevole a quelli che riconoscono tre formalità in Dio, come in qualunque altro spirito: forza, conoscenza e volontà. Infatti ogni azione di uno spirito richiede *posse, scire, velle*. L'essenza primitiva di ogni sostanza consiste nella *forza* ; è questa forza in Dio a far sì che Dio sia necessariamente, e che tutto quello che è ne debba emanare necessariamente. Di seguito viene la *luce*, o la saggezza, che comprende tutte le idee possibili e tutte le verità eterne. L'ultimo complemento è l'*amore* o la volontà, che sceglie tra i possibili quello che è meglio, ed è là l'origine delle verità contingenti o del mondo attuale. Così la volontà nasce allorché la forza è determinata dalla luce[105].

---

[102] Questa nuova impostazione teologica è di tipo scotistico. In questo c'è uno sviluppo del tutto naturale: recuperando il concetto di incompossibilità (vedi nota 32), che serviva a DUNS SCOTO proprio per rompere il necessitarismo di stampo neoplatonico, era logico che Leibniz approdasse anche a questo tipo di teologia, che tende a distinguere un momento (atemporale) di scelta come qualcosa di distinto e di indipendente dal momento (in realtà in Scoto sono due i momenti) del ragionamento necessario dell'intelletto. Per Scoto vedi: LPS, I, d. 35, q.u., n° 10 e *Ord.*, I, d. 43, q.u., n° 9 e 14.

[103] «ideæ non agunt. Mens agit» [*Ad Ethicam B. d. Sp.* (1678-79): GP I 150].

[104] Tra i tanti basti qui pensare al famosissimo passo dei *Noveaux Essais* [§ 2.1.1: GP V 99].

[105] «La volonté n'est point la premiere source; c'est tout le contraire, elle suit naturellement la connoissance du bien. Je serois plustost pour ceux qui reconnoissent en Dieu comme en tout autre esprit trois formalités: force, connoissance, et volonté. Car toute action d'un esprit demande *posse, scire, velle*. L'essence primitive de toute substance consiste dans la *force*; c'est cette force en Dieu qui fait que Dieu est necessairement, et que tout ce qui est en doit emaner. Ensuite vient la *lumière* ou sagesse , qui comprend toutes les idées possibles et toutes les verités eternelles. Le

La nuova teologia, nelle linee fondamentali, verrà poi sancita nel *Discorso di Metafisica* , dove viene affermato che Dio

> è l'origine delle esistenze; altrimenti, se mancasse la volontà per scegliere il meglio, non ci sarebbe alcuna ragione perché un possibile esista preferibilmente ad altri[106].

2.3.3. Va però detto che, alla fine del *Dialogo* in francese esaminato più sopra, Leibniz, con un procedimento che gli è tipico, affianca la nuova teoria alla vecchia. Riferendosi a Dio egli dice infatti:

> Ed egli sceglierà senza dubbio seguendo il grado di perfezione che si trova in queste idee o seguendo l'esigenza che esse possono avere di esistere[107].

E' bene tener presente che Leibniz ritorna sugli stessi temi in due altri scritti. In uno, datato 1689, affianca sempre le due teorie[108]; nell'altro, datato il 23 novembre 1697, ma che per lo stile e i concetti esposti sembra precedente, ripropone sostanzialmente la vecchia teoria dell'esigenza di esistere[109].

---

dernier complement est l'*amour* ou la volonté, qui choisit parmy les possibles ce qui est le meilleur, et c'est là l'origine des verités contingentes ou du monde actuel. Ainsi la volonté nait lorsque la force est determinée par la lumiere» [*Leibniz à Morell* (29 sett. 1698): Gr 139].

[106] «On peut même dire que Dieu [...] est l'origine des existences; autrement s'il manquoit de volonté pour choisir le meilleur, il n'y auroit aucune raison pour qu'un possible existât preferablement aux autres» [*Discours de Metaphysique* (1686) § 36: GP IV 461].

[107] «Et il choisira sans doute suivant les degrés de perfection qui se trouvent dans ces idées ou suivant la pretension qu'elles peuvent avoir à l'existence» [*Dialogue entre Theophile et Polidore* : Gr 286].

[108]«Hinc patet omne possibile tendere ad existendum ex se, sed per accidens impediri,nec esse alias rationes non existendi, nisi ex ipsis existendi rationibus conjunctis natas. Cæterum existituritionis essentiarum oportet esse radicem existentem, a parte rei; alioqui nihil prorsus erit in Essentiis nisi animi figmentum, et cum ex nihilo nil sequatur erit perpetuum et necessarium nihil. Hæc autem radix non potest alia esse quam Ens necessarium, fundus essentiarum, fons Existentiarum, id est Deus, agens perfectissime, quia omnia in ipso et ex ipso; adeoque voluntarie, sed tamen ad id quod optimum est determinate; eligit ergo id ipsum quod postulat major perfectio in concurso existituriantium» [*De ratione cur hæc existant potius quam alia* (1689): VE n° 257, p. 1141].

[109] «[…] quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiæ, vel (ut si dicam) prætensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu existentiam vel realitatem possibilem exprimentia , pari jure ad essentiam [sic: dovrebbe essere *existentiam*] tendere pro quantitate essentiæ

2.3.4. Completamente un altro discorso va fatto a proposito di quei passi delle opere della maturità dove sembra esserci una riproposizione della teoria dell'esigenza dei possibili. Essi possono ingenerare non poca confusione se non si tiene presente il lungo processo di trasformazione intercorso. Il primo di essi si trova nei *Princìpi* e suona:

> Nell'intelletto di Dio tutti i possibili pre-tendendo all'esistenza a proporzione delle loro perfezioni, il risultato di tutte queste pretese deve essere il mondo attuale, il più perfetto che sia possibile[110].

Oltre a un altro passo, troppo breve per decidere su tale questione[111], i più significativi sono due brani della *Teodicea* che vale la pena di riportare per esteso:

> C'è anche bisogno che questa causa sia intelligente: infatti, dato che questo mondo che esiste è contingente e ve ne è una infinità d'altri che sono ugualmente possibili e che pretendono per così dire tanto quanto esso di esistere, bisogna che la causa del mondo abbia preso in considerazione tutti questi mondi possibili per determinarne uno. E questo rapporto di una sostanza esistente con delle semplici possibilità non può essere altra cosa che l'intelletto che ne ha le idee: e ciò che ne determina una non può essere altra cosa che l'atto di volontà che sceglie[112].

---

seu realitatis, vel pro grado perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiæ quantitas» [*De rerum originatione radicali* (?): GP VII 3O3; cfr. 3O4].

[110] «[...] tous les possibles pretendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, a proportion de leur perfections, le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible» [*Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* (1712-14) § 1O: GP VI 6O3]. E' proprio rifacendosi a questo passo che M. WILSON [1971: 612] sostiene l'omogeneità tra l'idea del *conatus* e quella della scelta divina: «Both reflects the fundamental Leibnizian tenet that for everything that happens or exists, there must be a determinate reason *why it* happens or exists. The reason in either case is that the existence of a given thing results in more perfection, over all, than the existence of all competitors. Further, both views appear to reflect an assumption on Leibniz's part that the question *why anything* exists is distinct from the question why thing are *this* way rather some other way [...]Leibniz, at any rate, could smoothly combine the two conceptions in a single paragraph». Il tentativo della Wilson è stato ripreso in BLUMENFELD 1973. LOVEJOY [1936: 177-80] invece, riprendendo RUSSELL, ritiene che nella teoria della esigenza dell'esistenza da parte dei possibili vi sia la vera filosofia di Leibniz.

[111] Si tratta dei §§ 53 e 54 della cosiddetta *Monadologia* (1714-16): «[...] il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu [...] et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, ou dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de pretendre à l'Existence à mesure de la perfection, qu'il enveloppe» [GP VI 616].

[112] «Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce monde qui existe, étant contingent, e une infinité d'autres mondes étant egalement possibles et egalement

> Si può dire che, non appena Dio ha scelto di creare qualche cosa, v'è una lotta tra tutti i possibili, pretendendo essi tutti di esistere; e quelli che, messi insieme, producono più realtà, più perfezione, più intelligibilità, vincono. E' vero che tutta questa lotta non può essere che ideale, non può cioè trattarsi che di un conflitto di ragioni nell'intelletto sommamente perfetto, il quale non può mancare di agire nella maniera più perfetta e dunque di scegliere il meglio[113].

Da questi passi si può evincere quanto segue: 1. Dopo il 1686 — in particolare, come vedremo, nel carteggio con Arnauld e grazie all'influenza di Malebranche — non è più questione di una lotta tra singoli possibili ma di alternative tra *mondi* possibili, e sarebbe difficile sostenere che un mondo abbia come tale un *conatus* ; 2. anche se si ammette un *conatus* che sia corrispondente al grado di perfezione di ogni ente o di ogni mondo, resta pur vero che la "competizione" tra i diversi gradi di perfezione avviene ora solo *allorché* Dio ha deciso che debba esistere qualcosa (quanto poi questo argomento si concili con l'idea, sempre difesa da Leibniz, di un Dio libero è un'altra faccenda ancora, che analizzeremo nei paragrafi 3.1.2-3 e 5.1.7); 3. nell'ultimo passo citato Leibniz precisa che si tratta di una battaglia puramente ideale, cioè di un conflitto di *ragioni* nell'intelletto di Dio. Dato che è lo stesso Leibniz a ripetere l'inciso "per così dire", se ne deduce che il *conatus* dei possibili non è per lui ormai niente altro che una metafora, letterariamente efficace ma purtroppo anche suscettibile di produrre alcuni equivoci.

2.3.5. Infine va notato che, in particolare nei due decenni successivi, Leibniz contesterà ripetutamente la filosofia spinoziana e questo quasi sempre a proposito della teoria dell'esistenza di tutti i possibili e, in tal caso, in stretta connessione con la questione della libertà e provvidenzialità divine. Ben nota è la lettera al cartesiano

---

pretendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que luy, il faut que la cause du monde ait eu egard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en determiner un. Et cet egard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées: et en determiner une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit» [*Essais de Theodicée* (1710) § 7: GP VI 1O6].

[113] «L'on peut dire qu'aussitost que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous pretendant à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de realité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vray que tout ce combat ne peut être qu'ideal, c'est à dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la maniere la plus parfaite, et par consequent de choisir le mieux» [ivi § 2O1: GP VI 236].

Philipp, nella quale Leibniz mette insieme e critica Descartes e Spinoza proprio su tale linea d'attacco[114]. Dopo aver citato senza menzionarlo espressamente il passo dei *Principia Philosophiæ* di Descartes nel quale si dice che per mezzo delle leggi della natura la materia assume successivamente tutte le forme di cui è capace[115], Leibniz aggiunge:

> Non credo che si possa formare una proposizione più pericolosa di questa. Perché se la materia assume tutte le forme possibili successivamente, ne consegue che non si può immaginare niente di così assurdo o bizzarro e contrario a ciò che noi chiamiamo giustizia, che non sia accaduto e che non accadrà un giorno. Sono per l'appunto i sentimenti che Spinoza ha spiegato più chiaramente, che cioè la giustizia, la bellezza, l'ordine non sono che delle cose relative a noi ma che la perfezione di Dio consiste in quell'ampiezza del suo agire di modo che non c'è nulla che sia possibile o concepibile che non si produca in atto [...] E' a mio avviso il πρωτον ψευδος e il fondamento della filosofia atea[116].

Accenti molto simili appaiono del resto anche in una risposta al cartesiano Silvain Regis:

---

[114] Non c'è dubbio, come segnala Friedmann, che gli attacchi di Leibniz contro Descartes «sont menées de la manière la plus apte a déconsidérer celui-ci auprès de ses contemporains» [FRIEDMANN 1962: 157], per cui il tentativo di Leibniz sarebbe quello di sgomberare il campo da questa "dottrina sospetta" a favore della propria filosofia [FRIEDMANN 1962: 16O]. Tuttavia ritengo doverose due osservazioni. Una, metodologica, espressa molto bene da Belaval quando dice: «S'il y a malentendu - et malentendu systématique - entre nos deux philosophes, ce ne peut être sans raisons, et ce sont ces raisons qu'il importe de découvrir parce qu'elle ont une portée philosophique» [BELAVAL 1960: 389]. E le ragioni, per quel che riguarda il tema in questione, sono quelle che ho cercato di individuare nelle pagine precedenti. A questo riguardo - e qui passo alla seconda osservazione, quella di merito - anche BELAVAL [196O 4O2] insiste sul problema del finalismo come differenza di fondo tra la filosofia di Descartes e quella di Leibniz. Per quanto riguarda invece il problema specifico dell'esistenza di tutti i possibili, sono stati avanzati dei legittimi dubbi sulla validità della critica di Leibniz a Descartes [cfr. HINTIKKA 1972: 278-79].

[115]«illarum [delle leggi della natura] ope materia formas omnes quarum est capax, succesivè assumat» [DESCARTES 1644, pars III, art. XLVII: AT VIII.1 1O3].

[116] «Je ne croy pas qu'on puisse former une proposition plus perilleuse que celle là. Car si la matiere reçoit toutes formes possibles successivement, il s'ensuit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurde ny d'assez bizarre et contraire à ce que nous appellons justice, qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentimens que Spinoza a espliqués plus clairement, sçavoir que justice, beauté, ordre ne sont que des choses qui se rappportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cette amplitude de son operation en sorte que rien ne soit possible ou concevable qu'il ne se produise actuellement [...] C'est à mon avis le πρωτον ψευδος et le fondement de la Philosophie Athée» [*Leibniz an Philippi* (gennaio 168O): GP IV 283=Ak II.1 505-506].

Ma qui si tratta evidentemente della proposizione che avevo citato e di cui avevo notato le strane conseguenze: perché, se tutto il possibile, e tutto quello che ci si può immaginare, per quanto indegno possa essere, un giorno si realizza, se tutte le favole o finzioni o sono state o diventeranno vera storia, non resta allora che la necessità, e nessuna scelta o provvidenza[117].

[117] «Mais il ne s'agit icy que de la proposition que j'avois alleguée, e dont j'avois marqué les estranges consequences: car si tout possible, et tout ce qu'on se peut figurer, quelque indigne qu'il soit, arrive un jour, si tout fable ou fiction a esté ou diviendra histoire veritable; il n'y a donc que necessité, et point de choix, ny providence» [*Reponse aux reflexions qui se trouvent*... (agosto 1697): GP IV 339; cfr. C 529-3O; GP IV 281 e 314; Gr 3OO, 325, 478, 486].

3. LIBERTA' E CONTINGENZA

3.1. Necessità e contingenza

3.1.1. Fin qui Leibniz ha abbozzato solo uno schema di carattere generale: il paradigma della scelta di Dio tra i possibili dice ancora poco se non si affonta (*a parte subjecti*) il significato del concetto di scelta e non si fornisce (*a parte objecti*) una convincente interpretazione metafisica del concetto di contingenza che viene presupposto quando si parla di contingenza delle opzioni. Si badi che i due problemi non sono in una relazione meramente estrinseca ma costituiscono un vero nodo problematico che, come si è visto, storicamente è stato il centro della riflessione modale della scolastica sin dagli inizi. Chi, però, ha impostato il problema in termini moderni è stato innanzitutto Duns Scoto. Perciò, per comprendere, nelle sue motivazioni e caratteristiche essenziali, l'evoluzione della filosofia modale di Leibniz è necessario considerarla alla luce dell'*impostazione metafisica* che Duns Scoto aveva dato ai problemi della contingenza e della libertà. La definizione modale della contingenza nel senso della *contingenza I* trova proprio in tale impostazione la sua giustificazione[118].

Scoto era convinto che nel mondo ci fosse un'unica catena di cause e di effetti senza soluzioni di continuità o differenze regionali. Perciò rifiutava la spiegazione aristotelica della contingenza: secondo l'interpretazione che Scoto ne forniva, Aristotele sosteneva che, mentre nel mondo sovralunare tutto procedeva dal primo motore secondo una serie ordinata di cause e di effetti tale da escludere qualunque forma di contingenza, nel mondo sublunare venivano a verificarsi interferenze tra molteplici cause concorrenti tali da produrre la generazione, la corruzione e dunque la contingenza[119].

---

[118] Vedi le pp. 11 e 12 e la nota 5 al capitolo I.

[119] Cfr. Aristotele, *Physic*. 259b 32-260a 19; *De cœlo* 286a 34-286b 9; *Met.* 1072a 9-23. Scoto contestava Aristotele proprio mostrando l'unità di cause ed effetti rappresentata dal nostro mondo: «[…] dico, quod si aliqua [causa] potest impedire istam, hoc non est nisi in virtute superioris causæ, et sic usque ad primam causam, quæ si immediatam causam sibi necessario movet, usque ad ultimam, erit necessitas; ergo necessario

Quindi per Scoto bisognava ricorrere a un'altra spiegazione della contingenza (si noti che egli partiva dall'esistenza in natura di nessi contingenti come *un dato di fatto* empiricamente constatabile e addirittura deduttivamente inderivabile dai concetti modali di essere necessario e possibile[120]). Venendo meno, dunque, la spiegazione aristotelica, per Scoto la contingenza poteva solo prodursi interrompendo la catena di cause e di effetti naturali. Ora, egli non riteneva possibile il verificarsi di simili interruzioni se non per mezzo di azioni volontarie: infatti, secondo Scoto, è solo l'agire secondo finalità, cioè l'agire volontariamente, a potersi discostare dalla concantenazione necessaria delle cause e degli effetti[121], dato che la volontà è indeterminata rispetto a cose contraddittorie[122]. Ora egli affermava non solamente che la volontà può volere cose contraddittorie successivamente, ma anche nello stesso istante. Quindi riteneva del tutto legittimo asserire che la proposizione

> "la volontà non volendo a, può volere *a*" […] è vera nel senso diviso, se cioè significa che a quella volontà a cui inerisce "volere *a*", possa inerire "non volere *a*"[123].

Quindi, la radice della contingenza andava ricercata in primo luogo nella libera volontà di Dio, creatore per libera scelta di un mondo contingente — e questo perché se non produce contingenza il primo principio non lo possono nemmeno le cause seconde che da quello conseguono —, e, in secondo luogo, nella libera volontà delle creature razionali, capaci a loro volta di produrre situazioni contingenti *nel quadro* di quel mondo[124].

---

impediet, et per consequens non potest alia causa naturaliter causare» [*Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2, n° 87; cfr. LPS, I, d. 2, q. 2, n° 21: OO VIII 444; cfr. PRP, II, 6: OO IV 766]. Almeno su questo punto le cose sembrano stare diversamente per TOMMASO [cfr. KNUUTTILA 1980: 224]. Invece OCKHAM segue Scoto: «[…] nihil est contingens ad utrumlibet […] nisi quod est in potestate alicuius libere agentis vel dependet ab aliquo tali» [EP: OPh II 422]. Cfr. anche KNUUTTILA 1993: 1-2.

[120] Cfr. *Ord.* I, d. 39, q. 1: O VI 414-15.

[121] Cfr. *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2, nn° 80-81; LPS, d. 2, q. 2, n° 20: OO VIII 443-44; PRP, II, n° 5: OO IV 765-66.

[122] Per quanto riguarda la volontà umana, SCOTO la definisce così: «[…] voluntas […] libera est ad oppositus actus; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, ad opposita objecta in quæ tendit, — et ulterius, ad oppositos effects quos producit»; per la volontà divina Scoto conserva solo il secondo momento *[Ord*. I, d. 39, q. 1: O VI 417; cfr. *Ord*. Lect. I, d. 39, q. 1-5, n° 45: O XVII 493 e 496-97; *Ord*. I, d. 8, p. 2, q. u., n° 298: O IV 324].

[123] «"Voluntas volens a, potest non velle a" […] sensus divisionis verus, scilicet ut significetur quod illi voluntati cui inest "velle pro a", possit inesse "non velle pro a"» [Ivi: O VI 419; cfr. Lect. I, d. 39, q. 1-5, n° 47-51: O XVII 494-95].

[124] Cfr. Lect. I, d. 39, q. 1-5, n° 41 e 45: O XVII 492 e 493.

Ritornando ad Aristotele, alla sua concezione metafisica corrisponde, sempre secondo Scoto, la definizione della contingenza come non-necessità (quella che si è chiamata *contingenza III*)— nell'esame del problema della contingenza, Scoto non prende mai in considerazione la definizione aristotelica della contingenza come non necessità *e non impossibilità* (quella che si è chiamata *contingenza II*). In ogni caso Aristotele riteneva che solo quegli enti non necessari siano possibili che prima o poi vanno ad effetto nel mondo, la quale idea è stata definita recentemente come *interpretazione statistica delle modalità*[125]. Duns Scoto si contrappone apertamente a tale filosofia modale e definisce contingente ciò

> il cui opposto può accadere quando esso accade[126].

Come accennato si tratta proprio della contingenza I: si afferma *contemporaneamente* l'esistenza di qualcosa e la possibilità della sua non-esistenza. A questo punto è chiaro il parallelismo tra le problematiche della libertà e della contingenza.

Ritornando ora a Leibniz, è evidente l'importanza di queste considerazioni dato che anche per il nostro filosofo il mondo costituisce un unico nesso di cause ed effetti. Per la sensibilità teorica di Leibniz abbandonare un quadro metafisico di tipo spinozistico comportava quasi automaticamente l'affrontare la connessione tra il problema della libertà e quello della contingenza[127]. I termini del problema sono riconosciuti esplicitamente in questi termini in uno scritto del 1686:

> In verità tutti gli atti delle creature sono contingenti, e infatti non conseguono necessariamente dallo stato precedente della cosa ma per un decreto della volontà divina. Infatti gli atti contingenti sono derivati dalla ragione di chi è libero, e derivano o dalla volontà divina o dalla volontà umana[128].

---

[125] Cfr. HINTIKKA 1964a e KNUUTTILA 1980: 166-170. Ma vedere anche KNUUTTILA 1993: 11-12.

[126] «Voco hic contingens […] cuius oppositum posset fieri quando illud fit» *[Ord*. I, d. 2, p. 1, q. 2, n° 86; cfr. *Ord*. IV, d. 48, q. 2, n° 5]. Così la definizione della contingenza (contingenza I) e quella della volontà venivano ad essere addirittura strutturalmente identiche.

[127] Vedremo più avanti, alle pp. 75-76, che a questo punto diventava inevitabile l'interpretazione della contingenza nei termini della contingenza I.

[128] «Revera omnes creaturarum actus sunt contingentes, neque enim necessario sequuntur ex rei statu præcedente, sed propter decretum divinæ voluntatis. Actus autem contingentes a ratione profecti liberi sunt, sive a divina sive ab humana voluntate proficiscantur» [*De Libertate et Electione Divina. Contra indifferentiam* (1686): Gr 384-85]. Qui riscontriamo un secondo motivo fondamentale dell'intreccio in Leibniz tra filosofia modale e problemi più specificamente teologici (cfr. pp. 6-7).

3.1.2. È nel corso del confronto con Stensen che il problema della libertà si pone per Leibniz con particolare evidenza. Come si ricorderà Stensen aveva annotato la *Confessio Philosophi* [129]. A partire da quel nucleo di problemi il dibattito si approfondisce nel corso di alcune conversazioni tra i due, delle quali Leibniz ci ha lasciato un resoconto. Incalzato da Stensen, Leibniz avverte l'urgenza di fornire le ragioni del perché Dio preferisca necessariamente una certa serie di cose tra le altre egualmente possibili. Utilizzando a tale fine il *principio di ragione sufficiente* — che, nelle sue linee generali, enuncia: niente è senza ragione[130] —, Leibniz cerca di dimostrare che la volontà — qualunque volontà[131] — agisce sempre in ragione di un fine e questo fine è il bene, che è apparente nel caso negli esseri finiti:

> La volontà non agisce mai se non per un fine. Il fine poi è il bene apparente. Essa è mossa sempre dall'apparenza del bene [...] Vi sono gradi diversi della volontà, infatti vogliamo questo più di quello. E vogliamo maggiormente ciò che appare meglio, perciò quanto più sono uguali due cose, tanto meno vogliamo una cosa rispetto all'altra, e, se lo sono completamente, non vogliamo niente[132].

Come si vede per ora si tratta in sostanza della teoria giovanile che già conosciamo: secondo questa Dio sarebbe necessitato, sia pure secondo una necessità della conseguenza, a preferire l'ottimo.

Leibniz avverte però l'esigenza di correggere tale teoria: dato che, come appare chiaro dal testo e da quanto detto precedentemente, l'oggetto a cui Dio accorda la sua preferenza è il più perfetto anche nel senso estetico e morale, l'azione di Dio sarebbe più precisamente regolata da quella forma della necessità della conseguenza che si

---

[129] Si veda qui sopra, il § 1.3.7.

[130] In questa forma esso compare nella *Conversatio* con Stensen [cfr. Gr 269] e sempre questa forma è presente in una delle sue più antiche formulazioni leibniziane (la prima secondo COUTURAT [1901: 214]): «nihil esse sine ratione» [*Theoria motus abstracti* (1670-71): GP IV 232= Ak VI.2 268].

[131] Il discorso è inizialmente rivolto all'esame del problema della volontà negli esseri finiti, ma, immediatamente dopo, Leibniz aggiunge: «Eodem modo et Deus […]» [*Conversatio cum Domino Stenonio de libertate* (27 nov. 1677): Gr 269].

[132] «Voluntas nunquam agit nisi ob finem. Finis autem est bonum apparens. Movetur semper ab apparentia boni [...] Voluntatis sunt gradus, unum enim magis volumus quam alterum. Et magis volumus quod melius apparet, imo quanto major æqualitas, tanto minus aliud præ aliquo volumus, et cum summa, nihil» [ivi].

chiama necessità morale, intendendosi con *necessità morale* la necessità di preferire qualcosa posto che questo sia moralmente l'ottimo[133].

Il concetto di *necessità morale* a prima vista sembra smussare le asperità del necessitarismo spinoziano, e difatti esso ricorre innumerevoli volte nello *opus* leibniziano, sia all'epoca qui in esame sia successivamente. Si noti, però, che così si verrebbe a ridurre il concetto di *libertà* a quello di *spontaneità*: libero sarebbe cioè quell'agente che agisce senza costrizioni esteriori ma necessariamente in perfetta conformità con la sua natura[134]. Dato che, secondo questa idea, la natura di Dio lo porterebbe a realizzare necessariamente ciò che è ottimo, ecco che Dio preferirebbe necessariamente (secondo una necessità della conseguenza e morale) ciò che è ottimo.

3.1.3. Ma ciò è precisamente quanto aveva affermato Spinoza, seguendo anche qui la tradizione neoplatonica[135]. Non c'è dubbio, cioè, che tale soluzione del problema sia perfettamente al suo posto in un sistema dove è assente il concetto di contingenza e dove tutto è collegato a tutto per una necessità della conseguenza[136]. Il che non permette un tangibile passo in avanti rispetto alle posizioni giovanili.

Per quanto riguarda poi la teologia e la filosofia di matrice cristiana, all'epoca una soluzione in questo senso era stata minuziosamente articolata in due testi che Leibniz conosceva molto bene e con il cui autore si trovava in contatto epistolare; si tratta delle *Conversations chrétiennes*, la cui prima edizione è del 1677, e della *Recherche de la verité*, il cui terzo tomo e i cui *Eclaircissements* erano usciti nel 1678: entrambi i testi sono di Malebranche. Nella *Recherche* Malebranche riteneva che tutti gli esseri intelligibili, ovvero le idee divine degli enti,

---

[133] Cfr. il § 2.1.3.

[134] Su tali questioni ritorneremo ampiamente nei §§ 5.1.3 e 5.1.8. Ci basti notare che tali tesi Leibniz le ha sostenute esplicitamente in scritti giovanili: «Libertas est spontaneitas intelligentis […]. Spontaneum est, quod nec necessarium nec coactum est […]. Coactum est cujus principium est externum» [*Initia et Specimina Scientiæ novæ Generalis* (?): GP VII 108-109].

[135] E' nota la VII definizione della I parte dell'*Ethica*: «Ea res libera dicitur, quæ ex solâ suæ naturæ necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur» [O II 46]. Cfr. PLOTINO Enn VI.8.7.

[136] Si badi che anche in un "sistema della necessità" com'è quello spinoziano si riconosce una distinzione tra necessità nella concatenazione delle cause e necessità assoluta: «At ratio , cur circulus, vel triangulus existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universæ naturæ corporeæ; ex eo enim sequi debet, vel jam triangulum necessario existere; vel impossibile esse, ut jam existat» [SPINOZA 1677b, I, p. XI, aliter: O II 53; cfr. O II 74]. Spinoza ne aveva già parlato nei Cogitata metaphysica: «Duobus modis res dicitur necessaria, et impossibilis, vel respectu suæ essentiæ, vel respectu causæ» [1663: O I 240].

costituissero una gerarchia di perfezioni secondo un ordine immutabile e necessario[137]. Dal che egli traeva la conseguenza che Dio non solamente ama se stesso necessariamente ma allo stesso modo ogni essere intelligibile in proporzione al suo grado di perfezione[138]. Da tutto ciò scaturiva la conclusione che Dio è portato ad agire e a creare necessariamente secondo quest'ordine immutabile delle perfezioni[139].

Nella polemica che ne era seguita con il giansenista Antoine Arnauld, incalzato da quest'ultimo che lo accusava di annullare in tale modo la libertà di scelta di Dio, Malebranche non aveva saputo fornire altra risposta se non che Dio agisce il più perfettamente possibile in rapporto alle vie che ha scelto[140]. In realtà la risposta faceva solo slittare il problema riaffermando le posizioni precedenti, dato che anche delle vie divine si può nuovamente porre la domanda se sono le più perfette oppure no, e non v'è dubbio che per Malebranche Dio *ha* preferito le più perfette[141]. E nemmeno è possibile un'altra scappatoia, consistente nel dire: Dio è costretto a scegliere il meglio

---

[137] «S'il est donc vrai que Dieu qui est l'Etre universel, renferme en lui-même tous les êtres d'une manière intelligible, et que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire, ne soient pas en tout sens également parfaits; il est évident qu'il y aura entre eux un ordre immuable et necessaire; et que de même qu'il y a des vérités éternelles et nécessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir aussi un ordre immuable et nécessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres» [MALEBRANCHE 1712a, X Eclaircissement: Œ I 910-11].

[138] «Il faut donc considérer que Dieu s'aime par un amour nécessaire, et qu'ainsi il aime davantage ce qui est en lui qui représente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins» [ivi: Œ I 911].

[139] «La règle inviolable de sa conduite, c'est l'ordre immuable de ses propres attributs: car sa volonté n'est que l'amour qu'il leur porte. Ainsi Dieu agit toujours selon ce qu'il est: il ne se dementi jamais» [MALEBRANCHE 17O2: Œ I 1162] . «Dieu n'agit que par sa volonté, qui certainement n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même, et à ses divines perfections. Il ne peut dans ses desseins avoir d'autre fin, d'autres motifs que ceux qu'il trouve écrits dans sa substance en caractères éternels, dans l'ordre immuable de ses attributs. Il ne peut rien aimer, rien vouloir, que selon cet ordre qui est son inviolable loi; car il n'aime ses créatures que selon le rapport qu'elles y ont, et par leur nature et par leur sainteté» [ivi: Œ I 1167].

[140] Cfr. GRUA 1953: 3O3-3O4. Ma già in MALEBRANCHE 17O2: «Dieu agit apparemment de la maniere la plus digne de lui qui se puisse, je veux dire que son ouvrage est autant parfait qu'il le peut être par rapport aux voies dont il se sert pour le produire» [Œ I 117O].

[141] Dice difatti MALEBRANCHE [1712b: ŒC V 27-28]: «De ce nombre infini de voyes , par lesquelles Dieu a pû executer son dessein, voyons celle qu'il a dû préferer à toutes les autres. C'est sans doute celle qui porte le plus le caractere des attributs divins. C'est donc la plus simple, la plus generale, la plus uniforme». E rispondendo all'obiezione secondo cui Dio avrebbe potuto creare un mondo più perfetto di questo, MALEBRANCHE dice [1712b: ŒC V 29]: «Mais pour faire ce monde plus parfait, il auroit fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voyes, & qu'il eût multiplié les loix de

solo nel caso in cui voglia liberamente creare qualcosa. Perché anche qui si può chiedere: ma cos'è meglio, creare o non creare? e se è meglio creare allora da quanto detto ne consegue che Dio creerà necessariamente[142] .

Dunque, teniamo fermi questi due risultati: per Malebranche vige sempre, anche nel caso di Dio, una necessità morale: Dio non sceglie ma è necessariamente inclinato verso l'ottimo. Inoltre la categoria di necessità morale, per quanto riguarda il problema delle modalità e della libertà di Dio, non permette di per sé una soluzione del tutto nuova rispetto a quella di Spinoza.

---

la communication des mouvemens, par lesquelles nôtre Monde subsiste; & alors il n'y auroit plus eu entre l'action de Dieu & son Ouvrage, cette proportion, qui est necessaire pour determiner un Etre infiniment sage à agir, ou de moins il n'y auroit eu la même proportion». E ancora: «il est donc necessaire afin que la conduite de Dieu porte le caractere des attributs divins, que ses voyes soient simples, uniformes, generales & constantes» [ivi: ŒC V 37].

[142] MALEBRANCHE era ricorso esplicitamente a questa scappatoia. Dopo avere spiegato che il fine fondamentale della creazione è l'incarnazione in Gesù Cristo, dice: «Un monde profane étant indigne de Dieu, la sagesse de Dieu le rendoit, pour ainsi dire impuissant, ou l'empêchoit d'agir. Ainsi supposé que Dieu veuille se procurer un honneur digne de lui, ce qui lui est néanmoins tout-à-fait libre, puis qu'il se suffit pleinement à lui-même, sa sagesse lui manque en un sens, si elle ne s'offre la premiere à lui pour s'unir à son Ouvrage, puis qu'autrement son Ouvrage ne seroit pas digne de lui» [1712b: ŒC V 12; cfr. V 110]. Si noti che Malebranche stesso riconosceva che «il est mieux que le Monde soit de n'être pas» [ivi: ŒC V 111], ma si traeva d'impaccio dicendo che Dio « ne fait pas neanmoins necessairement ce qui est le mieux; parce qu'il peut ne rien faire» [ivi]. E' evidente che anche in questo caso per Dio dovrebbe porsi il problema se sia meglio agire o non agire. Esattamente allo stesso modo ragionerà Leibniz sulla questione nella *Teodicea* [cfr. GP VI 425].

E' proprio nei termini qui discussi che ARNAULD aveva criticato Malebranche: Malebranche ridurrebbe la libertà di Dio «à former librement son dessein; c'est à dire, à vouloir, ou ne vouloir pas créer quelque chose hors de lui. Mais supposé qu'il veuille produire au dehors un ouvrage digne de lui […] il n'est pas indifferent; il doit produire le plus parfait. […] Il n'y a donc de libre, à l'égard de Dieu, que d'avoir voulu créer quelque chose; mais tout le reste a été l'effet d'une fatalité plus que Stoïcienne. […] je ne vois pas qu'il [Dieu] ait pu être indifférent à créer ou à ne pas créer quelque chose hors de lui, s'il n'a pas été indifférent à choisir, entre plusieurs ouvrages & entre plusieurs voies de les produire. Car ce qui a fait, selon l'Auteur, qu'il n'a pas été indifférent dans ce dernier, c'est qu'ayant consulté sa sagesse, il s'est déterminé nécessairement à produire l'ouvrage qu'elle lui a fait voir être le plus parfait […]. Or il y a le même lieu de supposer, qu'avant que de se déterminer à créer le monde ou à ne le pas créer, il a consulté sa sagesse. Il y a donc le même sujet de croire, que sa sagesse lui ayant répondu, qu'il étoit meilleur de le créer, il s'est déterminé nécessairement à le créer» [ARNAULD RS: Œ XXXIX 599-600; i passi sono citati in traduzione inglese in SLEIGH 1990: 45-46].

3.1.4. Nel corso delle sue conversazioni con Stensen, Leibniz mantiene innanzitutto una impostazione molto simile a quella di Malebranche allorché dice:

> Se tutte le serie possibili fossero ugualmente perfette, ne conseguirebbe che sarebbe ugualmente perfetta anche quella nella quale si salvano tutti gli empi e vengono condannati tutti i pii. Rispondi: è impossibile. E perché? Perché è contro la giustizia. Benissimo, vale a dire: perché è contro la perfezione, il che significa che non tutte le serie sono ugualmente perfette. In sé è possibile, ma la sua esecuzione in atto diventa impossibile perché è in conflitto con la perfezione di Dio[143].

Come si è detto, però, Leibniz a fianco della vecchia impostazione, avanza ora l'esigenza che Dio, come del resto l'uomo, agiscano liberamente:

> E' certo ora che quando scegliamo l'ottimo apparente lo vogliamo sulla base di una cognizione, e pur tuttavia lo vogliamo liberamente. Allo stesso modo stanno le cose con Dio: sebbene non si dia mai il caso di perfezioni eguali, pur tuttavia egli agisce liberamente[144].

Non si vede ancora, però, come sia conciliabile tale astratta affermazione della libertà con la teoria di cui sopra, a meno che — come si è accennato — non si mantenga la riduzione del concetto di libertà a quello di spontaneità. E verso questa teoria sembra riprecipitare Leibniz allorché Stensen gli obietta che, secondo l'idea di un Dio che agisce sempre seguendo ciò che è perfettissimo, si introduce un "Dio meccanico" e dunque il contrario di un "Dio libero". Infatti Leibniz risponde:

> Il senso è che Dio agisce in modo altrettanto certo di un orologio, meglio, ancor più di un orologio. Agisce in modo certo, e la ragione è da riferirsi al modo certo con cui Dio opera, cioè quello perfettissimo[145].

---

[143] «Si omnes series possibiles æque essent perfectæ, sequeretur etiam illam esse æque perfectam, qua salvarentur omnes impii et damnarentur omnes pii. Respondes: est impossibilis. Quæso cur? Quia contra justitiam. Optime id est quia contra perfectionem, id est non omnes series æque perfectæ. In se est possibilis, sed actu executio eius fit impossibilis, quia cum Dei perfectione pugnat...» [*Conversatio cum Domino Stenonio* (27 nov. 1677): Gr 269].

[144] «Certum est tunc cum eligimus optimum apparens nos velle propter cognitionem , et tamen libere. Eodem modo et Deus, tametsi ergo casus æqualium perfectionum nunquam eveniret, tamen ageret libere» [*Conversatio cum Domino Stenonio de Libertate*: Gr 269].

[145] «Ait Deum introduci mechanicum. Est odiosa expressio, et metaphorica, loquamur proprie. Sensus est Deum æque certo agere, ac horologium, imo contra potius quam

Tuttavia, quando Leibniz avanza l'esigenza che Dio e l'uomo agiscano liberamente, non si tratta solo di un paravento dietro cui si nasconde una riproposizione delle teorie di Spinoza e Malebranche. Per uscire dalle difficoltà, Leibniz, come nella *Confessio*, ripropone certamente la distinzione tra necessità assoluta e della conseguenza; ma, a differenza della *Confessio*, non si limita ad affermare che, posta l'esistenza della serie più perfetta, Dio è necessitato a sceglierla[146]. Leibniz introduce anche una seconda tesi: questa necessità della conseguenza (e morale) non escluderebbe di per sé la contingenza delle diverse serie di cose. Però il testo che segue non spiega ancora come vada intesa questa contingenza e come si possano combinare queste due tesi, visto che la prima presuppone che non ci sia nessuna alternativa effettiva a ciò che è massimamente perfetto[147]:

> La necessità, assoluta è quando le cose non possono esser comprese ma implicano contraddizione nei termini, come tre più tre è uguale a dieci. La necessità ipotetica è quando le cose si possono comprendere altrimenti per sé, ma è necessario *per accidens* , cioè a causa di altre cose esterne a quella già presupposta, che essa accada così, come era necessario che Giuda fosse peccatore, supponendo che Dio lo abbia previsto [...]. La serie delle cose non è necessaria di una necessità assoluta, essendo infatti possibili anche altre serie, cioè essendo intelligibili, anche se non consegue la loro messa in atto. Si può concepire una serie impossibile di cose, secondo una necessità ipotetica, come una serie tale che accada a tutti i pii di essere dannati e a tutti gli empi di essere salvati. Questa serie [...] è impossibile per necessità ipotetica,[...] in quanto è incompatibile con la presupposta esistenza di Dio, la cui perfezione (da cui proviene la giustizia) è tale da non poter tollerare ciò[148].

---

horologium. Certo agit, ratio referenda est ad certum modum quo Deus operatur, nempe perfectissimum» [ivi: Gr 27O].

[146] Si confrontino i §§ 1.3.5 e 1.3.6.

[147] Qui si trova *in nuce* la teoria della necessità ipotetica, abbozzata anche in altri scritti di questi anni e poi sancita a partire dal *Discorso di Metafisica*. Ce ne occuperemo estesamente nel § 4.1.4 Si veda anche la nota 19.

[148] «*Necessitas absoluta* est, cum res ne intelligi quidem potest, sed in terminis contradictionem implicat, v.g. ter tria esse decem. *Necessitas hypothetica* est cum res quidem *aliter* esse intelligi potest per se, sed per accidens ob alia res extra ipsam jam præsuppositas, *talis* necessario est, v.g. necesse erat Judam esse peccaturum, supponendo quod DEUS id præviderit [...] *Series rerum non est necessaria necessitate absoluta*, sunt enim plures aliæ series possibiles, id est intelligibiles, etsi actu non sequatur earum executio. *Intelligi potest series rerum impossibilis, hypothetica necessitate*, v.g. series Mundi talis, ut in ea eveniat omnes pios damnari, et omnes impios salvari. Ista quidem series intelligi seu concipi potest, sed eius existentia actualis est impossibilis impossibilitate hypothetica, […] quod id sit incompatibile cum præsupposita Dei existentia, cuius perfectio (ex qua justitia sequitur) tale quid pati non potest» [*Conversatio*: Gr 270-71]. Si noti che questo e altri passi testimoniano del tentativo leibniziano di mitigare le posizioni più radicali del calvinismo e del luteranesimo quanto al problema della predestinazione (cfr. in proposito l'inizio del § 4.1.1).

3.1.5. Questo dunque è lo *status quæstionis* al momento del confronto con Stensen. E possiamo dire che comincia qui un travagliato processo di reimpostazione dei problemi e di ridefinizione dei concetti, dato che Leibniz avvertiva l'insufficienza della sua risposta al vicario di Hannover. Prima di passare all'analisi dell'ulteriore evoluzione della riflessione di Leibniz, vale la pena di sottolineare che, allo stato attuale, la distinzione tra necessità assoluta e della conseguenza e la contemporanea affermazione della necessità conseguenziale di qualunque avvenimento futuro, anche di quelli che si presumono liberi, spingono Leibniz — in uno scritto della stessa epoca della *Conversatio* con Stensen — ad affermare che Dio è l'agente assoluto e unico di qualunque avvenimento:

> Parlando con proprietà e accuratamente, non bisogna dire tanto che Dio concorre all'atto [libero] quanto piuttosto che Dio lo produce. Supponiamo infatti che Dio concorra a un atto qualsiasi, ma in modo che non tutto venga prodotto da Dio quanto piuttosto in parte anche dall'uomo; dico che ne seguirebbe che questo concorso dell'uomo non avrebbe bisogno della cooperazione di Dio, il che è assurdo e contro l'ipotesi, poiché questo concorso è anche un atto; ne consegue perciò che Dio produce ogni atto così come ogni creatura nell'universo[149].

3.2. La libertà di Dio e dell'uomo

3.2.1. Sull'ulteriore evoluzione della riflessione filosofica di Leibniz sul problema della libertà, soprattutto per quanto riguarda il problema della libertà umana, dopo Stensen hanno una certa influenza altri teologi cattolici, in particolare Bellarmino e Molina. Inizialmente è soprattutto il problema della libertà divina a occupare la mente di Leibniz, e, sebbene, come sappiamo, vi sia un parallelismo tra le due questioni, è anche vero che ognuna di esse presenta problemi specifici. Rivolgiamo, dunque, la nostra attenzione innanzitutto al problema della libertà di Dio.

---

[149] «Proprie et accurate loquendo non tam dicendum DEUM concurrere actui, quam potius DEUM producere actum. Ponamus enim DEUM concurrere actui cuilibet, sed ita ut non solum producatur a DEO, sed partim etiam ab homine, hinc sequeretur saltem istum concursum hominis non indigere cooperatione Dei, quod est contra hypothesin, nam concursus iste est etiam actus; sequitur ergo tandem omnes actus in solidum a DEO produci, uti Creaturas in universum omnes» [*De Libertate* (nov. 1677?): Gr 275].

Agli inizi degli anni '80 Leibniz studia e annota il *De controversiis christianæ fidei* del cardinale Bellarmino. Dopo aver riproposto la distinzione che già conosciamo tra necessità assoluta e necessità della conseguenza, Leibniz cerca di affrontare in modo più deciso il problema della libertà di Dio:

> La necessità della conseguenza è quando qualcosa consegue necessariamente a qualcos'altro; la necessità assoluta è quando il contrario della cosa implica contraddizione. Dalla essenza divina ovvero dalla somma perfezione consegue certamente e, se si preferisce parlar così, per necessaria conseguenza che Dio debba scegliere l'ottimo; pur tuttavia egli elegge liberamente l'ottimo, in quanto nello stesso non c'è nessuna necessità assoluta, altrimenti il contrario dell'ottimo implicherebbe contraddizione, e solo l'ottimo sarebbe possibile e il resto sarebbe impossibile contrariamente all'ipotesi. […] La radice della libertà in Dio è la possibilità delle cose, ovvero la contingenza, che fa sì che si rinvengano innumerevoli cose che non sono né necessarie né impossibili, tra le quali Dio sceglie quelle che attestano maggiormente la sua gloria. La radice della libertà nell'uomo è l'immagine divina[150].

Qui viene affermato molto più chiaramente che in passato che presupposto della libertà di Dio è la *contingenza* degli oggetti su cui si esercita l'azione divina — cioè il fatto che ci siano *diverse* cose possibili o diverse concatenazioni possibili di eventi che non siano né necessarie, né impossibili (si tratta della *contingenza II*)[151]. Inoltre, dal testo è evidente che la spontaneità dell'agente è una condizione insufficiente a definire il concetto di libertà, ma bisogna introdurre il concetto di *scelta* come ulteriore condizione di quest'ultima. La scelta

---

[150] «Necessitas consequentiæ est, quum quid ex alio necessaria consequentia sequitur; necessitas anbsoluta es cum contrarium rei implicat contradictionem. Ex Dei essentia seu summa perfectione certo et, si ita loqui placet, necessaria consequentia sequitur Deum eligere optimum; tamen libere eligit optimum, quia in ipso optimo nulla est necessitas absoluta, alioqui contrarium eius implicaret contradictionem, et solum optimum esset possibile, cætera vero essent impossibilia, contra hypothesin […]. Radix libertatis in Deo est rerum possibilitas sive contingentia, qua fit ut innumera reperiantur quæ neque sunt necessaria neque impossibilis, ex quibus Deus illa eligit quæ ad gloriam suam testandam maxime faciunt. Radix libertatis in homine est imago divina[…]» [*Extraits de Bellarmin* (1680-82?): Gr 297-98].

[151] Cfr. la nota 7 al cap. I, p. 12 e poi la nota 27 al capitolo II. Si noti che in questo modo la contingenza qui in questione è proprio quella parte della possibilità che esclude solo la necessità:

|_____N_____| |_____C_____| |_____I_____|
|_____P_____|

Si noti che si tratta di uno schema occamista.
Anche se divergo molto dalla sua impostazione, non posso non menzionare, infine, che ADAMS [1977: 261-64] è stato il primo ad aver messo in chiaro, e questo in polemica con RUSSELL, BROAD e CURLEY, che anche tra i possibili devono vigere rapporti di tipo contingente.

poi, come si detto, è per definizione quell'azione che ha come condizione l'esistenza di un'*alternativa* tra diversi oggetti alla portata di chi sceglie[152]. Quindi, nel caso della scelta divina, c'è bisogno non solamente che vi siano *diverse* serie possibili di cose ma che queste rappresentino delle *alternative* per chi sceglie[153]. Ma così il conflitto tra le posizioni non fa che acuirsi, dato che Leibniz ripropone anche la vecchia tesi a fianco di questa nuova esigenza. Difatti, da una parte Leibniz afferma che Dio preferisce ciò che è massimamente perfetto secondo una necessità della conseguenza e, presumibilmente, una necessità morale: il che significa, esistendo *la* serie perfettissima di eventi, Dio la preferisce necessariamente: qui non si pone mai una alternativa tra la serie perfettissima e ciò che ad essa è ontologicamente inferiore in quanto meno determinato. Dall'altra Leibniz sostiene che Dio *sceglie*, e qui la precondizione dell'azione di Dio non è la serie perfettissima ma, come si è detto, l'esistenza di un'*alternativa* tra diverse serie oppure, se si vuole mantenere un compromesso, almeno l'esistenza di un'*alternativa* tra la possibilità di creare e quella di non creare — in tal caso, però, Dio non dovrebbe scegliere di creare per una necessità della conseguenza: da questo punto di vista l'ultima alternativa non si distingue dall'altra, come del resto si è già visto più sopra per le posizioni di Malebranche.

3.2.2. Per quanto riguarda il problema di Dio si può sintetizzare la questione dicendo che in Leibniz si fa sempre più acuto il conflitto tra la posizione che, tra i contemporanei, aveva espresso Malebranche, secondo la quale Dio segue necessariamente un ordine delle perfezioni, e quella, sostenuta in gran parte dalla Scolastica e, nella sua espressione radicale, da Arnauld e da Descartes, che vede in Dio un agente libero.

---

[152] Cfr. p. 35.

[153] Dato che per TOMMASO (vedi nota 26 al capitolo II) Dio può scegliere e sceglie tra diversi possibili, egli aveva fatto un uso molto diverso da quello — visto a proposito di Malebranche — della necessità della conseguenza almeno in riferimento alla libera scelta divina. Riferendosi alla necessità di creare qualcosa, egli dice infatti: «Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod *alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione*: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari» [STh, I q. 19 a. 3]. Il che rimanda alla volontà divina come istanza non ulteriormente necessitata: supposto che voglia non può non volere. Ed è esattamente in questi termini e in polemica con MALEBRANCHE che ARNAULD aveva interpretato la posizione di Tommaso: «Remarquez qu'il [Tommaso] ne dit pas, que c'est la sagesse de Dieu qui détermine sa volonté, en lui proposant à quoi il est plus à propos que sa volonté se porte; mais que c'est la volonté divine qui se détermine elle-même, librement & indifféremment, vers toutes les choses auxquelles elle n'a pas un rapport nécessaire; c'est à dire, vers tout ce qui n'est pas Dieu» [ARNAULD RS: Œ XXXIX 599].

Ora, col sostenere l'esistenza di un'alternativa tra diverse possibilità, si introduce un cambiamento nell'intera problematica della *perfezione*. Finché quest'ultima è ontologicamente equivalente all'essere determinato, così come ritiene Spinoza, è chiaro che c'è spazio solo per la vecchia posizione: si preferisce ciò che è più perfetto *e* più determinato perché è ciò che è più "presente" a chi "sceglie"[154]. Ma se invece si pone l'accento sull'alternativa tra le varie serie di cose, si sta dicendo che esse *sono tutte ugualmente determinate anche se non ugualmente perfette* e che dunque la perfezione non è una proprietà come tale a fianco alle altre. Si noti che tale conseguenza è naturale: una volta che Leibniz ha rotto l'equivalenza spinoziana tra *possibile* ed *esistenza* si rendeva necessario spezzare anche la connessione tra *perfezione* e *determinazione* che sta precisamente alla base di quella[155].

Il punto è messo chiaramente in luce in uno scritto risalente allo stesso periodo degli appunti su Bellarmino, allorché Leibniz definisce il principio della perfezione come un *principio estrinseco* alle determinazioni ontologiche degli enti:

> Poiché infatti vi sono infiniti possibili che non esistono, bisogna interrogarsi circa la ragione del perché esistano questi invece di quelli non a partire dalla definizione, perché altrimenti il non esistere implicherebbe contraddizione, e non vi sarebbero altri possibili, contrariamente all'ipotesi, ma da un principio estrinseco, che cioè questi sono più perfetti di altri[156].

---

[154] Si osservi che è partire da questa idea di una gradazione delle determinazioni (e dunque delle perfezioni dei possibili) che si sviluppa il tentativo leibniziano di definire l'esistenza attraverso un calcolo dei massimi e dei minimi. Nello scritto intitolato *Tentamen Anagogicum*, Leibniz dimostra che in ogni funzione vi sono due valori (che spesso coincidono) che non vengono replicati nella funzione stessa: il massimo e il minimo della stessa. Dunque questi punti (o questo punto) sarebbero quelli maggiormente determinati; Leibniz applicava poi queste idee alla definizione dell'esistenza intesa sempre come ciò che è massimamente determinato e alla scelta di Dio, come scelta del massimamente determinato. [Cfr. *Tentamen Anagogicum* (1690-95?): GP VII 274-75. Si confrontino anche le *Generales inquisitiones* § 73: C 376].

[155] Per SPINOZA vedi il § 2.1.1. Per quanto riguarda le precedenti posizioni di Leibniz circa il rapporto tra il concetto di perfezione e quello di determinazione si veda il seguente passo del *De rerum originatione radicali* (come abbiamo già detto a p. 47 lo scritto dovrebbe essere ben anteriore al 1697): «[…] est enim perfectio nihil aliud quam essentiæ quantitas» [GP VII 303; cfr. VII 261].

[156] «Cum enim infinita sunt possibilia quæ tamen non existunt, ideo cur hæc potius quam illa existant ratio peti debet non ex definitione, alioqui non existere implicaret contradictionem et alia non essent possibilia contra hypothesin, sed ex principio extrinseco quod scilicet ista sunt aliis perfectiora» [*De Libertate* (?): Gr 288]

Col definire il principio di perfezione come un principio estrinseco Leibniz indica abbastanza chiaramente la direzione delle sue riflessioni: se la perfezione non può essere qualcosa che dipende, almeno in senso esclusivo, dalle proprietà come tali del possibile, deve allora dipendere dalle specifiche motivazioni di Dio, dalle motivazioni, cioè, con le quali egli osserva e considera un possibile in rapporto ai suoi propri fini, che sono estrinseci a quello.

E' questo il pensiero centrale delle *Reflexions sur Bellarmin*. Lo scritto inizia con alcune considerazioni sulla libertà umana che sono fondamentalmente quelle già sostenute nel quadro della necessità morale e della conseguenza:

> Sembra si possa dire: è certo e infallibile che la mente si determini al massimo bene apparente […] Né è stato mai fornito esempio contrario, a meno che l'errore preceda il peccato, oppure la mancanza di riflessione […] Nondimeno bisogna dire che sebbene sia certa non è però un'azione necessaria ma libera, in quanto la mente non si determina dall'esterno ma da sé stessa[157].

Il testo continua poi passando repentinamente dalla considerazione delle azioni umane a quella delle scelte divine:

> Dal che è evidente come Dio prevede quali sono i futuri contingenti liberi, in quanto prevede qual è il massimo bene che apparirà alla mente. Perciò, tra le varie possibili creature libere, Dio sceglie quella che si determina in ragione del bene, perché questo era conforme al primo decreto libero di Dio, di scegliere ciò che è perfettissimo[158].

Lasciamo da parte, per ora, le questioni concernenti il libero arbitrio umano per concentrarci sul problema della libertà di Dio: il testo rappresenta un importante cambiamento rispetto a tutta la riflessione precedente. Infatti qui Dio non solamente sceglie l'ottimo ma sceglie liberamente che l'ottimo sia il *criterio di scelta*. Quindi ciò che è perfettissimo lo è solo in quanto ottimale in una gerarchia di valori con la quale Dio ha deciso liberamente di valutare le cose ai fini della scelta. Detto in altri termini: Leibniz ha sempre sostenuto che Dio produce

---

[157] «Videtur dici posse: certum et infallibile est ut Mens se determinet ad maximum bonum apparens […]; neque ullum exemplum contrarium unquam fuisse datum, ubi non error peccatum præcesserit, vel saltem incogitantia […] Interim dicendum etiam est, etsi sit certum, *tamen non esse necessarium sed liberum*, quia Mens non ab externo determinatur, sed a seipso» [*Reflexions sur Bellarmin* (1680-84): Gr 298].

[158] «Unde patet etiam quomodo Deus presciat quæ sint futura contingentia libera, quia prescit quodnam Mentii maxime bonum sit appariturum. Ex variis itaque possibilibus creaturis liberis illam elegit Deus quæ se determinaret per rationes boni, quia hoc conforme fuit primario decreto libero, de perfectissimis eligendis» [ivi: Gr 298-99; cfr. Gr 288, 301, 305, 351].

necessariamente i concetti delle cose con tutte le loro determinazioni[159], ma il criterio di valutazione e poi di scelta qui è arbitrario e, come si è detto, estrinseco a quei concetti.

3.2.3. Ma in cosa consiste allora la perfezione? Come si rapporta alle proprietà di un ente? Si ricorderà che già in gioventù Leibniz si era opposto a una riduzione del concetto di perfezione alla quantità di essenza — cioè alla somma delle determinazioni — affiancandovi i momenti del bene morale e dell'armonia estetica[160]. Purtroppo non ci sono testi risalenti alla prima metà degli anni '80 che siano in grado di spiegarci più chiaramente le idee di Leibniz in proposito. Per comprendere bene il punto, che è di grande importanza per l'evoluzione successiva delle idee del nostro filosofo, bisogna menzionare alcuni passi della *Teodicea*. In essa Leibniz dice che la perfezione comprende tre tipi di beni: il bene metafisico, il bene fisico e il bene morale[161]. Il bene metafisico consiste chiaramente nell'essenza e dunque nelle *proprietà* delle cose, nelle loro determinazioni, tant'è vero che Leibniz fa consistere il male metafisico nelle limitazioni di quelle stesse proprietà essenziali[162]. Il *bene morale* è dunque un'altra cosa rispetto alle proprietà che — come sappiamo — le creature hanno per natura e a prescindere dalla volontà di Dio. Infatti, in uno scritto dalla datazione incerta, Leibniz scrive che

> si può certamente dire che il vero sia ciò che concorda con l'intelletto di Dio e il bene con la sua volontà, intesa come volontà dell'essere originario[163].

---

[159] Cfr. il § 4.2.1 e nota 48 al cap. IV.
[160] Vedi in particolare le note 21-23 al capitolo II.
[161] «Or tout se reduisant à la plus grande perfection, on revient à nostre loy du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Creatures intelligentes, mais encor le bien qui n'est que metaphysique, et qui regarde aussi les creatures destituées de raison» [*Théodicée* § 209: GP VI 242; cfr. § 263].
[162] «On demande d'abord, d'où vient le mal? […] où trouverons nous la source du mal? La reponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature ideale de la creature, autant que cette nature est renfermée dans les verités eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indipendamment de sa volonté. Car il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parceque la creature est limitée essentiellement […]» [*Théodicée* § 20: GP VI 114-15]. Ancora: «Le mal metaphysique consiste dans la simple imperfection» [ivi § 21: GP VI 115]. Per questo motivo Leibniz, allorché eguagliava i concetti di perfezione e di realtà (=essenza), poteva sostenere che: «Bonum metaphysice sumptum, et perfectum, idem» [*Annotazioni alla lettera di Eckhard a Leibniz del maggio 1677*: GP I 228].
[163] «[…] so kan man wohl sagen, das Wahre sey das so mit dem verstande, und das Guthe das so mit dem willen Gottes, als des Urwesens, übereintrifft» [*Bruchstücke, die Scientia generalis betreffend. Bruchstück I*: GP VII 111].

Per quanto riguarda poi il bene fisico, si può affermare che in esso consiste prevalentemente il concetto di *armonia*, visto che un bene come la salute del corpo consiste precisamente in un accordo delle parti fisiche. Perciò Leibniz dice che il male fisico è una conseguenza del male morale, cioè del peccato originale[164]: si tratta secondo lui della perdita dell'armonia psichica e fisica che costituisce una persona. Inoltre ogni bellezza esprime un'armonia.

Ora, se il bene morale e l'armonia hanno un rapporto strutturale con le proprietà di un ente: ad esempio è solo un ente con determinate caratteristiche psicofisiche come l'uomo ad essere anche un soggetto morale e dunque a poter produrre una azione che sia un bene morale, e se una cosa è esteticamente bella e armoniosa solo se ha determinate proprietà; è anche vero che l'armonia e il bene morale non possono però venire ridotti a quelle proprietà.

Possiamo quindi ritornare all'interpretazione del passo delle *Riflessioni su Bellarmino* citato per ultimo nel paragrafo precedente. In primo luogo il fatto che, secondo Leibniz, il bene morale e l'armonia dipendano dalla volontà divina significa che non si rinvengono come proprietà al pari di quella dell'avere un braccio o di essere di un certo colore, ma c'è bisogno di un primo soggetto — Dio — *per* il quale l'armonia e l'agire in ragione del bene siano dei valori e il quale li abbia fatti valere per i suoi fini provvidenziali. In secondo luogo, tra gli esseri finiti che Dio vuole scegliere, ci deve essere un altro soggetto — nel nostro caso l'uomo — che *possa* produrre il bene morale e il quale abbia un *senso* per l'armonia delle cose. Per ripetere le parole delle *Riflessioni*: «Perciò, tra le varie creature libere possibili, Dio sceglie quella che si determina in ragione del bene». Anche la *Teodicea* adombra tale posizione. Leibniz dice infatti:

> Si può prendere il male metafisicamente, fisicamente o moralmente. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nella sofferenza, il male morale nel peccato. E benché il male fisico e il male morale non siano affatto necessari, è sufficiente che in virtù delle verità eterne essi siano possibili[165].

---

[164] Cfr. *Théodicée* § 26: GP VI 118.

[165] «On peut prendre le mal metaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal metaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal morale dans le peché. Or quoyque le mal physique et le mal moral ne soyent point necessaires, il suffit qu'en vertu des verités eternelles ils soyent possibles» [*Théodicée* § 21: GP VI 115].

Dato che il male fisico consiste nella limitazione essenziale degli enti finiti e quindi certamente anche degli enti contingenti, è chiaro che, quando Leibniz distingue qui tra la *il non poter essere altrimenti* del male metafisico e la *possibilità* di quello morale e fisico e dice che «è sufficiente che il male morale e il male fisico siano possibili in virtù delle verità eterne», egli intende proprio affermare che queste due ultime forme di male non appartengono come tali alla *natura* di un ente determinato — come vi appartiene il male metafisico — anche se vi sono collegate nel senso che sono *rese possibili* da questa medesima natura. Qui *possibile* significa dunque: capacità, potenzialità di un ente determinato ad agire e a patire in un determinato modo. Per questo Leibniz, sempre nella *Teodicea* dice:

> C'è destinazione al bene e al male; e, dato che il male è morale o fisico, i teologi di ogni gruppo sono d'accordo che non c'è destinazione al male morale, cioè che nessuno è destinato a peccare[166].

Non si può dire che Leibniz abbia coerentemente seguito questa strada, visto che altrove — come avremo modo di vedere — si esprime in termini molto diversi. Ma si noti che è solo mantenendola che Leibniz poteva riuscire, tra l'altro, a spezzare quella connessione — basata sulla necessità della conseguenza — tra Dio e il mondo che aveva sostenuto sin dalla *Confessio*[49b] e che ora intende superare.

3.2.4. Ritornando alle *Riflessioni su Bellarmino*, Leibniz prosegue affermando:

> che se Dio scegliesse tra alcuni perfetti ciò che è meno perfetto, ciò non implicherebbe contraddizione in Dio, né sarebbe contrario alla sua potenza, ma solo alla sua volontà o al suo primo decreto. Né implicherebbe contraddizione se egli decidesse diversamente[167].

---

[166] «Il y a destination au bien et au mal: et comme le mal est moral ou physique, les Theologiens de tous les partis conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral, c'est à dire que personne n'est destiné à pecher» [ivi § 81: GP VI 146].

[49b] Cfr. il § 1.3.6.

[167] «Ut ex pluribus perfectis Deus eligat minus perfectum, non implicat imperfectionem in Deo, nec potentiæ eius contrarium est, sed voluntati seu primo eius decreto. Nec implicat contradictionem eum aliter statuere» [*Reflexions sur Bellarmin*: 300]. Nel *Versuch einer Theodicæa* Leibniz scrive: «Es bleibt demnach dabey, daß dieselben Gott nicht sonder Ursache also gegeben, inmaßen er nichts gleichsam durch einen weiß nicht was für Einfall, oder wie durchs Loß und ohne Unterschied, als wenn ihm alles gleich gülte sondern mit weisheit erwehlet; doch können solche Regeln der Güte und Ordnung [in der Natur], die ihn so oder so zu thun bewogen haben, in manchen Fällen durch wichtigere Gründe einer höhern Ordnung [der Gnade] überwogen werden» [GP VI 466-67]. Misuriamo tutta la distanza con la impostazione giovanile confrontando queste parole con quelle della lettera a Wedderkopf citate alla nota 25 del capitolo I: «Cum

E' vero che il testo continua immediatamente dopo affermando che da questo primo decreto divino tutte le cose del mondo conseguono secondo una necessità della conseguenza, dunque anche le presunte azioni libere degli esseri umani. Ma dopo poche righe Leibniz ritorna sulla questione della volontà divina:

> Non si può fornire nessuna ragione del perché Dio scelga ciò che è perfettissimo oltre il fatto che lo vuole, ossia che questa è la prima volontà divina: scegliere ciò che è perfettissimo. Il che significa che ciò non segue dalle cose stesse, ma unicamente dal fatto che Dio lo vuole. E che lo voglia liberamente, che oltre la volontà divina non si può fornire nessun'altra ragione che la volontà stessa, non significa che vi sia qualcosa senza ragione, *ma quella ragione è intrinseca alla volontà*. E in questo consiste la vera natura di ciò che è spontaneo, che è esso stesso principio e non le cose esterne[168].

A parte una imprecisione terminologica — quando si identificano, almeno a parole i termini di "libertà" e "spontaneità" —, è chiaro dal testo che, mentre si può indicare *nella volontà* di Dio, intesa qui proprio come facoltà di scegliere liberamente, la ragione di una sua scelta, non si può però trovare a sua volta una ragione *della* volontà divina se questa è veramente libera. Dunque a rigor di termini le eventuali motivazioni o condizioni di una scelta e quest'ultima non sono collegate secondo una *necessitas consequentiæ* se si tratta di una *libera scelta.* In questo senso il decreto di Dio è assolutamente libero e i suoi fini non sono motivati da niente altro se non dalla sua libera volontà. Ma questo non significa che Dio sia assolutamente indifferente agli oggetti della scelta: il fatto che Dio, secondo Leibniz (e la scolastica), sia il Bene[169], ha come corollario che Dio è per natura portato a preferire

---

autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atqve ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari». Ma anche con le seguenti: «Deus ergo ea tantum producit quæ optima esse cogitat . Quæ sola certo quodam loquendi modo impossibilia sunt, quatenus impossibile est ea aliis a Deo non præferri» [*Extraits de Spinoza* (1678-82): Gr 279].

[168] «Deus cur perfectissimum eligat nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia hæc est prima voluntas divina perfectissimum eligere. Id est, non ex rebus ipsis hoc sequitur, sed pure ex eo quod Deus vult. Et libere utique vult, quia extra voluntatem eius nulla ratio reddi potest alia quam voluntas, non igitur datur aliquid sine ratione, sed ratio illa voluntati intrinseca est. Et in hoc consistit vera natura spontanei, ut ipsum si principium, non externum» [*Reflexions sur Bellarmin*: Gr 3O1; corsivo mio]. Anche qui Leibniz si rifaceva evidentemente alla tradizione scotista. Scrive infatti SCOTO: «[…] huius "quare voluntas voluit" nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut huius "quare calor est calefactivus" nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa» [*Ord.* I, d. 8, p. 2, q.u., n° 299: o IV 325].

[169] Vedi la nota 28 al capitolo II.

determinati oggetti ad altri. Ma pur prefendone alcuni, resta nel pieno dominio della volontà divina la scelta e l'attualizzazione di altri possibili.

3.2.5. Dalla (relativa) indifferenza della volontà divina Leibniz ricavava la conclusione che la proposizione *Dio sceglie ciò che è perfettissimo* non sarebbe propriamente dimostrabile. Infatti, dice Leibniz, dimostrare la proposizione significherebbe fornire delle ragioni di questa scelta divina, e fornirle, come abbiamo visto, significherebbe ammettere che non si tratta di una scelta libera. Analogamente si potrebbe ragionare per l'uomo, anche se qui Leibniz limita il discorso a Dio:

> Si può dimostrare a partire dalla natura di Dio questa proposizione, che Dio sceglie ciò che è perfettissimo? Dico che si può dimostrare conoscendo la sua volontà; ma si può dimostrare che ha tale volontà? Nego che essa sia dimostrabile *a priori*, ma è una proposizione prima oppure identica […]. Il principio primo delle esistenze è questa proposizione: *Dio vuole scegliere ciò che è perfettissimo*. Questa proposizione non si può dimostrare; e di tutte le proposizioni di fatto è la prima, ossia l'origine di ogni esistenza contingente. Perciò è esattamente la stessa cosa dire che Dio è libero e dire che questa proposizione è un principio indimostrabile. Infatti se si potesse render ragione di questo primo decreto divino, sarebbe come dire che Dio non lo ha decretato liberamente[170].

Leibniz avverte poi che se si volesse andare dietro l'atto di volontà divino per scoprirvi delle ragioni si cadrebbe in un processo all'infinito, processo che qui Leibniz vede come privilegio della divinità:

> Chiedi se il contrario — cioè che Dio non sceglie ciò che è perfettissimo — implichi contraddizione. Dico che non la implica se non si è già posta la volontà divina. Dio

[170] «Potestne demonstrari hæc propositio ex natura Dei, quod Deus eligit perfectissimum? Dico posse demonstrari cognita eius voluntate; sed potestne demonstrari quod talem habeat voluntatem? Nego esse demonstrabile a priori, sed esse propositionem primam seu identicam. […] Principium primum circa Existentias est propositio hæc: *Deus vult eligere perfectissimum*. Hæc propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiæ contingentis. Idem omnino est dicere Deum esse liberum, et dicere hanc propositionem esse principium indemonstrabile. Nam si ratio reddi posset huius primi divini decreti, eo ipso Deus hoc non libere decrevisset» [*Reflexions sur Bellarmin*: Gr 3O1]. L'interesse di queste parole sta anche nel fatto che qui Leibniz ammette una prima proposizione indimostrabile che si riferisce ad un atto di volontà non fondato.Cfr. anche la nota 48 al capitolo 2.

> infatti vuole voler scegliere ciò che è perfettissimo, e vuole la volontà di volere, e così all'infinito[171].

3.2.6. Questo per quanto riguarda il problema della libertà di Dio; ma cosa ne è della libertà umana? Già a proposito del problema della perfezione si è detto che l'uomo viene valutato da Dio in quanto essere che *può* fare un'azione eticamente buona. Ed è questo aspetto che Leibniz riprende nelle *Riflessioni su Bellarmino*. Infatti immediatamente dopo aggiunge:

> In ogni mente v'è infatti una certa libertà e Dio concorre certamente all'azione della mente ma non al primo atto di questa, altrimenti non sarebbe la mente ad agire ma il solo Dio. La nostra mente ha un'indifferenza rispetto alle ragioni; cioè in questa vita non v'è nessuna ragione che penetri nella mente che sia tanto valida da impedire a quest'ultima di rifuggirne facilmente col considerarla[172].

Si può apprezzare la novità del testo se si ricorda che Leibniz aveva precedentemente fatto di Dio l'attore unico della scena del mondo[173]. Infatti, quando Leibniz parla qui di "primo atto" sul quale Dio non agirebbe, si riferisce proprio all'atto di volizione. Insomma, anche nel caso dell'uomo la volontà, se è libera, deve poter scegliere tra alternative effettive, e, anche se tutte le condizioni oggettive della scelta non possono essere mai perfettamente uguali, cosicché l'essere umano non è mai *assolutamente* libero[174], pur tuttavia c'è bisogno di un margine di autonomia o di indifferenza rispetto a quelle stesse condizioni, il che rappresenta la negazione del concetto di necessità della conseguenza applicato al problema della libertà. La cosa è chiarita abbastanza bene in un altro testo della stessa epoca:

> La volontà è la tensione ad agire di cui siamo coscienti. Dalla volontà e dalla facoltà consegue necessariamente il fatto. Non si dà nessuna volontà se tutti i requisiti per

---

[171] «Sed quæres an contrarium implicet contradictionem, nempe quod Deus eligit non perfectissiumum. Dico non implicare contradictionem, nisi posita jam Dei voluntate. Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum» [ivi: Gr 3O2].

[172] «In omni itaque mente est libertas aliqua, et concurrit Deus ad mentis actionem, non ad primum actum mentis constituendum, alioqui non mens ageret, sed ipse solus. Mens nostra habet indifferentiam respectu rationum; seu nulla est ratio tam valida in hac vita quæ mentem satis penetret, ut non facile ab ea consideranda averti possit […]» [ivi: Gr 3O1].

[173] Si veda la nota 31.

[174] Per tutto questo vedi i §§ 3.4.1 , 5.1.4-5.

> volere e non volere sono uguali. Ma si dà pur tuttavia l'indifferenza, cioè, posti tutti i requisiti dell'azione, si può impedire l'azione stessa, esistendo requisiti contrari[175].

Le ultime parole parrebbero reintrodurre una forma di necessità almeno morale nell'atto della scelta. Ma altrove, anche in testi probabilmente più tardi, Leibniz è più esplicito:

> È ben vero che la nostra libertà e quella di tutte le altre sostanze intelligenti, fino a Dio stesso, è sempre accompagnata da un certo grado di indifferenza o di contingenza, che è già definito, di modo che noi e queste sostanze non siamo mai necessitati perché il contrario di quello che si fa resta sempre possibile o non implica alcuna contraddizione[176].

Si badi che qui Leibniz inizia a mutare decisamente la definizione di contingente nel senso della contingenza scotista, cioè della *contingenza I*: contingente è ciò che è e può non essere ($p \& \Diamond\neg p$), oppure, con una formulazione equivalente ma più aderente alla lettera del testo: ciò che non è e può essere ($\neg p \& \Diamond p$)[177]. Tale evoluzione filosofica è naturale precisamente perché questa definizione della contingenza è l'unica in grado di soddisfare a livello formale quell'esigenza di alternatività che è emersa dall'esame del problema della scelta[178].

Alla luce degli ultimi testi analizzati si può precisare maggiormente quanto detto in precedenza, affermando che la *libera scelta* consiste precisamente nell'*indifferenza relativa* del soggetto rispetto ad almeno due possibilità alternative, indifferenza che si può esprimere dicendo che, anche se l'agente sceglie e fa una cosa, fino al momento

---

[175] «Voluntas est conatus agendi cujus conscii sumus. Ex voluntate et facultate necessario sequitur factum. Nulla datur voluntas, ubi omnia requisita ad volendum vel nolendum æqualia sunt. Datur tamen indifferentia, seu positis omnibus ad agendum requisitis potest tamen impediri actio, existentibus contrariis requisitis» [*De libertate* (?): Gr 287. Cfr. Gr 296, 327; GRUA 1953: 141]. La formulazione ricorda molto una di SUAREZ [1597, § 19.1.14: OO XXV 693].

[176] «[...] il est bien vray tousjours que nostre *liberté* et celle de toutes les autres substances intelligentes jusqu'à Dieu luy même, est accompagnée d'un certain degré d'indifference ou de contingence, qui a esté definie, en sorte que nous et ces substances ne sommes jamais necessités, puisque le contraire de ce qui se fait demeure tousjours possible ou n'implique aucune contradiction» [*Conversation sur la liberté et le destin* (?): Gr 480-81].

[177] Cfr. il § 3.1.1 e i §§ 1.1.1-3. Visto che Leibniz, come si è detto nel § 1.1.3, mantiene sempre la definizione del possibile come ciò che non è necessario che non sia (=ciò che non è impossibile), possiamo rendere lo schema modale che risulta da questa definizione del contingente nei seguenti termini:

|_____V_____| |_____F_____|
|_____N_____| |_____C_____|
|_____P_____| |_____I_____|

[178] Si veda l'inizio del § 3.2.1.

dell'attuazione della sua decisione poteva scegliere diversamente. Questo potere dell'agente è precisamente ciò che si chiama *volontà*.

In un altro testo Leibniz distingue esplicitamente l'indifferenza assoluta, o d'equilibrio, e l'indifferenza relativa:

> L'indifferenza assoluta è quando la volontà si rapporta allo stesso modo a entrambi gli opposti […] Non credo che ci possa mai essere una tale indifferenza […] L'indifferenza rispettiva, cioè limitata, è quando la volontà è inclinata maggiormente verso uno dei due opposti, ma può pur tuttavia agire o non agire, anche se è certo che agirà. E ciò è costitutivo dell'essenza della libertà. Difatti non c'è nessuna inclinazione nella libera mente agente tale che ne consegua necessariamente l'atto[179].

Sul problema, qui adombrato, della certezza dell'azione ritorneremo nel paragrafo 3.4.2 e poi, più ampiamente, nei paragrafi 5.1.3-5.1.6.

3.2.7. Si noti che, riallacciandosi alla tradizione scotista, un altro teologo e filosofo estremamente influente, e che Leibniz conosceva molto bene, aveva impostato la questione precisamente in questi termini: Luis de Molina[180]. Egli infatti poneva molto l'accento sull'indifferenza come precondizione della libertà:

> La libertà si può assumere in due modi. Uno, come si dice dal vocabolo 'liberare', e si oppone a 'servitù', come quando si dice […] "Come eravate servi nel peccato, così siete stati fatti liberi nella giustizia"[...] L'altro modo è quando la si assume come il vocabolo 'libero': che si può utilizzare in due modi. In un primo modo opponendolo

---

[179] «Indifferentia absoluta est, cum voluntas eodem modo se habet ad utrumque oppositorum […] Talem indifferentiam non puto unquam dari […] Indifferentia respectiva seu limitata est, cum voluntas magis quidem inclinatur ad alterutrum, sed potest tamen adhuc agere vel non agere, etsi fortasse certo sit actura. Et hæc est de essentia libertatis. Nulla enim datur in mente libere agente tanta inclinatio ex qua necessario sequatur actus» [*De libertate et Electione divina. Contra indifferentiam* (1686): Gr 385]. Si noti che MALEBRANCHE, seguendo la scolastica (vedi la nota 26 al capitolo II) aveva riconosciuto un'indifferenza relativa nel caso della libertà umana quanto ai beni particolari: «Or ce pouvoir d'aimer ou de ne pas aimer les biens particuliers, la *non-invincibilité* qui se rencontre dans le mouvement, qui porte les esprits à aimer ce qui ne leur paroît point en tout sens renfermer tous les biens; ce pouvoir, cette *non-invincibilité*, c'est ce que j'appelle *liberté*» [1712b: Œ C V 118-18].

[180] Per quanto riguarda le posizioni di SCOTO, deciso assertore di un'indifferenza della volontà, vedi il § 3.1.1. Oltre che nella *Teodicea*, dove Molina è un protagonista di primo piano, Leibniz si occupa del molinismo e della scienza media già in un breve appunto risalente al novembre 1677 [cfr. C 25-27]. Successivamente, forse intorno al 1695, annota piuttosto accuratamente la *Scientia media* di Twisse [cfr. Gr 347-359 e *Teodicea* § 178].

> a coazione, sicché quello che si fa spontaneamente, che si faccia per necessità naturale oppure no, si dice che si fa liberamente […] L'altro modo è quando si oppone a necessità: e qui si dice libero quell'agente il quale, posti tutti i requisiti dell'azione, può agire o non agire, o anche agire in un modo mentre può agire anche in modo contrario[181].

Molina insisteva poi sulla strettissima connessione tra la problematica della libertà e quella della contingenza. Per Molina infatti vi possono essere cose contingenti solo nel caso in cui esse possono darsi anche altrimenti, e questo non è possibile se non si presuppone che alcuni esseri del creato — e Molina qui pensava non solamente agli uomini, ma anche agli animali non razionali — siano capaci di azioni non necessitate:

> La prima radice, ma remota, della contingenza degli effetti […] è la volontà divina…: invece la prossima ed immediata è il libero arbitrio degli angeli, degli uomini, e l'appetito senziente delle bestie, riguardo a quegli atti nei quali le bestie sembrano avere una vestigia di libertà[182].

> Conseguentemente Molina poteva concludere che qualunque evento contingente escludeva anche la necessità che proveniva dalla semplice concatenazione delle cause[183].

---

[181] «Libertas duabus modis sumi potest. Uno, ut dicitur a verbo, libero, opponiturque servituti, quo pacto dicitur […] "Cum servi essetis peccati, liberi facti estis justitiæ". […] Altero modo sumitur, ut dicitur a verbo, liber: quo pacto adhuc dupliciter usurpari solet. In primis enim sumi potest, ut opponitur coactioni, quo pacto quod fit sponte, sive fiat naturali necessitate, sive non, dicitur libere fieri.[…] Alio vero modo accipi potest, ut opponitur necessitati: quo pacto illud agens liberum dictur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit» [MOLINA 16O9: 1O; cfr. SUAREZ 1597: OO XXV 694-95; TOMMASO STh II.I, q. 13, a. 6]. Per il concetto di indifferenza Molina si rifaceva evidentemente a DUNS SCOTO, il quale dice: «[…] sicut Deus potest velle et non velle libere aliud a se, sic potest velle quod non vult, et non velle quod vult, et quælibet talis distinguenda secundum compositionem et divisionem» [ReP, I, d. 43, q. 2: OO XXII 493-94]. «[…] potentia volitiva nostra, de ratione sua non est determinata ad alteram partem contradictionis; nec est determinata respectu alicujus differentiæ temporis; imo se habet æqualiter respectu utriusque parti contradictionis […]; ergo ita etiam in voluntate divina, quæ est majoris libertatis; et majoris ambitus» [RP, q. 3, a. 2, n° 21: OO IV 300].

[182] «radix prima, remota tamen, contingentiæ effectuum […] est voluntas Dei[…]: proxima vero et immediata radix est liberum arbitrium angelicum, et appetitus sentiens bestiarum, quoad eos actus in quibus bestiæ vestigium libertatis habere videntur» [MOLINA 1609: 278]. Anche su questo Molina segue SCOTO: vedi la nota 4.

[183] «[…] complexio aliqua futura dicitur contingens, quia excludit non solum necessitatem quæ ex naturis extremorum proveniat, sed etiam fatalem atque extrinsecam necessitatem, quæ ex dispositione causarum eveniat […]» [MOLINA 1609: 274].

3.3. *Prædicatum inest subjecto*

3.3.1. Fin qui il discorso ha avuto a oggetto un'evoluzione abbastanza lineare. Tuttavia c'è un'altra linea di riflessione leibniziana che interferisce con le considerazioni qui analizzate, prima provocando nuove contraddizioni e poi risultando foriera di nuovi indirizzi. Per comprendere di cosa si tratti è necessario fare un passo indietro.

Sin dai suoi primi lavori filosofici Leibniz aveva manifestato la convinzione che in qualunque predicazione vera il predicato debba essere contenuto nel soggetto, di modo che la proposizione nella quale si attribuisce quello a questo, immediatamente o dopo una dimostrazione, viene a prendere la forma seguente: AB è B[184]. Successivamente il significato della relazione di inerenza tende a diventare sempre più ampio[185]. Esso acquista un significato metafisico, allorché Leibniz prende in considerazione la scelta divina tra diversi possibili. Poiché egli vede questa scelta come frutto di un raffronto tra dati oggettivi (le determinazioni, ossia le proprietà dei possibili) — per quanto essi possano essere poi ordinati e valutati secondo un libero schema divino (ad esempio in proporzione alla loro perfezione) per libere finalità divine —, ecco che Leibniz tende a considerare un'assioma che Dio, essendo onnisciente, possiede anche una scienza tale da poter dire *a priori* quali predicati appartengono a un determinato soggetto. Ma si badi bene che con quest'ultimo non si intende più in senso generico il termine che fa da soggetto di una proposizione, bensì specificamente il concetto di un ente individuale, esistente o possibile. Questa è un'importante differenza: il principio di inerenza asserisce solamente che *in una predicazione vera* il predicato è nel soggetto ma non dice che, dato un qualunque concetto (non contraddittorio) che funge da soggetto e

---

[184] Vedi il § 2.2.2 e in particolare la nota 37 al capitolo II.

[185] Come KAUPPI [196O: 68-7O] ha mostrato, essa, tra la fine degli anni '7O e gli anni '8O, viene a significare, oltre l'inerenza del predicato logico nel soggetto logico, anche la relazione tra due proposizioni, poi, nel caso delle proposizioni ipotetiche, quella tra antecedente e conseguente, infine anche quella che la parte ha con il suo tutto e l'indivisibile con il continuo (come ultimo approdo di questo processo, Kauppi rimanda a GP VII 244). Cfr. anche MARTIN 1967: 37-38.

dato un qualunque concetto (non contraddittorio) che funge da predicato *sia sempre decidibile* se questo sia contenuto in quello; il che non significa che affermi il contrario: il principio di inerenza prescinde semplicemente dalla questione. Insomma la tesi metafisica consiste nell'idea che per ogni individuo esistente o possibile esista un *concetto completo* che racchiude al suo interno *tutti* i predicati veritieri che concernono l'individuo in questione[186]. Convenendo[187] di chiamare qui *proprietà* la qualità che un individuo ha di fatto, e *predicato* la sua espressione in termini concettuali, *individuo* l'ente a cui ci si riferisce predicando, e *soggetto* il termine di cui si predica, compresa l'espressione concettuale, completa o non completa, di un individuo, possiamo allora dire che la teoria del concetto completo consiste nella seguente tesi: ad *ogni* proprietà che l'individuo avrà se esiste o che avrebbe se dovesse esistere, corrisponde un predicato nel suo concetto completo:

> La natura di una sostanza singolare è tale da avere una nozione completa che comprende tutti predicati dello stesso soggetto[188].

In altri termini il concetto completo comprenderebbe tutti i predicati materialmente adeguati, ossia tutti quelli che si predicano veritieramente di un individuo nel corso di tutta la sua esistenza.

3.3.2. Ritornando alla nostra problematica, in prima analisi sembra che tra l'idea del *concetto completo* e una metafisica incentrata sulla categoria di *contingenza* ci sia un conflitto. Per affrontare la questione bisogna analizzare un testo datato al 1685-87, ma che forse precede la stesura del *Discorso*, nel quale Leibniz discute apertamente del dilemma: si tratta del breve saggio *De Libertate Fato Gratia Dei*. Innanzitutto Leibniz sembra ritornare indietro rispetto all'idea avanzata nelle *Riflessioni su Bellarmino*, secondo la quale le ragioni della libera scelta divina rimanderebbero a un processo all'infinito[189]. Dopo aver presentato l'idea dell'inerenza, egli pone poi il seguente problema:

---

[186] Si tenga presente che questa onnicomprensività del regno delle idee nei confronti dei fatti è un tema squisitamente neoplatonico. Dice PLOTINO che ciò che nel mondo sensibile avviene in una sequenza nel tempo e in una distribuzione di parti nello spazio deve essere raccolto nella sua nozione su un piano ideale [Enn. VI.7.2].

[187] In realtà, come ha mostrato PARKINSON [1965: 6-9], Leibniz è molto più impreciso nell'uso di termini come *soggetto, predicato, concetto, proprietà*, etc.

[188] «[…] substantiæ enim singularis natura est ut habeat notionem completam, cui omnia ejusdem subjecti predicata involvantur» [*Specimen inventorum*… (1677-95): GP VII 316; cfr. GP II 53; IV 436, 437; VII 311; C 52O].

[189] Cfr. *De Libertate Fato Gratia Dei* (1685-87): Gr 31O.

> Per la verità qui mi sembra vedere qualche filosofo sottile che incalza in questo modo: Dio, che non conosce nulla senza un'esatta cognizione, sa perfettamente, anche prima di decidere che tale Pietro, che dopo tradirà, debba esistere, quale sia il futuro di Pietro ammesso che esista; oppure, il che è lo stesso, ha nel suo intelletto una nozione o idea perfettissima del Pietro possibile, la quale contiene tutte le verità circa Pietro, [...] il che significa che è essenziale che Pietro rinneghi e che Dio lo preveda. Bisogna rispondere che nella nozione completa del Pietro possibile, che ammetto che Dio osservi, sono contenuti non solamente le cose essenziali o necessarie [...] ma sono contenute anche le esistenziali, per così dire, o le contingenti, perché della natura della sostanza individuale vale che il concetto di essa sia perfetto e completo tale da contenere tutte le circostanze individuali anche contingenti, fino a quelle più infime, altrimenti questa nozione non sarebbe ultima, né si distinguerebbe da altre, poiché quelle che differissero sia pure di poco, costituirebbero individui diversi, come anche la nozione indeterminata quanto alla minima circostanza non sarebbe veramente ultima ma potrebbe essere comune a due individui[190].

Si noti che è tipico di Leibniz il sovrapporre un senso di *completo* come concetto contrapposto ai concetti astratti e dunque non completi, non atti a essere come tali tipici di una sostanza individuale esistente in atto; e l'altro senso, secondo il quale il concetto di un individuo deve comprendere *a priori* tutti i suoi predicati perché sin da ora tutto quello che gli succederà è già determinato[191]. E se si intendono le cose in quest'ultimo senso, per un altro verso si manifestano subito notevoli difficoltà: ha senso parlare di scelta se tutte le azioni di un individuo sono predeterminate? Ma ancor di più: come si fa a parlare di un'azione contingente? Infatti, anche ammesso che le *serie* di eventi possibili siano contingenti nel senso della contingenza II, è ancora tutto da dimostrare che per gli *individui e gli eventi particolari di ogni serie* ci sia spazio per una contingenza nel senso della contingenza I. E senza quest'ultima interpretazione della contingenza sembra difficile parlare di libera scelta. Che Leibniz vedesse anche le difficoltà morali che scaturiscono dalla negazione di una effettiva libertà di scelta da parte dell'uomo e di una predestinazione, non v'è dubbio, perché nello stesso saggio scrive:

---

[190] «Hic vero videre mihi videor subtilem aliquem philosophum sic porro urgentem: Deus qui sine exacta cognitione nil decernit perfectissime novit, etiam antequam decernat, Petrum hunc qui postea abnegavit existere debere, quid de Petro sit futurum si existat; sive, quod idem est, habet in suo intellectu notionem vel ideam Petri possibilis perfectissimam omnes veritates circa Petrum continentem, […] ac proinde essentiale Petro est abnegare Deoque id prænoscere. Respondendum est in hac completa Petri possibilis notione, quam Deum observari concedo, contineri non tantum essentialia seu necessaria, […] sed et contineri existentialia ut ita dicam sive contingentia, quia 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» [ivi: Gr 311].

[191] Su questi problemi torneremo più avanti, nel § 5.2.1.

> O a partire dai decreti divini, o dalle realtà dei futuri contingenti preesistenti dall'eternità, o anche a partire dall'essenza di un qualunque uomo, o di Dio o dell'universo ne consegue (allo stesso modo in cui le proprietà del circolo seguono dalla sua natura) che si pone quello che l'uomo farà. E queste differenze non hanno nessuna importanza pratica, in quanto gli uomini sembrano egualmente costretti a peccare[192].

La risposta che Leibniz elabora è che Dio è giustificato in quanto non è da attribuirsi alla volontà divina se Pietro pecca, dato che ciò è comunque contenuto nel concetto di Pietro a prescindere dalla volontà divina, ma a questa è da attribuirsi solo la scelta dell'esistenza di Pietro — in questo modo veniva abbozzata la giustificazione di Dio resa poi famosa dalla *Teodicea* [193] —:

> Così, con il decreto dell'attualità, Dio concede al Pietro possibile che è peccatore solamente l'esistenza; quindi non ha deciso che Pietro pecchi ma ha solamente ammesso all'esistenza il Pietro possibile, sebbene fosse peccatore. Perché se non fosse (liberamente, s'intende) peccatore, non sarebbe nemmeno Pietro[194].

Come a dire: se Pietro non seguisse sulla scena del mondo il copione che gli è stato prescritto prima di entrarvi, non sarebbe più Pietro, il che completa l'affermazione precedente secondo cui, se si cambiasse minimamente il copione, questo non sarebbe più il copione di quell'individuo ma diventerebbe quello di un altro[195]. Se la soluzione di Leibniz dovesse ridursi solo a questo risulterebbe certamente alquanto astratta l'affermazione, più volte ripetuta dal nostro filosofo, secondo la quale nella nozione di un individuo sono contenuti anche i suoi atti liberi *come* atti liberi.

---

[192] «[…] sive enim ex decretis divinis, sive ex præexistentibus ab æterno contingentiarum futurarum realitatibus, sive etiam ex essentia hominis cujusque aut Dei vel universi (quemadmodum ex natura circuli ejus proprietates sequuntur) sequi ponatur quid homo sit facturus, nihil referri in praxi, et æque constricti videntur mortales ad peccandum» [ivi: Gr 313]. Il che ci rimanda al problema della predestinazione, che affronteremo brevemente nel § 4.1.1.

[193] Cfr. *Théodicée* §§ 30-31, 149-51, 156, 335, 377, 380: GP VI 119-121, 198-200, 202-203, 313-14, 339-40, 341. Cfr. anche la p. 25.

[194] «Itaque Deus actuali decreto revera Petro possibili peccaturo existentiam tantum largitur; adeoque non decernit Petrum peccare, sed tantum Petrum possibilem ad existentiam admittit, licet sit peccaturus. Qui si (libere licet) peccaturus non esset, ne quidem hic Petrus esset » [ivi: Gr 314].

[195] Vedi la nota 67. Per questi termini mi ispiro a WOOLHOUSE 1982: 55.

3.4. L'analisi infinita

3.4.1. In un famoso passo di uno scritto in latino *Sulla libertà e la contingenza* Leibniz racconta di non aver distinto in gioventù tra necessità e certezza e di esser stato tratto da «questo precipizio» solo successivamente sulla base della considerazione dei possibili che non sono mai. Ma poi dice di aver avvertito di nuovo tutta la difficoltà nel distinguere la contingenza dalla necessità a causa della nozione di inerenza di tutti i predicati nel soggetto, e proprio qui di aver ricevuto «nuova e inaspettata luce» dalla considerazione matematica della natura dell'infinito[196]: avrebbe compreso cioè, che, mentre per quanto riguarda le verità necessarie ci sarebbe la possibilità di *dimostrarle*, cioè di ricondurle in un numero finito di passi a proposizioni che mostrano esplicitamente l'inerenza del predicato nel soggetto[197],

> nelle verità contingenti, anche se il predicato è nel soggetto, non si può effettuare una dimostrazione di esso, né la proposizione si può ricondurre a un'equazione o a un'identità, ma la risoluzione procede all'infinito; poiché è solo Dio a vedere non la fine della risoluzione, che non c'è, ma la connessione dei termini, cioè l'involuzione del predicato nel soggetto, in quanto egli vede ogni cosa che è nella serie; cosicché una tale verità è nata in parte dall'intelletto di Dio e in parte dalla sua volontà[198].

La questione è una delle più spinose della filosofia leibniziana. Secondo una interpretazione proposta da alcuni critici[199], sarebbe l'infinità di proprietà ed eventi che entra nella nozione di qualunque sostanza contingente (visto che nel mondo tutto è collegato con tutto e visto che il mondo è infinito[200]) a costituire propriamente questo processo infinito di analisi che caratterizza le verità contingenti. Il punto veramente decisivo consiste naturalmente

---

[196] Cfr. *De Libertate, Contingentia, serie causarum, Providentia* (1689): FC 178-179
[197] Vedi a tal proposito quanto detto nel § 2.2.2.
[198] «Sed in veritatibus contingentis, etsi prædicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad æquationem seu identitatem revocari potest propositio, seu resolutio procedit in infinitum; Deo solo vidente non quidem finem resolutionis, qui nullus est, sed tamen connexionem terminorum, seu involutionem prædicati in subjecto, quia ipse videt quicquid seriei inest; imo ipsa hæc veritas ex ipsius partim intellectu, partim voluntate, nata est» [ivi: FC 181].
[199] A es. MUGNAI [1990: 153-54]. C'è anche chi ha sostenuto, come RESCHER [1967: 44-46] che sarebbe l'infinità dei mondi possibili tra i quali Dio sceglie a produrre quest'infinità d'analisi tipica del contingente. Questa posizione non cambia molto rispetto a quanto si dirà più avanti.
[200] Cfr. *Teodicea* §§ 9, 195: GP VI 107-108, 232.

nella determinazione del carattere specifico di questa infinità. Leibniz stesso riconosce infatti la vanità di paragoni generici con le matematiche allorché scrive:

> Nelle serie infinite di tipo matematico si possono effettuare dimostrazioni anche senza aver percorsa tutta la serie. Ma questo non si può fare nelle serie di contingenti, circa le verità contingenti, e quindi il solo a poterlo è Dio[201].

Ritorniamo alla questione dell'atto libero, dove è sicuramente più evidente il problema che si presenta per le verità contingenti più in generale. Si è detto che la volontà, se è libera, deve poter avere la facoltà di scegliere tra due o più opzioni. Ora, a mano a mano che si precisano oggettivamente determinate condizioni dell'azione (e quindi della scelta) ci si avvicina sempre più a una forma di certezza oggettiva per quanto riguarda la scelta e l'azione stessa: diventa, cioè, sempre più certo che l'agente decida questa cosa e non quest'altra. Ma la scelta e l'azione restano sempre *un limite* nella catena delle condizioni nel senso che fino al momento della scelta e quindi dell'azione, resta sempre nel pieno potere dell'agente la possibilità di decidersi diversamente: in questo consisteva, per l'appunto, il concetto di indifferenza relativa[202]. Insomma, sono solo la decisione e l'azione a colmare lo scarto[203]: ecco come si può parlare di analisi infinita nel caso di una scelta e di un atto liberi[204].

La cosa ha un interessante risvolto etico e giuridico: infatti, a meno che vi sia un non luogo a procedere, anche se pesano circostanze oggettive molto importanti — che spesso valgono come attenuanti —, si presume sempre che l'autore di un crimine sia colpevole; e non ha nessuna rilevanza giuridica o etica l'osservazione popolare secondo la quale chiunque, al posto del criminale e nelle stesse condizioni, avrebbe agito allo stesso modo (basta pensare a crimini di guerra).

---

[201] «In seriebus infinitis Mathematicis fieri possunt demonstrationes etiam serie non percursa. Sed hoc in serie contingentium, circa veritates contingentes, fieri non potest, adeoque solius est Dei» [*De propositionibus existentialibus* (1687-9O): C 272-73]. Vedi anche ISHIGURO 1979: 68 e KAUPPI 196O: 98 e 118.

[202] Si veda il § 3.2.6.

[203] Si vedano le note 55 e 58-62. Di queste idee ne ho discusso con il prof. MUGNAI di cui sono debitore per alcune idee. È chiaro che resto comunque il solo responsabile della loro formulazione.

[204] Se la serie di condizioni di una scelta e di un atto liberi è infinita, possiamo precisare il paragone leibnizano con la matematica avvalendoci del concetto di continuo in senso dedekindiano: se l'atto (o la scelta)libero inizia una nuova catena di condizioni, cioè un nuovo segmento (temporale) di cose, per definizione tutta la serie di cose che precede quell'atto non ha mai un termine ultimo, per quanto ci si possa approcciare a quell'atto.

Leibniz utilizza molto spesso proprio la metafora del limite per indicare la specificità delle verità contingenti[205], e dunque l'interpretazione sembra suffragata dai testi.

3.4.2. Abbiamo già detto, nel paragrafo 3.2.6, che tra un avvenimento contingente e le sue condizioni in un dato momento che lo precede non c'è nessun rapporto di tipo necessario tale che, se si producessero in quel momento quelle condizioni, l'avvenimento ne conseguirebbe necessariamente. Quindi tali condizioni inclinano solamente ma non necessitano nemmeno secondo una necessaria conseguenza:

> Rimane pur tuttavia vero che la scelta, anche in presenza delle condizioni presenti, non diventa veramente necessaria, e *non consegue dalle cause precedenti per necessaria conseguenza*: e questo a partire dal fondamento che niente si fa senza ragione prevalente per la quale si possa spiegare perché questo piuttosto che l'opposto. La ragione però è inclinante, non necessitante[206].

In questo senso l'avvenimento contingente è il limite di una serie di condizioni che lo precedono e di esso non si può dare dimostrazione: è un dato, un fatto allorché si produce, ma non è già determinato sulla base delle sue condizioni o ragioni.

3.4.3. Secondo l'analisi precedente bisogna introdurre una distinzione tra le ragioni che necessitano — secondo una *necessitas consequentiæ* — un determinato avvenimento non contingente o non libero e quelle ragioni

---

[205] «Petri notio est completa, adeoque infinita involvit, ideo numquam perveniri potest ad perfectam demonstrationem, attamen semper magis magisque acceditur, ut differentia sit minor quavis data» [*Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686) § 74: C 376-77; cfr. § 136: C 389]. «[…]il y a la même proportion entre la necessité et l'inclination qu'il y en a dans l'Analyse des Mathematiciens entre l'equation exacte et les limites qui donnent une approximation» [*Conversation sur la liberté* (?): Gr 479]. Per questo Leibniz, nel passo citato alla nota 81, dice che *non c'è fine* alla risoluzione delle verità contingenti.

[206] «[…]so bleibt dennoch wahr, dass die wahl auch bey gegenwaertigen umbstaenden dennoch nicht eigentlich nothwendig wird, und aus den causis antegressis per necessariam consequentiam nicht folget: und zwar aus diesem fundamento quod nihil quidem fit sine ratione prævalente, quæ reddi potest cur hoc potius quam oppositum fiat. Ratio tamen ipsa est inclinans, non necessitans» [*Elements de réponse à Jablonski* (gennaio-marzo 1698?): Gr 421; corsivo mio]. Cfr. anche le *Notes sur J.-G. Wachter* (dopo il 17O4): «Libera non ex necessitate naturæ, sed inclinatione sequuntur» [Gr 669 e 676].

o condizioni che, pur influendo sulla volontà del soggetto agente, non la determinano mai completamente. Anche nello scritto *De contingentia* si dice:

> Comune ad ogni verità è secondo me che si possa sempre render ragione di proposizioni non identiche, nelle necessarie con ragioni necessarie, nelle contingenti con ragioni inclinanti[207].

La questione decisiva, però, consiste nel chiarire come si accordi questa idea delle ragioni inclinanti con quella del concetto completo. Il concetto completo dovrà naturalmente contenere tutti quei predicati che esprimono delle proprietà del relativo individuo e gli avvenimenti che esso vive. Tuttavia, mentre alcuni predicati sono connessi ad altri per una necessità della conseguenza, altri ancora — quelli contingenti — hanno solo una connessione di tipo contingente (sempre nel senso scotista) con tutti gli altri predicati contenuti nella nozione completa. In queste ultime connessioni consistono le ragioni inclinanti, proprio nel senso di ragioni che hanno contribuito al dato fattuale dell'esistenza di un certo avvenimento contingente una volta che questo si è prodotto, ma che non dovevano necessariamente provocarlo:

> E' vera una proposizione il cui predicato è contenuto nel soggetto […] E c'è una necessaria connessione nelle proposizioni circa le verità eterne, quelle che conseguono dalle sole idee o definizioni delle idee universali. Ché se la proposizione è contingente non c'è una connessione necessaria, ma essa varia con il tempo e dipende da un decreto divino e dalla libera volontà; nel qual caso si può sempre render ragione, a partire dalla natura della cosa, o anche dalla nozione dei termini (cioè da parte di chi sa tutto), del perché ciò che si è fatto è stato fatto e non piuttosto omesso. Ma quella ragione inclina solamente e non impone una necessità[208].

Perciò, almeno una volta, Leibniz distingue chiaramente i termini *implicare* (nel senso dell'implicazione logica) e *racchiudere* (nel senso delle ragioni inclinanti e contingenti):

---

[207] «Commune omni veritati mea sententia est ut semper propositionis non identicæ reddi potest ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans» [*De contingentia* (1686?): Gr 3O3].

[208] «Vera autem propositio est cujus prædicatum continetur in subjecto[…] Et quidem necessaria connexio est in propositionibus æternæ veritatis, quæ ex solis ideis sive definitionibus idearum universalium consequuntur. Quodsi propositio sit contingens, non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex supposito divino decreto, et libera voluntate pendet; eoque casu ratio quidem reddi potest semper ex natura rei, seu notione terminorum (saltem ab eo qui omnia novit) cur id quod factum est potius factum quàm non factum sit. Sed illa ratio inclinat tantùm necessitatem autem non imponit» [*Principium scientiæ humanæ* (?): C 4O1-4O2; cfr. C 4O5].

> L'illazione è duplice, risolvibile se la catena di definizioni è finita, e dell'inferenza si dice che *implica*, oppure l'illazione è irrisolvibile quando la serie di sostituzioni è infinita e allora dell'inferenza si dice che *racchiude* [209].

3.4.4. Leibniz non ha mai apportato ulteriori chiarimenti a tali distinzioni. La sua teoria è rimasta allo stato di abbozzo. Seguendo la tradizione filosofica precedente, è possibile, però, avanzare almeno due interpretazioni che si adattano abbastanza bene all'indirizzo qui analizzato. Si tratta per altro di interpretazioni che Leibniz conosceva molto bene e sulle quali deve avere lungamente meditato nell'affrontare tali problemi. Una è quella classica *tomistica*. Per quanto riguarda il problema dei futuri contingenti, Tommaso, riallacciandosi a Boezio, aveva distinto il piano della successione temporale, rispetto al quale un avvenimento *contingente* futuro *non è ancora determinato*, e il piano dell'eternità divina, rispetto al quale l'avvenimento è sempre presente e atemporalmente determinato[210]. Il che significa che per Tommaso la verità eterna di un avvenimento contingente non dice nulla quanto alla concatenazione temporale di cause e di effetti e soprattutto non implica alcuna forma di necessità in questa stessa concatenazione.

Tale interpretazione, pur essendo del tutto legittima, non soddisfa però tutte le esigenze emerse nel corso della disanima delle posizioni di Leibniz: in sostanza essa non ci dice nulla sulle condizioni di un atto libero limitandosi a un chiarimento di carattere generale sulla natura delle proposizioni contingenti[211].

Una maggiore luce sul problema qui in esame può provenire dalla considerazione dell'altra possibile interpretazione, quella *scotista*. Duns Scoto riteneva che per i futuri contingenti non ci fosse verità determinata. Il

---

[209] «Illatio est duplex, explicabilis cum substitutionis series est finita, et inferens dicetur implicare, vel illatio est inexplicabilis cum series substitutionis est infinita et inferens dicetur involvere» [*Illatio, veritas, Probatio duplex: vel contingens vel necessaria* (?): VE n° 1O3, II 4O2].

[210] TOMMASO dice che «contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in se ipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens: neque ut ad utrumlibet contingens sed ut determinatum ad unum. […] Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut continges nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. […] Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. […] Quia sua cognitio mensuratur æternitate […]; æternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus […]. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia» [STh I, q. 14, a. 13; cfr. DV q. 2, a. 12].

[211] Anche KNUUTTILA [1993: 134] ritiene che «Aquina's treatment of this question remains unsatisfactory».

che significa che Duns Scoto contesta non solamente — come Tommaso — la *determinatezza* di ciò che è futuro contingente *quanto alle sue cause* ma la determinatezza del futuro contingente *come tale*, essendo cioè impossibile che esso, in quanto futuro, possa coesistere con l'eternità di Dio prima di diventare presente nel tempo, visto che, per esserci una relazione di coesistenza tra eternità e tempo, c'è bisogno che entrambi i termini esistano, il che, per quanto riguarda le cose temporali, non è il caso se non per quelle presenti[212]. Quindi Duns Scoto esclude decisamente che sia la presenza dei futuri contingenti a Dio la ragione della loro conoscibilità per la divinità. Quindi, prendendo, ad es., una proposizione che afferma che l'individuo A farà una certa cosa X, Duns Scoto ritiene che essa possa acquisire un valore di verità determinato solo *ex eventu*: sarà proprio la realtà dell'evento X o non-X a fornire le condizioni per poter decidere circa la verità della proposizione, restando possibile fino all'ultimo momento che possa accadere l'una o l'altra cosa[213]. Scoto si faceva propugnatore, come già Aristotele, dell'idea di una necessità temporale e sosteneva coerentemente che questa forma di necessità, in cui consiste la determinatezza ontologica, riguardasse solo eventi già realizzati (*quod fuit, non potest non fuisse*) e non si applicasse a eventi

---

[212] Dice Scoto, polemizzando evidentemente con Tommaso: «Si totum tempus esset simul, æternitas complecteretur illud, — et ita concedo quod æternitas quantum est ex se, habet infinitatem sufficientem ad complectendum totum tempus si totum simul esset; sed quantacumque immensitas ponatur a parte unius extremi propter quam ipsum posset coexistere cum quantocumque in altero extremo, cum coexsistentia dicat relationem inter due extrema (et ideo requirat ambo), propter immensitatem unius extremi non potest concludi coexsistentia ad alterum nisi tantum ad illud quod existit de alio extremo. Et ideo omnia ista argumenta procedunt ex insufficienti, videlicet ex immensitate æternitatis, — ex qua non sequitur coexsistentia quæ dicit relationem ad alterum, nisi haberetur aliquid in altero extremo quod posset esse terminus coexsistentiæ cum isto fundamento; et tale non potest esse non-ens, quale est omne tempus præter presens» [*Ord*. I, d. 39, q. 1-5: O VI 442-43].

[213] A proposito della determinatezza DUNS SCOTO affermava: «In presentibus quidem et præteritis est veritas determinata, ita quod alterum extremum est positum […]. Talis autem non est determinatio ex parte futuri, quia licet alicui intellectui sit una pars vera determinate […], non tamen ita quin in potestate causæ est pro illo istanti ponere oppositum» [*Ord.* I, d. 39 q. 1-5: O VI 432; cfr. O VI 401 e O XVII 481 e 493].Di conseguenza, per quanto riguarda il rapporto tra eternità e tempo, SCOTO, contestando TOMMASO, affermava: «Auctoritates omnes sanctorum, quæ videntur significare omnia esse præsentia æternitati, intelligendæ sunt de præsentia in ratione cognoscibilis; et non tantum "cognoscibilis" quasi cognitione abstractiva […], sed de cognitione vera intuitiva, quia non aliter cognoscit Deus facta quam fienda, et ita perfecte sunt præsentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta» [ivi: O VI 443]. Cfr. CRAIG 1988: 140.

futuri[214]. Insomma la concezione la Scoto presupponeva un'asimmetria tra il passato e il futuro per quanto riguarda gli eventi contingenti.

La teoria scotista, anche se getta non poca luce sul problema in esame, non risolve completamente le difficoltà incontrate. Ai fini di una maggiore chiarezza bisogna menzionare brevemente le posizioni di chi, tra i contemporanei di Leibniz, aveva ripreso e sviluppato questa linea di riflessione: di Molina. Molina era convinto che i futuri contingenti erano tali proprio in quanto restava sempre possibile il loro opposto — si tratta, come per Scoto, della contingenza I — e che quindi era solo l'attualizzazione nel presente temporale ad escludere definitivamente la possibilità che un evento non accadesse[215]. Ora, per risolvere il problema della conciliazione tra questa teoria dei futuri contingenti e la preveggenza divina, distingueva tra tre scienze di Dio: quella meramente *naturale* che tratta dei possibili come tali; quella meramente *libera*, che tratta di tutte le proposizioni materialmente adeguate, che cioè si riferiscono eternamente a eventi del mondo che egli ha scelto liberamente di creare; e quella *intermedia*, in cui consiste la conoscenza di tutte le proposizioni condizionali congiuntive vere, cioè, per quanto riguarda la libertà degli esseri finiti, tutte le proposizioni condizionali che ci dicono cosa sceglierebbe liberamente un determinato individuo se fosse in una determinata condizione, pur restando possibile il contrario di quella scelta[216]. Ora in che modo Dio conosce come agirebbe un agente libero in determinate condizioni? Molina ritiene,

---

[214] Cfr. ARISTOTELE De Int. 19a 23-24. Cfr. in proposito CRAIG 1991: 15, KNUUTTILA 1980: 170-71.

[215] Dice Molina: «Ecce Deus, duo illa futura contingentia quæ ab humano arbitrio pendebant, agnovit, et revelavit Davidi; quæ tamen numquam in rerum natura existerunt aut existent, ac proinde neque in æternitate» [MOLINA 16O9: 290]; e: «[…] existimandum non sit, durationem infinitam æternitatis, quæ totum tempus complectitur, ad eum sensum esse totam simul, quasi attrahat, faciatque ut in ipsa res futuræ existant extra suas causas antequam in tempore efficiantur» [ivi: 293]. Quindi Molina concludeva che: «[…] sicut non est necessarium, sed omnino contingens, Petrum in futurum peccare, quia reipsa potest non peccare, ita neque ad hanc usque diem est ulla ratione necessarium quos Deus præsciat illum peccaturum, sed omnino contingens et liberum, ita quod ut Petrus reipsa potest non peccare, si Deus potest modo atque in futurum efficere ut ipse numquam præsciverit Petrum peccaturum. Unde […] necessitatem illarum propositionum in sensu composito fundari solum in necessitate mutuæ consequentiæ inter has duas propositiones: aliquid præscitum est a Deo eventurum, ergo, ita eveniet, et e contrario; non vero quasi usque ad hanc diem sit ulla necessitas, etiam immutabilitas, in altero extremorum, nempe in præscientia divina, quia sine ulla mutatione in scientia, si Petrus non peccaverit, efficiet Deus se non aliud præscivisse quam Deus non peccaturum» [ivi: 305].

[216] Cfr. MOLINA 16O9: 317, 324, 344 e 422. Cfr. anche TOMMASO STh I q. 14,a. 9. Per la questione vedi CRAIG 1991: 237-39 e CRAIG 1988: capitolo VII; ADAMS 1977.

al pari di Scoto, che Dio non possa conoscere l'evento futuro a partire dalla determinatezza dell'oggetto, dato che esso è indeterminato, ma solo dalla perfezione della sua scienza che gli permette di conoscere anche ciò che per natura è indeterminato[217]. La cosa può essere forse chiarita con un esempio: maggiore è l'esperienza di vita, più si è in grado di prevedere come si comporteranno determinate persone in determinate circostanze, e questo tanto più quando si conosce bene e direttamente la persona di cui si vuole indovinare la decisione[218]. Ora Dio, che, secondo Molina, conosce tutte le condizioni ipotetiche di un'azione grazie alla sua onniscienza, è quindi in grado di dire cosa sceglierebbe un certo agente in determinate circostanze — si tratta cioè di una conoscenza *certa* —anche se resta sempre del tutto possibile che questo agente scelga qualcos'altro — e qui si tratta di un futuro *contingente* e *indeterminato*. Riprendendo un termine che Leibniz usa in altro contesto, si può dire che, nel caso della conoscenza dei futuri contingenti, Dio abbia solo una *certezza morale* degli stessi[219]: Dio, la cui scienza è infinita, *di fatto* non si sbaglia mai, ma non si può stabilire alcuna necessità della conseguenza tra la sua previsione di un evento contingente e l'attualizzazione dello stesso e nemmeno tra il subentrare di quell'evento e le sue condizioni.

3.4.5. Sulla base di quanto detto, sarebbe forse possibile interpretare la teoria del concetto completo in modo da risolvere tutte le difficoltà incontrate. Potremmo infatti ragionevolmente sostenere che il concetto completo non sia completo nel senso che contiene i predicati X e Y che si riferiscono a proprietà che un individuo avrà in un determinato momento t' tali da avere un rapporto basato sulla necessità della conseguenza con altri predicati U e V che si riferiscono a proprietà che l'individuo avrà in un momento successivo t": cioè il concetto completo *non verrebbe a determinare* l'evoluzione dell'individuo corrispondente. Esso sarebbe invece completo nel senso di Molina: conterrebbe tutte le verità necessarie intorno a un determinato individuo e tutte le verità certe

---

[217] «[…] non ex eo quod Deus præsciret effectus ita eventuros esse, ideo evenirent; sed e contrario, quia illa pro libertate arbitrii ita sunt eventuri, Deus id præsciret. […] Qua ratione dicebamus certitudinem divinæ præscientiæ circa eiusmodi eventus non proficisci ex certitudine objecti, quod secundum se est incertum, potestque re ipsa contrario modo evenire, sed ex altitudine, omnique ex parte illimitata perfectione divini intellectus, qua, ut altissimo modo eos comprehendit in sa essentia, ita certissime, quod secundum se est incertum præcognoscit» [MOLINA 1609: 422-23]. Mi sembra che qui con il termine «certo» Molina intenda ciò che noi chiamiamo *determinato*. Anche MOLINA, come Scoto, difende quindi l'idea che sia solo il passato a non poter essere altrimenti [cfr. CRAIG 1988: 195-96].

[218] Per questo paragone mi sono ispirato alla straordinaria esposizione del problema che ne fa MENDELSSOHN nel suo *Ueber die Wahrscheinlichkeit* [cfr. Jub I: 514-15].

[219] Cfr. C 515 e 388.

ma contingenti, cioè quelle prive di una connessione necessaria (ossia quelle che non sono collegate per una necessità della conseguenza) con altre verità che sono contenute nella nozione completa di un individuo.

Perciò un avvenimento contingente resta tale anche per Dio e di esso non c'è mai dimostrazione[220]. Ecco, in conclusione, in che senso si potrebbe interpretare la distinzione di cui sopra[221] tra ragioni necessitanti e ragioni inclinanti.

Si noti, inoltre, che in questo modo si potrebbe rendere ragione anche dell'affermazione reiterata di Leibniz che il concetto completo dovrebbe comprendere anche gli atti liberi *come atti liberi*[222].

Leibniz, però, non dimostra di aver chiaramente perseguito questa interpretazione. Diciamo che essa rappresenta un possibile e coerente punto di approdo della sua teoria, un punto al quale Leibniz non è mai giunto in quanto qualcosa è intervenuto nel corso delle sue riflessioni facendolo abbandonare questo indirizzo speculativo. Per comprendere cosa sia questo fattore basti osservare che le idee difese da Duns Scoto e da Molina sono esattamente agli antipodi rispetto a una convinzione fondamentale di Leibniz: quella della *predestinazione* delle anime alla salvezza o alla dannazione. È molto probabile che sia proprio la coscienza dell'inconciliabilità tra queste due posizioni come anche la percezione della estrema conseguenza della posizione scotistica ad aver spinto Leibniz ad abbandonare il cammino qui seguito e a operare un deciso cambiamento di rotta seguendo le orme di un suo grande predecessore: Guglielmo di Ockham. È quanto considereremo nel prossimo capitolo.

---

[220] Vedi il passo citato alla nota 81. Cfr. C 18 e 388-89; FC 184; GP VII 200 e 309.

[221]

[222] Vedi i passi citati alla nota 77 di questo capitolo.

4. I MONDI POSSIBILI E LE CONTROPARTI

4.1. Il *Discorso di Metafisica*

4.1.1. La complessa evoluzione che abbiamo analizzato nell'ultimo capitolo rappresenta lo sfondo sul quale, nel 1686, è stato redatto il *Discorso di Metafisica*.

Non è facile ricostruire le motivazioni che stanno dietro alla redazione di questo scritto. Il fatto è che Leibniz sembra indirizzarsi ora verso una metafisica deterministica, la quale ha a sua volta importanti conseguenze tanto sulla problematica della libertà divina quanto su quella della libertà umana. Provvisoriamente e in linea generale diciamo che il *determinismo* consiste nell'affermazione che il passato determina un unico futuro[223], rimandando a un secondo momento la valutazione, su basi testuali, dei caratteri specifici del determinismo di Leibniz.

Non è sempre chiaro se Leibniz abbracci *in toto* una simile concezione. Già abbiamo avuto modo di notare, infatti, che egli, anche in scritti posteriori al 1686, esprime concezioni che mal si conciliano con una visione deterministica[224]. E anche nel *Discorso*, come vedremo, spesso traspaiono altre posizioni[225]. Il problema fondamentale, che del resto è già emerso a più riprese analizzando gli scritti che datano dal 1680 al 1686, era quello della *predestinazione*. Seguendo generalmente l'indirizzo più moderato degli evangelici guidato da Melantone[226], Leibniz aveva sostenuto almeno sin dalla fine degli anni '70 che Dio ha predestinato dall'eternità un

---

[223] Si confronti la definizione di VAN INWAGEN: «Determinism is quite simply the thesis that the past determines a unique future» [1983: 2].
[224] Vedi soprattutto i §§ 3.4.2-5.
[225] Vedi inizio del § 4.1.2.
[226] GRUA [1953: 456-58] mostra che, mentre Lutero e Calvino seguivano l'opinione dell'ultimo Agostino secondo la quale Dio ha deciso con un decreto primitivo l'elezione o la riprovazione per manifestare la sua Gloria, MELANTONE tra gli altri seguiva l'opinione del giovane Agostino, secondo la quale Dio predestina alla salvezza quelli che prevede credere al Cristo e condanna i refrattari. Si noti inoltre che, su un piano più filosofico, mentre LUTERO era un deciso avversario di ogni teoria che attenuasse la necessaria concatenazione degli eventi voluta da Dio — per cui egli aveva contestata

certo numero di eletti alla salvezza, ma che tale scelta, pur essendo libera, non è arbitraria, basandosi essa sulla valutazione delle azioni e del comportamento morale degli esseri umani[227].

È fondamentale, a questo punto, menzionare brevemente le posizioni di Ockham sul problema della predestinazione: questi aveva infatti definito le proprie posizioni — le quali rappresentano proprio una delle fonti della Riforma — in polemica con Duns Scoto. Guglielmo di Ockham, nel *Tractatus de Prædestinatione*, dopo aver riportato la posizione scotistica che abbiamo sintetizzato alla fine del capitolo III, che cioè per ogni futuro contingente non c'è verità determinata per nessuna delle due alternative possibili che lo concernono, afferma che *secondo la fede* è invece indiscutibile che Dio abbia una cognizione certa e infallibile della verità di uno dei due corni dell'alternativa concernente un futuro contingente e che quindi i futuri contingenti siano determinati quanto al loro valore di verità[228]. Si noti che Ockham non nega che le verità sui futuri contingenti restino contingenti. Il punto è che egli, con uno stile che gli è peculiare, non sembra spiegare come si combini quella convinzione dettata dalla fede con questa dettata dalla metafisica o dalla logica[229].

---

ogni validità della distinzione tra necessità ipotetica e assoluta dicendone come di «ludibrijs verborum [1525: S III 192], e, rifacendosi a Wiclyf e a Valla [1525: S III 211], aveva affermato: «omnia quæ facimus, omnia quæ fiunt, (et) si nobis videntur mutabiliter (et) contingenter fieri, reuera tamen, fiunt necessario (et) immutabiliter, si Dei voluntatem spectes» [1525: S III 191]—; MELANTONE ne aveva invece rivendicata la validità proprio per lasciare spazio alla libertà umana [LTh: OSO XXI 15, 273-74, 372, 649-50].

[227] Dice a tale proposito la *Teodicea*: «Calvin même, et quelques autres des plus grand defenseurs du Decret absolu, ont fort bien declaré que Dieu a eu de grandes et des justes raisons de son election et de la dispensation de ses graces, quoyque ces raisons nous soyent inconnues en detail» [*Théodicée* § 79: GP VI 143]. E, riferendosi sempre alla predestinazione degli eletti, Leibniz dice ancora: «Il est vray qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la consideration de l'objet, c'est à dire du naturel de l'homme, y entre […]» [ivi, § 104: GP VI 160; cfr. §§ 82 e 84].

[228] Per quanto riguarda l'esposizione e la critiche delle teorie di Scoto cfr. OCKHAM TP: OPh II 514, 516-18 e 521. Ockham enuncia poi così la questione, alla quale da naturalmente una risposta affermativa in diretta polemica con le posizioni di Scoto (cfr. § 4.4.4): «Utrum Deus respectu omnium futurorum contingentium habeat notitiam determinatam, certam, infallibilem, immutabilem et necessariam respectu unius partis contradictionis» [OPh II 520]. Cfr. CRAIG 1988: 148-49.

[229] Dopo aver spiegato che secondo la metafisica di dovrebbe affermare che «Deus non plus scit unam partem contradictionis quam aliam» afferma anche che è indubbio che «Deus certitudinaliter scit omnia futura contingentia», per riconoscere francamente che «difficile est videre quomodo hæc scit, cum una pars non plus determinetur ad veritatem quam alia» [TP: OPh II 516]. Ma vedi anche CRAIG 1988: 149-50.

Ora, ritornando a Leibniz, innanzitutto si noti che per il nostro filosofo, a differenza di Ockham, non ci può essere un conflitto o almeno uno iato tra ragione e religione[230]. Ecco dunque che, riallacciandosi ad Ockham per quanto riguardava lo specifico problema teologico della predestinazione, Leibniz era conseguentemente portato ad assumere un punto di vista deterministico per quanto riguardava il problema della contingenza più in generale.

Su tale evoluzione, oltre alle posizioni più propriamente teologiche, debbono aver avuto una certa influenza anche considerazioni di carattere diplomatico: è noto che Leibniz cercava la riunificazione delle chiese cristiane, pur restando egli luterano per tutta la vita. Ora, nella prospettiva di un evangelico, la componente del cattolicesimo con la quale era più facile e auspicabile trovare dei contatti per iniziare un'operazione di riavvicinamento era rappresentata sicuramente dai giansenisti, i quali, sulla questione della grazia, della predestinazione e della libertà, avevano concezioni che si avvicinavano alquanto a quelle dei riformati. Al contrario, i gesuiti si collocavano nel fronte opposto tanto nei confronti degli uni quanto degli altri. E abbiamo visto che le posizioni che in Leibniz pongono maggiormente l'accento sulla libertà dell'uomo si riallacciano o almeno sono vicine a quelle di gesuiti come Molina, Suarez, Bellarmino. Dunque, se si voleva cercare un contatto con i giansenisti, bisognava evitare al massimo di apparire simpatizzanti delle idee propugnate da noti esponenti della Compagnia di Gesù.

Un segno di quanto abbiano giocato tali motivazioni deve essere visto nel fatto che la prima (e unica) personalità con la quale Leibniz si ingaggia in un serrato scambio epistolare sul suo *Discorso di Metafisica* è il giansenista Antoine Arnauld. E la cosa deve apparire tanto più singolare in quanto le posizioni espresse dal *Discorso* sono, a livello teorico, molto più vicine a quelle di Malebranche[231], il quale, come sappiamo, era impegnato proprio a quell'epoca in una dura battaglia con Arnauld. Ora perché rivolgersi ad Arnauld se non per il fatto che Leibniz riteneva di trovarvi una risposta positiva alle sue idee a proposito del problema della predestinazione e dunque della predeterminazione degli eventi? o almeno di trovare un partner conciliante e

---

[230] Tra gli innumerevoli passi in proposito basta pensare alla famosa distinzione, tracciata nel Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione della *Teodicea*, tra ciò che è al di sopra della ragione e ciò che è contro la ragione: «[…] ce qui est contre la raison est contre les verités absolument certaines et indispensables; et ce qui est au dessus de la raison, est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'experimenter ou de comprendre» [D. § 23: GP VI 64].

[231] Vedi il § 3.1.3. Malebranche rappresentava da un punto di vista diplomatico un problema ancora maggiore, visto che nel 1685 (cioè poco prima che Leibniz scrivesse il *Discorso*) era stata inoltrata al Santo Uffizio domanda di censura del suo *Trattato della natura e della grazia*, con la conseguenza che nel 1690 questo testo sarà messo all'indice.

disponibile a venire incontro al giovane filosofo e teologo tedesco per la causa della riunificazione delle chiese cristiane?

Ma le attese vengono frustrate: nel corso dello scambio epistolare Leibniz si rende ben presto conto di essersi sbagliato, che c'è una questione capitale sulla quale Arnauld non è disposto a compromessi, tanto che essa scava ben presto un fossato tra i due palesando l'inconciliabilità delle loro posizioni, una delle questioni su cui, per una ironia non aliena ai dibattiti filosofici, si erano già scontrati Malebranche e Arnauld stesso: quella della volontà divina, sulla quale, per altro, quest'ultimo, al pari degli evangelici, seguiva più fedelmente proprio la tradizione occamista. Ed è probabilmente proprio questo insuccesso che ha spinto Leibniz a lasciare impubblicato il suo *Discorso*[232].

4.1.2. Entrando nel merito delle questioni, si è detto che nel *Discorso* è presente l'idea del concetto completo. Infatti Leibniz vi afferma a chiare lettere:

> Ogni predicazione vera ha qualche fondamento nella natura delle cose e quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è compreso espressamente nel soggetto, bisogna che vi sia compreso virtualmente, e questo è quello che i filosofi chiamano *in-esse*, col dire che il predicato *è nel* soggetto. Così il termine del soggetto deve comprendere sempre quello del predicato di modo che colui il quale intendesse perfettamente la nozione del soggetto, giudicherebbe nel contempo che il predicato gli appartiene. Stando così le cose, possiamo dire che la natura di una sostanza individuale, o di un essere completo, è di avere una nozione così compiuta che sia sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i predicati dal soggetto a cui questa nozione è attribuita[233].

Anche qui possiamo notare come Leibniz inizi con considerazioni afferenti la teoria della predicazione e della verità, per poi passare repentinamente alla considerazione metafisica delle sostanze individuali[234]. Inoltre,

---

[232] Vedi a tal proposito LOEMKER 1955, C.WILSON 1989: 79-8O, SLEIGH 1990: 29, 45-46

[233] «[…] toute predication veritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors que le predicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *in-esse*, en disant que le predicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme tousjours celuy du predicat, en sorte que celuy qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le predicat lui appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un estre complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée» [*Discours de Metaphysique* (1686) § 8: GP IV 433].

[234] Vedi il § 3.3.1.

come abbiamo già notato[235], dal fatto che le sostanze individuali sono completamente determinate, e questo a differenza delle nozioni astratte o ideali, Leibniz fa discendere direttamente l'esistenza per ognuna di esse di un concetto completo che comprende eternamente tutti i predicati che si attribuiscono con verità all'individuo corrispondente. Ciò deriva dal fatto che per Leibniz, a differenza di un predicato astratto — che qui chiama "accidente" —, un vero *predicato individuale*, cioè un predicato che corrisponde a una proprietà di una sostanza individuale, contiene un riferimento preciso a tutta la nozione completa dell'individuo in questione:

> Mentre invece l'accidente è un essere la cui nozione non comprende affatto tutto quello che può essere attribuito al soggetto a cui si attribuisce questa nozione. Così la qualità di Re che appartiene ad Alessandro Magno, facendo astrazione dal soggetto, non è così determinata da essere individuale e non comprende affatto le altre qualità dello stesso soggetto né tutto quello che la nozione di questo prìncipe comprende, mentre invece Dio, vedendo la nozione individuale e l'*hæcceitas* di Alessandro, vi vede nel contempo il fondamento e la ragione di tutti i predicati che si possono dire di lui veritieramente[236].

Il predicato che esprime dunque l'accidente è solo una nozione di carattere generale comune a più cose (come il predicato di "re"); esso può entrare al massimo come elemento costituente di un vero predicato individuale (come "essere re in quel preciso momento, in quel paese, in quelle circostanze, etc")[237].

Da quanto detto emerge come primo corollario che *ogni* proprietà individuale è essenziale per un determinato individuo, e questo in due sensi: 1. non può appartenere a un altro individuo; 2. e non può venire a mancare all'individuo in questione, nel senso che, se quest'ultimo ne mancasse, non sarebbe più lo stesso individuo. In sostanza per Leibniz veniva a cadere la tradizionale distinzione attribuita ad Aristotele tra ciò che è

---

[235] Vedi pp. 81-82.

[236] «Au lieu que l'accident est un estre dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. Ainsi la qualité de Roy qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez determinée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ny tout ce que la notion de ce Prince comprend, au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceïté d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les predicats qui se peuvent dire de luy veritablement» [ivi].

[237] Per il problema nei suoi termini generali vedi soprattutto CLATTERBAUGH 1973: 5. MATES [19896a: 88-89] ha dei dubbi sull'inclusione di riferimenti temporali all'interno di un predicato concernente un individuo. Si tratta di una più generale convinzione di MATES, che cioè i predicati non siano mai individuali e quindi come tali appartengano a più mondi [1968: 513; cfr. 1986a: 142]. Tuttavia proprio l'inclusione del riferimento temporale evita alcuni tipici paradossi della Scolastica [cfr. KNUUTTILA 1980: 196 e 217 ss.].

essenziale e ciò che è accidentale per un individuo[238]. Chiamiamo *superessenzialismo* quella dottrina per la quale tutte le proprietà di un individuo sono per esso essenziali nei due sensi stabiliti sopra[239].

Un altro corollario di quanto finora detto è secondo Leibniz il *principio di identità degli indiscernibili* [240] :

> Ne conseguono diversi e considerevoli paradossi, come, tra gli altri, che non è vero che vi siano due sostanze che si somiglino interamente e che siano differenti solo quanto al numero[241].

---

[238] Come esempio di questa tradizione scolastica cito qui CLAUBERG il quale dice: «Ex omnibus autem, quæ rei alicui attribuuntur, unum solemus considerare tanquam primum præcipuum & intimum rei, quod reliqua quodammodo complectitur, aut certe eorum omnium quasi radix & fundamentum est. Hoc ipsum vocamus rei Essentiam. […] Essentiam itaque, ut brevissime dicam, proprie appellamus totum illud, per quod res & est & est id quod est. […] Adhæc omnia ea appellantur naturalia, essentialia, interna, quæ ad essentiam rei pertinent […]. Eadem quoque dicuntur rei per se convenire […]. His opponuntur non naturalia, accidentalia, externa, quæ per accidens rei conveniunt, hoc est, non ratione essentiæ propriæ, sed propter rem aliam quamcunque. […] Quod essentiam rei constituit, id utique ei necessarium est. Abesse enim ab ea nequit. […] Cum essentia rei definitione explicatur, ea, quæ per accidens rei competunt non considerantur» [1664, §§ 56, 60, 69, 70, 71: OOPh 292, 293 e 295].

[239] Il primo ad aver segnalato questo punto è stato MATES [1968: 509]: «[…] if essentialism is the doctrine that distinguish "some traits of an object as essential to it […]and other traits of it as accidental" [QUINE 1963: 1O4], then Leibniz is no essentialist. It seems that in effect he chooses the alternative of regarding *every* trait of an object as essential to it […]». MONDADORI [1973: 83] ha ripreso e ampliato queste osservazioni coniando il termine *superessentialismo* : «If by essentialism we understand a view roughly to the effect that there is a basic distinction to be drawn between essential and accidental properties of individuals, then Leibniz was *not* an essentialist. For he seems to have held, rather that *all* of a given individual's properties are essential to him. Although Leibniz never argues explicitily for it, it seems to me that his 'superessentialism' is ultimately connected with, and dependent upon, his understanding of the notion of a complete concept […]» [cfr. anche MONDADORI 1975: 45]. Infine questa interpretazione è stata sviluppata nella ricostruzione formale che DALLA CHIARA-MUGNAI [1986: 55 e 58] forniscono della semantica intensionale di Leibniz.

[240] Normalmente Leibniz preferisce vedere questo principio come un corollario del principio di ragion sufficiente: «Sequitur [appunto dal principio di ragion sufficiente] etiam hinc non dari posse in natura duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversæ, quæ ex aliqua in ipsis differentia petenda est» [*Principia Logico-Metaphysica* (1689): C 519-20; anche GP VII 371-72].

[241] «Il s'ensuit de cela plusieurs paradoxes considerables, comme entre autres qu'il n'est pas vray que deux substances se ressemblent entierement, et soyent differentes *solo numero* » [*Discours* § 9: GP IV 433]. Riferendosi a TOMMASO [STh I, q. 5O, a. 4], Leibniz aggiunge poi: «et que ce que S. Thomas asseure sur ce point des anges ou intelligences (quod ibi omne individuum sit species infima) est vray de toutes les substances» [ivi]. Si noti che, anche se non un vero e proprio principio di identità degli indiscernibili, in PLOTINO si trova almeno quello che si potrebbe chiamare un principio della vanità degli indiscernibili, nel senso che se una cosa non differisce da

Il pensiero di Leibniz può forse essere chiarito nel seguente modo. Innanzitutto dire di due individui che sono indiscernibili significa dire che hanno le stesse proprietà. Dato che ogni proprietà individuale è essenziale a *uno e un solo* individuo, ecco che non è possibile che *due* individui siano indiscernibili ma è necessario che, se sono due, si distinguano per tutte le loro proprietà, altrimenti deve trattarsi dello stesso individuo[242].

4.1.3. Veniamo ora ad passo abbastanza enigmatico di cui lo stesso Leibniz fornisce un'interpretazione nel *Discorso di Metafisica*:

> Così quando si considera bene la connessione delle cose si può dire che nell'anima di Alessandro vi sono da sempre residui di tutto ciò che gli è successo e impronte di tutto quello che gli succederà e perfino tracce di tutto quello che accade nell'universo[243].

L'interpretazione che lo stesso Leibniz ne fornisce è poi la seguente:

> Abbiamo detto che la nozione di una sostanza individuale racchiude una volta per tutte tutto quello che le potrà mai accadere e che, considerando questa nozione, si può vedere tutto quello che si potrà enunciare veritieramente di essa, allo stesso modo in cui possiamo vedere nella natura del cerchio tutte le proprietà che se ne possono dedurre[244].

---

un'altra, non contribuisce ad accrescere la perfezione del tutto e dunque non può esistere[cfr. Enn. VI.7.13].

[242] E' stato discusso dagli interpreti se il principio di identità degli indiscernibili sia equivalente al *criterio salva veritate* o a una sua parte, criterio che si esprime così: «Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate» [*Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis* (1685-87?): GP VII 228; cfr. VII 219 e 236]; o anche a ciò che in logica si chiama *Legge di Leibniz* (x=y se e solo se x ha ogni proprietà che ha y, e y ha ogni proprietà che ha x [TARSKY 1946: 55]). Ma FELDMANN ha dimostrato che il principio di identità degli indiscernibili è equivalente solo a metà di quella legge e riguarda solo sostanze individuali [1970: 512] , e che esso è uguale alla legge di Leibniz solo se si aggiunge la metà che manca, cioè il principio dell'indiscernibilità degli identici [1970: 520-21], pur restando esso confinato agli individui [1970: 520-21].Invece è chiaro che il criterio *salva veritate* riguarda verità di carattere generale. Cfr. MATES 1986a: 134 e ISHIGURO 1990: 18.

[243] «Aussi quand on considere bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'ame d'Alexandre des restes de tout ce qui luy est arrivé, et les marques de tout ce qui luy arriverà, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoyqu'il n'appartient qu'à Dieu de les reconnoistre toutes» [*Discours* § 8: GP IV 433].

[244] «Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui luy peut jamais arriver, et qu'en considerant cette notion, on y peut

Come dimostreremo poco oltre, l'interpretazione di Leibniz è di tipo deterministico. Egli ritiene, cioè, che la teoria del concetto completo e il superessenzialismo implichino una visione deterministica degli avvenimenti del mondo. Ma prima di analizzare più approfonditamente tale concezione, si noti che le parole del primo passo citato sono molto più sfumate. Infatti, prese letteralmente, queste parole ci dicono: nel momento presente l'individuo in questione ha ricordi delle sue esperienze passate, tracce di queste nel suo corpo, nella sua psiche ("residui"), il che significa che c'è un nesso tale tra le sue proprietà passate e quelle presenti che è possibile render ragione di queste sulla base di quelle. Poi quest'individuo ha anche proprietà presenti tali che le sue proprietà future si rapporteranno a esse come esse a quelle passate, cioè queste proprietà presenti saranno la ragione (o una delle ragioni) delle proprietà future ("impronte"): insomma le proprietà future non si daranno a caso. Ma il testo non dice in nessun modo che le proprietà presenti predeterminano quelle future o gli avvenimenti futuri. Allo stesso modo l'*anima* di Alessandro si riferisce a tutto l'universo che la circonda nell'unico modo nel quale secondo Leibniz un'anima o una monade si può riferire alle cose che la circondano: attraverso la percezione, che sintetizza e rielabora quanto accade "fuori" ("tracce")[245], e non contenendo *a priori* la nozione di Alessandro tutto quello che accade nell'universo[246].

Ritornando al problema della concezione deterministica, è chiaro che se Leibniz — a differenza di quanto affermato in alcuni scritti analizzati in precedenza[247] — intendeva farla propria, doveva sostenere la *validità della necessità della conseguenza* anche per gli avvenimenti contingenti del nostro mondo. Infatti egli dice:

> E' qui dunque che va applicata la distinzione tra tipi di connessione; e dico che ciò che accade conformemente a tali antecedenti è sicuro ma non è necessario, e che se qualcuno facesse il contrario non farebbe niente di impossibile in sé stesso, sebbene sia impossibile (*ex hypothesi*) che accada. Infatti se qualche uomo *fosse capace di compiere tutta la dimostrazione, in virtù della quale egli potrebbe provare questa connessione* del soggetto che è Cesare e del predicato che è la sua impresa fortunata, egli farebbe vedere in effetti che la dittatura futura di Cesare ha il suo fondamento nella sua *nozione o natura*, che vi si vede *una ragione del perché* egli abbia deciso di passare il Rubicone invece di arrestarsi […] e che *è stato* ragionevole e dunque

---

voir tout ce qui se pourra veritablement enoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les proprietés qu'on en peut deduire» [ivi § 13: GP IV 436].

[245] Cfr. GP VI 598 e 6O8-609.

[246] E' un merito indiscutibile di CURLEY aver messo in rilievo questo aspetto del pensiero di Leibniz contro un'interpretazione tradizionale. CURLEY [1982: 322-23] ha messo comunque esclusivamente l'accento sulla rappresentazione come congiunzione tra il futuro e il passato.

[247] Vedi a tal proposito i §§ 3.4.2-5.

> sicuro che ciò sia accaduto; ma non che che sia necessario in sé stesso, né che il contrario implichi una contraddizione[248].

Il testo traduce in termini temporali la teoria del concetto completo e la conoscenza da parte di Dio dei futuri contingenti affermando che nel passato *è stato sicuro* che Cesare dovesse vincere, nel senso che *nel passato* c'erano già *tutte le condizioni* perché quell'avvenimento si verificasse successivamente. Ma allora il concetto di *certezza* verrebbe a coincidere con quello di *determinazione*[249] e, in tal caso, verrebbe a cadere l'ipotesi dell'analisi infinita mentre il concetto completo predeterminerebbe l'evoluzione dell'individuo corrispondente. Insomma il *determinismo* di Leibniz consiste nell'asserzione che, per ogni evento, ci sono già tutte le condizioni del suo verificarsi in ogni momento del suo passato[250]. Come corollario ne conseguirebbe che il concetto completo di un individuo escluderebbe come impossibili tutti i predicati contingenti che non si realizzano, cioè quelli che non erano, non sono e non saranno materialmente adeguati.

4.1.4. Significativamente, però, Leibniz intendeva salvare nel contempo *il carattere contingente* degli avvenimenti del mondo, e dunque credeva che l'interpretazione deterministica non distruggesse la contingenza di questi ultimi. E infatti egli dice:

> Ma sembra che così vada distrutta la differenza tra le verità contingenti e quelle necessarie, che la libertà umana non abbia più luogo e che una fatalità assoluta regni sulle nostre azioni come anche su tutto il resto degli avvenimenti del mondo. Al che rispondo che bisogna distinguere tra ciò che è certo e ciò che è necessario: […] dico che la connessione o *consecuzione* è di due tipi, una è assolutamente necessaria, laddove il contrario implica contraddizione […]; l'altra non è *necessaria* che

---

[248] «C'est donc maintenant qu'il faut appliquer la distinction des connexions, et je dis que ce qui arrive conformement à ces avances est asseuré, mais qu'il n'est pas necessaire, et si quelcun faisoit le contraire, il ne feroit rien d'impossible en soy même, quoyqu'il soit impossible (ex hypothesi) que cela arrive. Car 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 asseuré que cela arrivast; mais non pas qu'il est necessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction» [*Discours* § 13: GP IV 437-38; corsivo mio].

[249] Sul punto ritorneremo più ampiamente nel § 5.2.1.

[250] Cfr. la *Teodicea*, §§ 36 e 44. Si tratta di una definizione che conferma e addirittura comprende quella preliminare della nota 1. Ritorneremo sul problema nei §§ 5.1.6-7 e 5.2.4.

ipoteticamente e per così dire per accidente, ed è *contingente in se stessa laddove il contrario non implica affatto contraddizione*[251].

È chiaro che Leibniz non può sostenere che la consecuzione necessaria tra due eventi (qui e altrove Leibniz non si fa problemi ad applicare tesi che riguardano la connessione logica tra proposizioni a connessioni tra eventi) è allo stesso tempo contingente. Se, parlando di due eventi distinti, ci riferiamo a quello che precede temporalmente con la proposizione *p* e all'altro, che consegue al primo e che ha con esso determinati nessi causali o di altro tipo, con la proposizione *q*, è evidente che il testo non può sostenere sia che: *necessariamente se p allora q*, sia che: *contingentemente se p allora q*. L'unica interpretazione possibile è che Leibniz voglia dire che, anche se un determinato evento accadrà di certo come conseguenza necessaria di un altro, *in sé stesso* tale avvenimento è contingente nel senso che resta comunque possibile il suo contrario. E lo stesso discorso vale per l'antecedente, visto che esso rappresenterà sempre la conseguenza di un altro avvenimento[252]. Utilizzando il linguaggio logico della scolastica, si può dire che, mentre la necessità va qui intesa in *senso composito*, la contingenza vale in *senso diviso*: si tratta del tentativo più articolato di coniugare l'idea della *necessitas consequentiæ* e l'affermazione dell'esistenza di alternative contingenti[253]. Possiamo quindi sintetizzare dicendo che la *necessità ipotetica*, nel senso ovviamente tecnico in cui la intende Leibniz, è un dispositivo metafisico che risulta dalla combinazione delle due tesi. Abbiamo innanzitutto 1. una applicazione sul piano metafisico della *necessitas consequentiæ* che collega le proposizioni che si riferiscono ai due avvenimenti in successione, che possiamo esprimere dicendo che *necessariamente se p, allora q*. Poi, 2. ammesso che si dia l'avvenimento espresso da *p*, per Leibniz resta del tutto lecito affermare che *è possibile non-q* anche se nei fatti è l'avvenimento espresso da *q* ad accadere; dunque abbiamo: *se p, allora è possibile non q*. Dunque tutta la teoria si baserebbe su una distinzione tra una conseguenza necessaria da una parte e la contingenza degli eventi o delle proposizioni della

---

[251] «Mais il semble que par là la difference des verités contingentes et necessaire sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolute regnera sur toutes nos actions ausi bien que sur tout le reste des evenemens du monde. A quoy je réponds, qu'il faut faire distinction entre ce qui est certain, et ce qui est necessaire: […] je dis que la connexion ou consecution est de deux sortes, l'une est absolument necessaire, dont le contraire implique contradiction […]; l'autre n'est necessaire qu'*ex hypothesi*, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle même, lors que le contraire n'implique point» [*Discours* § 13: GP IV 436-37; corsivo mio].

[252] Vedi per maggiori dettagli il § 4.3.3.

[253] Vedi in proposito i §§ 3.1.4 e 3.2.1.

stessa dall'altra. Sostenendo la seconda tesi, Leibniz si riallacciava evidentemente alla riflessione sviluppata nel corso degli anni ’80 sulla contingenza nel senso della contingenza I[254].

Si noti, infine, che era stato Lorenzo Valla, il cui dialogo *De libero arbitrio* era un testo ben conosciuto a Leibniz, a coniugare la posizione scotista con il determinismo[255].

4.1.5. Per quanto riguarda il merito della questione, la teoria è perfettamente legittima da un punto di vista formale (almeno in qualunque sistema normale di logica modale): è vero che in presenza di una *necessitas consequentiæ* è certamente possibile che non si dia il conseguente, cioè *q*, sotto condizione che però sia proprio *q* a realizzarsi e che p non sia necessario[256].

Il punto veramente difficile è però il significato metafisico che va attribuito a questo apparato formale — e quindi soprattutto l'interpretazione metafisica della *contingenza I*. Infatti con esso Leibniz intenderebbe difendersi dall’eventuale accusa che la sua idea di concetto completo implichi «una fatalità assoluta»; d'altra parte è l’intepretazione deterministica della teoria del concetto completo a vanificare lo sforzo che c'è dietro la teoria della *necessità ipotetica*. Difatti quando usciamo dal piano squisitamente formale e ragioniamo a livello di individui e di concetti completi, non si capisce, restando nell’esempio precedente, come resti possibile per l’individuo Cesare il non sconfiggere Pompeo una volta che ha passato il Rubicone *se* tra i due avvenimenti vige una *necessitas consequentiæ* , *e se* inoltre è proprio la vittoria su Pompeo a essere iscritta nel concetto completo di Cesare ad esclusione di altre possibilità: su queste basi la vittoria di Cesare è già predeterminata.

Il *Discorso* non fornisce una chiara risposta a questo problema e bisognerà attendere il carteggio con Arnauld per vedere Leibniz abbozzarne una.

---

[254] Vedi in particolare il § 3.2.6.

[255] Ad es., dice VALLA [LA 29]: «Ita possum aliter agere quam eventurum sit, tamen non aliter agam». Cfr. In particolare la nota 4 al cap. V.

[256] Possiamo formalizzare la congiunzione delle due tesi in due modi differenti. O così: $\neg\Diamond\neg(p\varnothing q)\&(p\varnothing\neg q)$, oppure così: $(\neg\Diamond\neg(p\varnothing q)\&p)\varnothing\Diamond\neg q$. Il professore FATTOROSI mi ha dimostrato che la prima formulazione è più forte della seconda e la implica, ma che comunque i risultati tendono a essere simili. Predendo dunque la prima, si vede che, per distribuzione dell'operatore di necessità, per contrapposizione e per sillogismo si ha: $(\neg\Diamond\neg p\varnothing\neg\Diamond\neg q)\&(\neg\Diamond\neg q\varnothing\neg p)$. Da cui si ricava facilmente che $\neg\Diamond\neg p\varnothing\neg p$. Se ora valesse la relazione di riflessività tipica del sistema di logica modale KT: $\neg\Diamond\neg p\varnothing p$, avremmo una contraddizione con il risultato precedente, per cui bisognerebbe concludere $\neg(\neg\Diamond\neg)p$.

4.1.7. Abbiamo già visto che, in collegamento con la problematica della necessità ipotetica, Leibniz definisce la *contingenza* nel senso della contingenza I: come ciò che è e può non essere[257]. Riferendosi, infatti, al libero decreto di Dio di scegliere il meglio, Leibniz dice:

> Ora ogni verità che è fondata su questo tipo di decreti è contingente, per quanto sia certa; perché questi decreti non cambiano affatto la possibilità delle cose e, come ho già detto, benché Dio scelga sicuramente sempre il meglio, ciò non impedisce che quello che è meno perfetto sia e resti possibile in se stesso, anche se non accadrà affatto[258].

È bene notare che, Leibniz sembra introdurre una connotazione di "essere vero" o "essere in atto" nella categoria di *contingente*: se è così, si introduce già il concetto di esistenza (oppure di verità) nelle definizioni degli operatori modali, mentre invece, secondo il *Discorso* e secondo la successiva teoria dei mondi possibili, Dio fa esistere solo scegliendo tra possibili che sarebbero già contingenti in sé stessi[259]; e lo stesso discorso vale per la verità, se con "verità" si intendono le *verità di fatto*[260].

Bisognerebbe perciò almeno distinguere tra una contingenza dei possibili prima di ogni esistenza, cioè *sub intellectu Dei* — che sarebbe la contingenza II — e la contingenza dei possibili che esistono, che andrebbe definita

---

[257] Vedi il § 4.1.4.

[258] «Or toute verité qui est fondée sur ces sortes de decrets est contingente, quoyqu'elle soit certaine; car ces decrets ne changent point la possibilité des choses, et comme j'ay déja dit, quoyque Dieu choisisse tousjours le meilleur asseurement, cela n'empeche pas que ce qui est moins parfait ne soit et demeure possible en luy même, bien qu'il n'arrivera point» [*Discours* § 13: GP IV 438].

[259] Si veda la nota 27 al capitolo 2.

[260] La difficoltà è stata notata da POSER, il quale scrive: «Der Gang der Untersuchung zeigte, daß Leibniz trotz der unterschiedlichen Explikation der Modalisatoren in ihrer Bestimmung einmal als logische, zum anderen als Erkenntnismodalitäten, an den logischen Abhängigkeiten zwischen den Modalisatoren festhält […]; einzig die Kontingenz bildet eine Ausnahme» [1969: 34]. E più avanti aggiunge: «Die von Leibniz immer wieder vorgenommene Einschränkung der Kontingenz auf Wahrheiten ist jedoch prinzipiell nicht auf die modale Struktur der Begriffe rückführbar und deshalb […] nicht anders formulierbar als durch den Zusatz "und 'A est B' ist wahr". Durch diese Zusatzbestimmung wird das sonst "homogene Schema" der Modalisatoren durchbrochen» [1969: 57]. Si noti che questa non è una casualità: già SCOTO notava che la contingenza — intesa come ciò che è e può non essere — è del tutto inderivabile dalle categorie modali *a priori* di *necessario* e di *possibile* [*Ord.* I, d. 39, q. 1-5, n° 13: O VI 414-15]. Ciò spiega perché per Scoto la contingenza fosse solo constatabile *a posteriori* (cfr. il § 3.1.1).

nel senso della contingenza I. Oppure, al pari di Molina, bisognerebbe introdurre già sul piano dei possibili la contingenza I nei termini di proposizioni condizionali congiuntive ("se X fosse nella situazione Y sceglierebbe Z, pur restando possibile non-Z"). Come vedremo, Leibniz non riuscirà a venire a capo del problema. Il che spiega in parte il perché non sia riuscito a portare a compimento un calcolo logico modale[261].

4.2. I mondi possibili

---

[261] Sulla contingenza I e II cfr. la nota 11 al capitolo I, la nota 27 al capitolo II, la nota 34 al capitolo III e il § 4.3.4 più sotto. Nelle *Generales inquisitiones* si è voluto vedere normalmente la "logica" del *Discorso di Metafisica*. Nello scritto viene sviluppato tra gli altri un calcolo logico nel quale si traducono le classiche proposizioni del quadrato aristotelico, cioè la particolare affermativa (=i), la particolare negativa (=o), l'universale affermativa (=a), l'universale negativa (=e), rispettivamente nel seguente modo (ponendo A come soggetto e B come predicato): AB è una cosa, AnonB non è una cosa, AnonB non è una cosa, AB non è una cosa [*Generales inquisitiones* (1686) § 152: C 393]. Come si vede dallo schema le due proposizioni universali emergono dalle negazioni delle due particolari. Si è voluto vedere in esso la base per un calcolo modale, e dunque si è cercato di interpretare il termine *res* o *ens* che interviene nel calcolo come equivalente del termine *possibile*. In particolare in POSER 1969: 46- 51. Lo stesso POSER riconosce comunque che «[dieser] Kalkül, der selbst kein Modalkalkül, sondern ein modal interpretierter Identitätenkalkül ist» [1969: 49]. Ma anche se Leibniz riteneva di stare qui ricalcando il calcolo divino degli enti — che ha a che fare evidentemente solo con concetti di individui possibili (intesi come non contraddittori) — il calcolo stesso prescinde del tutto dal rapporto tra gli operatori di necessità e possibilità per non parlare di quello di contingenza: *tutti* i i termini implicati nel calcolo sono parimenti possibili (o, al limite impossibili, cioè contraddittori), e non c'è nessuna differenza modale tra essi. Il calcolo, cioè, ha a che fare solo con il collegamento tra diversi concetti per produrre tutte le nozioni possibili, insomma con una combinatoria concettuale: e qui si può usare un normale calcolo proposizionale non modalizzato (a meno che, come mostreremo nei §§ 4.4.4 e 6.9 delle conclusioni, non si introduca una forma di alternativa tra possibili: un discorso che, a questo livello, è precluso). Ma anche qui POSER è il primo a riconoscere che in un calcolo del genere non si può introdurre l'operatore di necessità, e che in genere l'operatore di necessità non si applica a concetti, dal che POSER trae la conseguenza di eliminare anche l'operatore di contingenza: «Der Notwendigkeitsmodalisator ist also nicht auf Begriffe anwendbar; folglich entfällt auch eine Möglichkeit der Kennzeichnung von Begriffen als kontingent […]» [1969: 54]. Ma allora non si vede cosa resti di "modale" in questo calcolo. E' quanto afferma anche KAUPPI quando dice: «Wenn nur die Relationen der Begriffe, unabhängig von der Existenz, als Ausgangspunkt der Logik gewählt werden, kommt die Unterscheidung der notwendigen und der kontingenten Wahrheiten nicht in Frage» [1960: 246]. Come conseguenza di ciò vale la pena di notare con KAUPPI [1960: 245] che in Leibniz è assente una logica modale in senso proprio.

4.2.1. Allorché, attraverso la mediazione del langravio Ernst von Hessen-Rheinfels, Arnauld ha ricevuto e letto il *Discorso di Metafisica*, resta immediatamente «atterrito» e «urtato» dai pensieri contenuti nello scritto, e in particolare dall'idea che

> la nozione individuale di ciascuno contiene una volta per tutte quello che gli capiterà per sempre.

Egli scrive infatti:

> Se è così, Dio è stato libero di creare o di non creare Adamo; ma, supponendo che l'abbia voluto creare, tutto ciò che è successo in seguito al genere umano, e quello che gli accadrà per sempre, è dovuto e dovrà accadere per una necessità più che fatale. Infatti la nozione individuale di Adamo ha già racchiuso in sé che egli avrebbe avuto tanti e tanti figli, e la nozione individuale di ciascuno di questi figli tutto ciò che essi faranno e tutti i figli che avranno: e così via[262].

Nella sua risposta Leibniz, dopo aver citato questo passo, dice:

> Queste ultime parole debbono contenere propriamente la prova della conseguenza, ma è molto evidente che esse confondono la necessità *ex hypothesi* con la necessità assoluta[263].

Come sappiamo questa risposta è di per sé insufficiente, visto che dall'interpretazione deterministica del concetto completo sembrerebbe discendere l'esclusione delle possibilità dell'opposto del conseguente che invece la necessità ipotetica ammetterebbe in teoria[264]. Poche righe dopo, segue infatti la vera risposta, almeno su un piano teologico se non ancora propriamente filosofico:

---

[262] «[…]"la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais etc." Si cela est, Dieu a esté libre de créer ou de ne pas créer Adam; mais supposant, qu'il l'ait voulu créer tout ce qui est depuis arrivé au genre humain, et qui luy arrivera à jamais, a dû et doit arriver par une necessité plus que fatal. Car la Notion individuelle d'Adam a enfermé qu'il auroit d'enfans, et la notion individuelle de chacun de ces enfans tout ce qu'ils feroient et tous les enfans qu'ils auroient: et ainsi de suite» [*Arnauld an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels* (13 marzo 1686): GP II 15].

[263] «Ces dernieres paroles doivent contenir proprement la preuve de la consequence, mais il est tres manifeste, qu'elles confondent *necessitatem ex hypothesi* avec la necessité absolue» [*Leibniz an den Landgraven Ernst von Hessen-Rheinfels* (12 aprile 1686); GP II 18].

[264] Vedi il § 4.1.3.

> E' poco degno di Dio (con il pretesto di preservare la sua libertà) considerarlo alla maniera di qualche sociniano e come un uomo che prende le sue risoluzioni a seconda dei casi e che ora non sia più libero di creare ciò che gli sembra buono se le prime risoluzioni concernenti Adamo o altri contengono già un rapporto con ciò che riguarda i loro posteri, laddove invece sono tutti d'accordo che Dio ha regolato dall'eternità tutta la serie dell'universo senza che questo diminuisca in alcun modo la sua libertà. E' evidente, inoltre, che questa obiezione distacca le volontà di Dio le une dalle altre, le quali, invece, sono collegate. Infatti non bisogna considerare la volontà di Dio di creare un tale Adamo distaccata da tutte le altre che egli ha riguardo i figli di Adamo e a tutto il genere umano […]. Ma bisogna piuttosto considerare che Dio, scegliendo non un Adamo vago, ma un tale Adamo, di cui si trova una perfetta rappresentazione tra gli altri esseri possibili nelle idee di Dio, accompagnato da tali circostanze individuali e che, tra gli altri predicati, ha anche quello di avere col tempo una simile posterità, Dio, dico, scegliendolo, prende già in considerazione la sua posterità e sceglie allo stesso tempo l'uno e l'altra[265].

Si noti che, col sostenere che Dio non agisce secondo i casi particolari, Leibniz si riallaccia a quanto già sostenuto da Malebranche[266]. In una seconda lettera Arnauld prende atto delle precisazioni teologiche di Leibniz:

> Sono d'accordo che la conoscenza che Dio ha avuto di Adamo, allorché ha deciso di crearlo, ha contenuto quella di tutto ciò che gli è capitato e di tutto quello che è capitato ai suoi posteri: e così, prendendo in questo senso la nozione individuale di Adamo, quello che voi dite è certo. Ammetto anche che la volontà che egli ha avuto di creare Adamo non è stata affatto distaccata da quella che egli ha avuto rispetto a ciò che gli è accaduto e rispetto a tutta la sua posterità[267].

---

[265] «Il est peu digne de Dieu de le concevoir (sous pretexte de maintenir sa liberté) à la façon de quelques Sociniens et comme un homme qui prend des resolutions selon les occurrences et qui maintenant ne seroit plus libre de creer ce qu'il trouve bon, si ses premieres resolutions à l'esgard d'Adam ou autres enferment déja un rapport à ce qui touche leur posterité, au lieu que tout le monde demeure d'accord, que Dieu a reglé de toute éternité toute la Suite de l'Univers, sans que cela diminue sa liberté en aucune maniere. Il est visible aussi que cette objection detache les volontés de Dieu les unes des autres, qui pourtant ont du rapport ensemble. Car il ne faut pas considerer la volonté de Dieu de creer un tel Adam detachée de toutes les autres qu'il a à l'esgard des enfans d'Adam et de tout le genre humain […] Mais il faut plustost considerer que Dieu choisissant non pas un Adam vague, mais un tel Adam dont une parfaite representation se trouve parmi les estres possibles dans les idées de Dieu, accompagné de telles circonstances individuelles et qui entre autres predicats a aussi celuy d'avoir avec le temps une telle posterité; Dieu, dis-je, le choisissant a déja esgard à sa posterité, et choisit en même temps l'un et l'autre» [ivi: GP II 18-19].

[266] Difatti dice MALEBRANCHE [1712b: ŒC V 32]: «Mais on ne peut pas dire, que Dieu agisse par caprice ou ignorance, lorsqu'un enfant vient au monde avec des membres superflus & qui l'empêchent de vivre […]: car Dieu n'agit point par des volontez particulieres, comme les causes particulieres».

[267] «[…]je demeure d'accord, que la connoissance que Dieu a eue d'Adam, lorsqu'il a resolu de le créer, a enfermé celle de tout ce qui luy est arrivé, et de tout ce qui est arrivé e doit arriver à sa posterité: et ainsi prennant en ce sens la notion individuelle d'Adam, ce que vous dites est tres certain. J'avoue de même, que la volonté qu'il a eue de créer Adam, n'a point esté detachée de celle qu'il a eue à l'égard de ce qui luy est

Ma, aggiunge, anche ammesso ciò, resta da vedere se questa serie di avvenimenti nel suo insieme è tale da essere una catena di eventi susseguentesi con una intrinseca necessità, sia pure *necessitate consequentiæ*, e questo indipendentemente dalla volontà di Dio, oppure se Dio sceglie questi stessi e il loro nesso liberamente:

> Ma mi sembra che dopotutto resta da chiedersi (ed è in questo che consistono le mie difficoltà) se il legame tra questi oggetti (intendo tra Adamo da una parte e tutto quello che deve accadere tanto a lui quanto alla sua posterità dall'altra) è tale di per sé, indipendentemente da tutti i decreti liberi di Dio, o se ne è stato dipendente; cioè se non è che una conseguenza dei decreti con i quali Dio ha ordinato tutto quello che accadrà ad Adamo e alla sua posterità, che Dio ha conosciuto tutto quello che accadrà ad Adamo e alla sua posterità; oppure se (indipendentemente da questi decreti) c'è tra Adamo da una parte e quello che è capitato e capiterà a lui e alla sua posterità dall'altra, una connessione intrinseca e necessaria[268].

E' chiaro, come già accennato, che nel confronto tra Arnauld e Leibniz si tratta precisamente del problema della volontà divina e che sulla questione le loro posizioni sono inconciliabili[269]: per Arnauld è la volontà divina a venire prima di tutto ed è essa a definire incondizionatamente qualunque altra cosa, compresa la connessione tra eventi possibili. In altri termini Arnauld pone l'accento sulla assoluta discontinuità che c'è tra Dio da una parte e qualunque altro ente possibile, comprese le verità matematiche, dall'altra, discontinuità marcata per l'appunto dall'incondizionata libertà divina. Per Leibniz, invece, Dio sceglie tra possibili che — come affermerà ancora nella *Teodicea*[270] — la sua natura, e in particolare il suo intelletto, produce necessariamente: e qui c'è una continuità

---

arrivé, et à l'égard de toute sa posterité» [*Arnauld an Leibniz* (13 maggio 1686): GP II 28].

[268] «Mais il me semble qu'apres cela il reste à demander (et c'est ce qui fait ma difficulté), si la liaison entre ces objets (j'entends Adam d'une part, et tout ce qui devoit arriver tant à luy qu'à sa posterité de l'autre) est telle d'elle même, independemment de tous les Decrets libres de Dieu, ou si elle en a esté dependante: c'est à dire, si ce n'est qu'en suite des Decrets libres, par lesquels Dieu a ordonné tout ce qui arriveroit à Adam et à sa posterité: ou s'il y a (independemment de ces Decrets) entre Adam d'une part, et ce qui est arrivé et arrivera à luy et à sa posterité de l'autre, une connexion intrinseque et necessaire» [ivi].

[269] Vedi quanto abbiamo già accennato nel § 3.1 e all'inizio del § 4.1. Per le posizioni di Arnauld in particolare cfr. le note 18 e 28 al capitolo III. Si conferma qui che il conflitto tra Arnauld e Leibniz si presenta più o meno negli stessi termini di quello tra Arnauld e Malebranche. Cfr. anche: DESCARTES 1641: AT VII 380; 1630. A proposito di tutta la questione vedi: GRUA 1953: 303.

[270] Cfr. il § 191: «[…] ce pretendu fatum, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les regles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse necessité, sans laquelle il ne seroit ny bon ny sage» [GP VI 230]. È chiaro che qui Leibniz polemizza apertamente con DESCARTES,

almeno tra Dio e i possibili. Pertanto, nella nuova interpretazione deterministica accade che, se Adamo deve avere per una necessità della conseguenza una tale posterità, e quella posterità è tale da dover discendere necessariamente da Adamo, la connessione è di per sé già predeterminata nel regno dei possibili, prima di ogni scelta di Dio — ma, come vedremo, anche di Adamo o dei suoi posteri —; e, come sappiamo, la scelta di Dio non cambia nulla quanto alle determinazioni del possibile.

Tuttavia si sbaglierebbe a ridurre la discussione tra Arnauld e Leibniz a un dialogo tra sordi. L'obiezione di Arnauld ha infatti una sua rilevanza anche per Leibniz. Essa ha due punte: da una parte, se Dio è libero — così come ritiene il nostro filosofo anche nel quadro della nuova interpretazione deterministica —, e se la *serie* di cose dell'universo è veramente contingente — e anche questo continua a ritenerlo —, allora Leibniz deve dimostrare che siano possibili altre serie, famoso problema al quale il *Discorso* non aveva ancora fornito una risposta del tutto soddisfacente. Dall'altra, se Dio non è libero in linea di principio di intervenire in ogni momento *all'interno* di una determinata catena di eventi per impedire la realizzazione di una certa cosa che pure scaturirebbe da determinate altre per necessità della conseguenza oppure per realizzarne un'altra, non avrebbe senso parlare di necessità ipotetica, dato che in quest'ultimo caso si presuppone che, pur realizzandosi il conseguente *q*, sia sempre possibile *non q*: parafrasando Arnauld ci si può chiedere come si possa mantenere questa interpretazione se neppure per Dio è possibile realizzare *non q*. — Si noti *en passant* che entrambi i pensatori, com'è tipico per i filosofi, matematici, teologi, etc. dell'epoca, chiamano spesso Dio in causa per dire piuttosto "in linea di principio" oppure "parlando in assoluto".

4.2.2. Affrontiamo innanzitutto il *primo punto,* riservandoci di affrontare il secondo nei paragrafi 4.3.1-6. E' nel rispondere a questo problema, in alcune note preparatorie a una successiva lettera, che Leibniz, rifacendosi a quanto già sostenuto dalla tradizione scotistica e ripreso da Malebranche[271], formula la teoria dei mondi possibili:

---

il quale, nella *Lettera a Mersenne del 15 aprile 1630*, aveva scritto: «C'est en effait parler de Dieu comme d'un Iuppiter ou Saturne, et l'assuiettir au Stix et aus destinees, que de dire que ces verités [:les verités mathematiques] sont independantes de luy» [AT I 145]. Inizia qui un nuovo slittamento di Leibniz verso posizioni neoplatoniche per ciò che concerne il problema della volontà e della libertà divine (vedi i §§ 5.1.1 e 5.1.7).

[271] In Malebranche si trova [1712b: ŒC V 28]il seguente passo: «Il faut conclure […], que Dieu découvrant dans les thrésors infinis de sa sagesse une infinité de Mondes possibles, comme des suites necessaires des loix des mouvemens qu'il pouvoit établir, s'est determiné à créer celui qui auroit pû se produire & se conserver par les loix les plus simples […]». Sono debitore al Prof. MUGNAI per avermi indicato questo brano.

> Dico dunque che il legame tra Adamo e gli avvenimenti umani non è indipendente da tutti decreti liberi di Dio, ma anche che non ne dipende interamente in tal modo come se ogni avvenimento non accadesse e non fosse previsto che in virtù di un decreto particolare primitivo che lo riguarda. Credo dunque che non vi sono che pochi decreti primitivi liberi che si possono chiamare le leggi dell'universo, le quali regolano il concatenarsi delle cose e, congiunte al decreto libero di creare Adamo, raggiungono l'effetto […] E quanto all'obiezione che i possibili sono indipendenti dai decreti liberi di Dio, ne convengo per quanto riguarda i decreti attuali (sebbene i cartesiani non ne convengano), ma sostengo che le nozioni individuali possibili contengono qualche decreto libero possibile. Per esempio, se questo mondo non fosse che possibile, la nozione individuale di qualche corpo di questo mondo, che contiene determinati movimenti come possibili, conterrebbe anche le nostre leggi del movimento (che sono decreti liberi di Dio), ma anch'esse solamente come possibili. Infatti così come c'è un'infinità di mondi possibili, c'è anche una infinità di leggi, le une proprie all'uno, le altre all'altro, e ogni individuo possibile contiene nel suo concetto le leggi del suo mondo[272].

La stessa distinzione tra decreti primitivi, o anche *leggi di un mondo* — che non sono però da confondersi con le leggi di natura, che valgono solo *all'interno* di un mondo — e decreti particolari si collega alla distinzione tracciata da Malebranche tra le vie di Dio e ciò che poi Dio fa o può fare all'interno di una determinata via già scelta[273]. Oltre ai problemi già segnalati nel III capitolo a proposito di Malebranche, resta ancora da verificare se

---

[272] «[…] je dis donc, que la liaison entre Adam et les évenemens humains n'est pas independante de tous les decrets libres de Dieu, mais aussi elle n'en depende pas entierement de telle sorte, comme si chaque évenement n'arrivoit ou n'estoit prevû qu'en vertu d'un decret particulier primitif fait à son égard. Je croy donc, qu'il y a que peu de decrets libres primitifs qu'on peut appeller Loix de l'univers , qui reglent les suites des choses, lesquels estant joints au decret libre de créere Adam, achevent la consequence […] Et quant à l'objection, que les possibles sont independans des decrets de Dieu, je l'accorde des decrets actuels (quoyque les Cartesiens n'en conviennent point), mais je soutiens, que les notions individuelles possibiles enferment quelques decrets libres possibles. Par exemple, si ce Monde n'estoit que possible, la notion individuelle de quelque corps de ce monde, qui enferme certains mouvemens comme possibles, enfermeroit aussi nos loix du mouvement (qui sont des decrets libres de Dieu), mais aussi comme possibles seulement. Car comme il y a une infinité de mondes possibles, il y a aussi une infinité de loix, les unes propres à l'un, les autres à l'autre, et chaque individu possible enferme dans sa notion les loix de son monde» [*Remarques sur la lettre de M. Arnauld*… (maggio-giugno 1686): GP II 40].

[273] Vedi il § 3.1.3. In effetti MALEBRANCHE distingue, come più tardi Leibniz [cfr. *Principes* § 15: GP VI 605 e la *Monadologie* § 87: GP VI 622], tra l'ordine della natura e quello della grazia. Secondo Malebranche, Dio agisce, comme abbiamo già visto (nota 44), a partire da leggi generali e permette solamente conseguenze particolari che in sé possono apparire non buone [cfr. anche *Teodicea* §§ 134, 146, 194, 213, 243, 262]: questo è l'ordine della natura, cioè le leggi di un mondo. Poi Dio interviene miracolosamente in questo stesso mondo, cioè in un modo che è superiore a quelle leggi ma non ad esse contrario: Dio interviene solamente per così dire nelle zone di vuoto che queste stesse leggi lasciano. E il rapporto, esso stesso regolato, tra questi miracoli e queste leggi di un mondo corrisponde ad un ordine superiore, all'ordine della Grazia:

questa distinzione "salvi" la contingenza (sempre nel senso della contingenza I) dei singoli eventi — il secondo punto segnalato più sopra — o anche la libertà di Dio.

4.2.3. Ma, prima di passare all'analisi di questo aspetto, va risolta preliminarmente una questione: cosa sono esattamente *i mondi possibili*? Finora abbiamo già raccolto indicazioni preziose che ci permettono di definire il concetto con sufficiente precisione. Innanzitutto abbiamo detto a più riprese che Leibniz sostiene un'interpretazione deterministica del concetto completo, il che significa che tutto ciò che dovrebbe accadere a un qualsiasi individuo possibile se esso esistesse è già predeterminato.

Questo problema ci conduce immediatamente alla seguente conclusione: dato che il concetto completo di un individuo contiene tutto ciò che concerne un individuo possibile, allora anche tutti gli eventi con i quali, sul piano della possibilità, egli è direttamente o indirettamente collegato saranno tutti predeterminati fin nei minimi particolari. La necessità ipotetica non pone limiti temporali, e in indietro e in avanti, a questa conseguenza. Ma per quanto riguarda l'estensione "nello spazio", fin dove si spinge questa connessione? Dato che Leibniz non credeva all'esistenza di isole all'interno di un mondo possibile[274], ecco che la connessione deve abbracciare un intero mondo possibile in ogni sua parte. Del resto abbiamo visto Leibniz affermare più volte che la scelta di Dio di portare all'esistenza questa o quella cosa non cambia nulla quanto alle determinazioni della stessa presa come puramente possibile[275]: anche il nostro mondo è o è stato come tale uno tra gli altri mondi possibili[276], come ogni altro mondo possibile esso è come tale già perfettamente determinato e dunque teoricamente — se si prescinde cioè da altre considerazioni che saranno affrontate in seguito — può esistere al pari degli altri così com'è[277].

«Mais ce n'est pas que Dieu change ces loix, ou se corrige: c'est parce qu'il est de l'ordre de la Grace, auquel celui de la Nature doit servir, qu'il arrive des miracles en certaines rencontres: c'est qu'alors l'ordre immuable de la justice que Dieu doit à ses attributs le demande […]» [MALEBRANCHE 1712b: ŒC V 34]. Dunque, secondo le parole stesse di Leibniz, non c'è mai un decreto particolare di Dio indipendente dalle sue leggi generali.

[274] Vedi il § 9 della *Teodicea* (nota 55 più sotto).

[275] Vedi la nota 36.

[276] Nella *Teodicea* si dice ad esempio: «il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étoient aussi enveloppés et representés comme possible dans ce même monde, consideré dans l'état de pure possibilité» [§ 54: GP VI 132].

[277] E' quanto Leibniz afferma a chiare lettere nella *Teodicea* (171O) § 9: «Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles: l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Ocean; le moindre mouvement y etend son effect à quelque distance que ce soit, quoyque cet effect devienne moins sensible à proportion

C'è tuttavia qualcosa di non chiaro in questa idea: che vuol dire *perfettamente determinato*? In rapporto a cosa? Una prima risposta può essere questa: in rapporto a quei possibili che sono incompleti. Ma in che senso "incompleti"? Proprio nel senso che non sono specificate alcune conseguenze ipoteticamente necessarie che pure dovrebbero avere. Dato che in un mondo possibile non si può porre limiti nello spazio e nel tempo alle conseguenze che scaturiscono dall'esistenza ipotetica di un individuo possibile, ecco che esso non può essere costituito da uno, o due o anche un milione di individui, ma *deve* contenere tutto quello che *può* contenere, deve essere, cioè, massimale: un mondo possibile è un *insieme massimale* se e solo se, per ogni individuo possibile X, esso necessariamente o include X, o esclude X in quanto X è incompossibile con almeno uno dei possibili di quel mondo[278]. Anche se non esplicitamente nel carteggio con Arnauld, è in una lettera a Bourguet che Leibniz trae con chiarezza la conclusione che ogni mondo possibile deve essere massimale:

> E allorché voi dite che un mondo […] infinito racchiude in un senso tutti i possibili, io lo concedo solo in quel senso là, cioè intendendo con "possibili" i compossibili […]. Voi vi aggiungete queste parole: se si considerasse l'universo come una collezione, non si può dire che ve ne possano essere diversi. Questo sarebbe vero se l'universo fosse la collezione di tutti possibili; ma questo non è il caso, perché tutti i possibili non sono affatto compossibili. Così l'universo non è che la collezione di un certo modo di compossibili; e l'universo attuale è la collezione di tutti i possibili esistenti, cioè di tutti quelli che formano il composto più ricco. E poiché vi sono differenti combinazioni di possibili, le une migliori delle altre, vi sono diversi universi possibili, venendone a costituire uno ogni collezione di compossibili[279].

---

de la distance: de sorte que Dieu y a tout reglé par avance une fois pour toutes, ayant prevu les prieres, les bonnes et mauvaises actions et tout le reste; et que chaque chose a contribué idealment avant son existence à la resolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses»[GP VI 1O7-1O8].

[278] 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'».

[279] «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*

4.2.4. Così la nozione di *perfettamente determinato* viene ad avere un senso preciso: un mondo è perfettamente determinato se è massimale, e un individuo è perfettamente determinato se è in un mondo di questo tipo, il che significa se è marcato da tutte le interazioni possibili con cui può coesistere, cioè se riceve tutti gli influssi e le determinazioni che risultano compatibili con esso senza implicare contraddizioni. Ed è solo così che si capisce la distinzione che Leibniz introduce di continuo tra individuo e ente ideale, tra proprietà individuale e accidente (ideale)[280]: *ideale* è un ente non perfettamente determinato. Il che significa che si può costruire una sfera materiale secondo i criteri geometrici ideali della sfera, ma quella sfera materiale, concreta avrà comunque ulteriori determinazioni che quella ideale non possiede:

> La nozione della sfera in generale è incompleta o astratta, cioè non vi si considera che l'essenza della sfera in generale, o in teoria, senza aver preso in considerazione le circostanze singolari, e di conseguenza essa non racchiude affatto ciò che è richiesto per l'esistenza di una certa sfera; ma la nozione della sfera che Archimede ha fatto mettere sulla sua tomba è compiuta e deve racchiudere tutto quello che appartiene al soggetto di questa forma. E' il motivo per cui nelle considerazioni individuali, oppure pratiche, che riguardano i singoli, oltre alla forma della sfera, vi entra la materia di cui è fatta, il luogo, il tempo e le altre circostanze che, in una concatenazione continua, comprenderebbero infine tutta la serie dell'universo se si potesse tener dietro a tutto quello che queste nozioni comprendono[281].

4.2.5. Da quanto si è detto emerge infine il corollario che basta conoscere un qualunque individuo di un mondo possibile per conoscere l'intero mondo di cui fa parte[282]. Dato che ogni individuo implica sempre tutti gli altri individui del mondo di cui fa parte, la *relazione di compossibilità* è una relazione *transitiva*; dato che un

---

an Bourguet (dicembre 1714): GP III 573]. Alla massimalità sembra anche riferirsi la seguente definizione della *Teodicea*: «Il faut donc chercher la raison dell'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes» [§ 7: GP VI 106; Cfr. VI 406].

[280] Vedi la nota 14.

[281] «Aussi la notion de la sphere en general est incomplete ou abstraite, c'est à dire, on n'y considere que l'essence de la sphere en general ou en theorie sans avoir égard aux circonstances singulieres, et par consequent elle n'enferme nullement ce qui est requis à l'existence d'une certaine sphere; mais la notion de la sphere qu'Archimede a fait mettre sur son tombeau est accomplie et doit enfermer tout ce qui appartient au sujet de cette forme. C'est pourquoy dans les considerations individuelles ou de practique, *quæ versantur circa singularia*, outre à la forme de la sphere, il y entre la matiere dont elle est faite, le lieu, le temps, et les autres circonstances, qui par un enchainement continuel envelopperoient enfin toute la suite de l'univers, si on pouvoit poursuivre tout ce que ces notions enferment» [*Remarques sur la lettre de M. Arnaud* : GP II 39].

[282] Cfr. la *Monadologia* § 61: GP VI 617; cfr. GP IV 582, VI 329.

individuo possibile può esistere come tale, cioè è compossibile con sé stesso, si tratta di una relazione *riflessiva*; e dato che, se un individuo è compossibile con un altro, questo lo sarà con il primo, si tratta anche di una relazione *simmetrica*. Così la relazione di compossibilità sarebbe una relazione di *equivalenza* e i mondi possibili sarebbero classi di equivalenza[283].

Poiché, infine, Leibniz considera un mondo come un insieme strutturato retto da leggi generali e non come una semplice sommatoria di individui[284], possiamo definire infine un *mondo possibile* come un insieme massimale di individui compossibili, perfettamente determinato e nomologicamente ordinato[285].

---

[283] Come sostiene MATES: «[…] if two individual concepts belong to a single possible world, then they are present together in every possible world. Thus the relation of compossibility is transitive. Add to this the assumption that each individual concept is in itself capable of realization, that is compossible with itself, and the obvious fact that the relation of compossibility between individual concepts is symmetrical, and one sees that this relation is an *equivalence relation* […]»[1986a: 77 (corsivo mio); cfr. 1968: 511-12 e 1972: 92]. Dato che, inoltre, per Leibniz le relazioni di successione e contemporaneità (cioè le relazioni spazio-temporali) riguardano ogni mondo possibile in quanto presiedono ai rapporti di contemporaneità e successione [cfr. anche GM VII 18], è chiaro che bisogna introdurre questi concetti nelle nozioni di compossibilità e incompossibilità, così come avevo già detto nella nota 38 al capitolo 2. Per quanto ricuarda le classi di equivalenza vedi HERSTEIN 1975: § 1.1.

[284] «[…] on peut dire que de quelque maniere que Dieu auroit créé le monde, il auroit tousjours esté regulier et dans un certain ordre general» [*Discours de Metaphyisique*, § 6: GP IV 431; vedi anche la nota 93 e la nota 50; cfr. GP III 143, 468; VII 358].

[285] Sull'analisi del concetto di mondo possibile nella *Teodicea* ritorneremo nel § 5.3.1.

4.3. Gli Adamo possibili

4.3.1. Ma è tempo di passare alla seconda considerazione del nostro problema, cioè, dopo quella dei mondi, a quella degli individui. Leibniz si era reso conto sin dal primo scambio di battute con Arnauld che la risposta dei mondi possibili non era di per sé sufficiente a soddisfare le obiezioni del giansenista francese: non bastava dimostrare che esistevano altre serie di eventi oltre quella rappresentata dal nostro mondo, ma, se si voleva difendere l'idea di necessità ipotetica, bisognava anche che *ogni* individuo ed evento non necessario del nostro mondo potesse non accadere come tale. Infatti, sin dalla prima lettera inviata ad Arnauld, egli scrive con accenti scotistici:

> Per "nozione individuale di Adamo" intendo certo una perfetta rappresentazione di un tale Adamo che ha tali condizioni individuali e che è distinto in questo da un'infinità di altre persone possibili, molto simili ma pertanto differenti da esso (così come ogni ellisse differisce dal cerchio, per quanto prossima possa essere a quest'ultimo), alle quali Dio lo ha preferito perché gli è piaciuto scegliere esattamente un tale ordine dell'universo, e tutto quello che consegue alla sua risoluzione non è necessario che in modo ipotetico, di modo che non si distrugge né la libertà di Dio né quella degli spiriti creati. Dato che vi è un Adamo possibile, la cui posterità è tale, e un'infinità d'altri, dei quali essa sarebbe un'altra, non è vero che questi Adamo possibili (se si possono chiamare così) differiscono tra loro e che Dio non ne ha scelto che uno, che è poi esattamente il nostro[286]?

Ma, secondo l'interpretazione deterministica del concetto completo, sappiamo che ogni individuo è predeterminato fino ai minimi particolari: il che significa che un individuo con altre esperienze, con altri figli, insomma con un'altra biografia, non può più essere lo stesso. Dunque, se Adamo vuole continuare a essere Adamo, non può avere più storie possibili alternative. Ma allora che senso ha parlare di diversi «Adamo possibili»?

---

[286] «Car par la notion individuelle d'Adam j'entends certes une parfaite representation d'un tel Adam qui a de telles conditions possibles fort semblables, mais pourtant differentes de Luy (comme toute Ellipse differe du Cercle, quelque approchante qu'elle soit), aux quelles Dieu l'a preferé, parcequ'il Luy a plu de choisir justement un tel ordre de l'Univers, et tout ce qui s'ensuit de sa resolution, n'est necessaire que par une necessité hypothetique, et ne detruit nullement la liberté de Dieu ny celle des esprits creés. 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 entre 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 2O].

Arnauld vede benissimo il problema e abilmente volge contro lo stesso Leibniz la sua interpretazione della teoria della nozione completa:

> Inoltre, signore, prendendo Adamo come esempio di una natura singolare, non capisco come si possano concepire più Adamo possibili. E' come se concepissi diversi *io* possibili, il che è sicuramente inconcepibile. Infatti non posso pensare a me senza considerarmi come una natura singolare, tanto distinta da tutte le altre esistenti o possibili, che posso concepire diversi *io* così poco che concepire un cerchio che non abbia tutti i diametri uguali. La ragione è che questi diversi *io* sarebbero differenti gli uni dagli altri, altrimenti non sarebbero più diversi *io*. Bisognerebbe dunque che ci fosse qualcuno di questi *io* che non fosse me: il che è una contraddizione manifesta[287].

L'esempio scelto da Arnauld non è casuale: bisogna senz'altro vedervi il rifiuto da parte di un cartesiano di concepire l'io come qualcosa d'altro da una natura singolare che mi compete esclusivamente. Ma quel che più importa per il nostro discorso è il dilemma di fronte al quale Arnauld pone Leibniz. Infatti, o si accetta l'interpretazione deterministica del concetto completo, e allora è assurdo ritenere che a un individuo possano (*sub specie possibilitatis*) essere attribuiti predicati contraddittori[288]. Oppure, ed è questa la posizione di Arnauld, si abbandona del tutto l'idea di un concetto completo, e allora:

> essendo impossibile che io non sia rimasto sempre me stesso, sia se mi fossi sposato sia se avessi vissuto nel celibato, la nozione del mio io non ha compreso in sé stessa né l'uno, né l'altro di questi due stati; così come è corretto concludere: questo blocco di marmo è lo stesso, sia se è in riposo sia se è rimosso; dunque né il riposo, né il movimento sono contenuti nella sua nozione individuale[289].

4.3.2. In una successiva lettera Leibniz risponde nei seguenti termini:

---

[287] «De plus, Monsieur, je ne scay comment en prennant Adam pour l'exemple d'une nature singuliere, ont [sic] peut concevoir plusieurs Adams possibles. C'est comme si je concevois plusieurs moy possibles, ce qui assurement est inconcevable. Car je ne puis penser a moy sans que je ne me considere comme une nature singuliere, tellement distinguée de toute autre existente ou possible, que je puis aussi peu concevoir divers moy que concevoir un rond, qui n'ait pas tous les diametres egaux. La raison est, que ces divers moy seroient differens les uns des autres, autrement ce ne seroit pas plusieurs moy. Il faudroit donc qu'il y eust quelqu'un de ces moy, qui ne fust pas moy: ce qui est une contradiction visible» [*Arnauld an Leibniz* (marzo 1686): GP II 30].

[288] Vedi il § 4.1.5.

[289] «[…] estant impossible que je ne fusse pas tousjours demeuré moy, soit que je me fusse marié, ou que j'eusse vecu dans le celibat, la notion individuelle de mon moy n'a enfermé ni l'un ni l'autre de ces deux estats; comme c'est bien conclure: ce quarré de marbre est le même, soit qu'il soit en repos, soit qu'on le remue; donc ni le repos ni le mouvement n'est enfermé dans sa notion individuelle» [ivi].

> Voi dite con gran ragione che è così poco possibile concepire diversi Adamo possibili, prendendo Adamo nel senso di una natura singolare, che concepire diversi *io*. Sono d'accordo, ma parlando dei diversi Adamo, non prendevo Adamo per un individuo determinato, ma per qualche persona concepita *sub ratione generalitatis*, sotto circostanze che ci sembrano determinare Adamo in senso individuale ma che in verità non lo determinano sufficientemente, come quando si intende per Adamo il primo uomo che Dio mette in un giardino di delizie, dal quale egli va via a causa del peccato, e dalla costola del quale Dio tira una donna. Ma tutto ciò non determina a sufficienza, e vi sarebbero così diversi Adamo disgiuntivamente possibili o più individui a cui converrebbe tutto questo. Ciò è vero qualunque numero finito di predicati incapaci di determinare tutto il resto si prenda, ma ciò che determina un certo Adamo deve racchiudere assolutamente tutti i suoi predicati, ed è questa nozione completa che determina *rationem generalitatis ad individuum* [290].

Per analizzare il testo si rendono necessarie alcune puntualizzazioni terminologiche. Iniziamo col definire i concetti di *soggetto* e *predicato sub ratione generalitatis*. Abbiamo già definito una nozione o un ente ideale come un qualcosa di non perfettamente determinato. Il concetto è molto ampio: esso racchiude tutte quelle nozioni che vengono chiamate volgarmente "astratte", come le nozioni generiche, specifiche, quelle della geometria, della logica, della matematica, ma anche della meccanica, della dinamica dei fluidi, etc., le quali, secondo Leibniz, non si riferiscono mai a oggetti presenti come tali in natura. In questo testo, però, Leibniz tratta più specificamente di predicati generali, non individuali, corrispondenti a quelli che altrove abbiamo chiamato accidenti[291]: seguendo l'esempio del testo, essi sono predicati del tipo "essere in *un* giardino di delizie", "essere cacciati da questo giardino a causa di *un* peccato", "avere *una* costola dalla quale Dio tira *una* donna", etc., dove l'accento è posto sull'articolo indeterminativo. Essi sono predicati che si situano ad un livello intermedio tra i predicati generici e specifici, come "essere un animale razionale", e i predicati individuali, come "essere l'Adamo che ha soggiornato

---

[290] «[…] vous dites avec grande raison qu'il est aussi peu possible de concevoir plusieur Adams possibles, prenant Adam pour une nature singuliere, que de concevoir plusieurs moy. J'en demeure d'accord, mais aussi en parlant de plusieurs Adams, je ne prenoit pas Adam pour un individu determiné, mais pour quelque personne conceue *sub ratione generalitatis* sous des circonstances qui nous paroissent determiner Adam à un individu, mais qui veritablement ne le determinent 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. Cela est vray, quelque nombre fini de predicats incapables de determiner tout le reste qu'on prenne, mais ce qui determine un certain Adam doit enfermer absolument tous ses predicats, et c'est cette notion complete qui determine *rationem generalitatis ad individuum*» [*Leibniz an Arnauld* (giugno 1686): GP II 54].

[291] Vedi la nota 14 e p. 100.

nell'Eden…": per esprimerci con un linguaggio più formale, rispetto ai predicati individuali sono *subdeterminati* mentre rispetto a quelli generici o specifici sono *superdeterminati*[69b] .

Conveniamo dunque di chiamare questo tipo di predicati *predicati sub ratione generalitatis* (= predicati s.r.g.) e il soggetto che è costituito da un insieme compossibile di questi, *soggetto sub ratione generalitatis* (=soggetto s.r.g.). Ma si badi bene: tale insieme non può esser definito dalla sola regola di compossibilità: il testo fa chiaramente intendere che esso deve costituire di volta in volta un soggetto s.r.g. suscettibile, per aggiunzione di ulteriori determinazioni disgiuntive, di costituire la classe di tutte le nozioni complete degli individui possibili che sono in alternativa tra loro, ognuno dei quali "abita" a sua volta in uno dei mondi possibili. Ad esempio, se assumiamo come soggetto s.r.g. quello che altrove Leibniz chiama «Adamo vago», e come suo predicato s.r.g. "essere in un giardino di delizie", quest'ultimo sarà vero tanto del concetto di Adamo quanto di quello di tutti gli altri individui possibili alternativi a esso, solo che di mondo in mondo esso sarà diversamente e disgiuntivamente specificato: per Adamo si tratterà dell'Eden[292], mentre, per un altro, forse del famoso giardino del *Candido* voltairiano. Dunque ognuno di questi soggetti s.r.g. è come un nodo da cui partono tutte le specificazioni disgiuntive che conducono ad altrettanti concetti completi (dato che in ogni concetto completo qualunque predicato implica tutti gli altri[293]); anzi, un concetto completo sarebbe a sua volta il collettore di tutte le specificazioni compatibili a partire dal soggetto s.r.g. corrispondente. In pratica ognuno dei diversi predicati s.r.g. può costituire con il suo relativo soggetto l'antecedente di una proposizione condizionale il cui conseguente è costituito dalle disgiunzioni tra tutte le specificazioni alternative, ognuna delle quali ha come riferimento un individuo possibile: "se l'Adamo s.r.g. è in un giardino di delizie, allora c'è un individuo (possibile) che è nell'Eden oppure c'è un individuo (possibile) che è in un giardino voltairiano oppure… oppure …". E, eventualmente, nel nostro mondo sarà una di tali conseguenze a realizzarsi. Nel carteggio con Arnauld Leibniz ritiene dunque che sia l'alternativa tra queste diverse conseguenze a garantire la *contingenza* dei diversi individui possibili[294].

[69b] In questo senso il discorso di Leibniz è una specie di logica dei terminabili alla Johnson [cfr. PIZZI ?: 266]
[292] Cfr. GP II 41-42
[293] Vedi più sopra la nota 22.
[294] Vedi la nota 34 al capitolo III.

4.3.3. Quindi, ritornando al problema della necessità ipotetica, possiamo dire che la concatenazione degli eventi di un certo mondo è strettamente deterministica, per cui: è necessario che "se p, allora q"; tuttavia se la proposizione *q* esprime una certa e precisa circostanza di fatto, come ad esempio che "Adamo mangia il frutto proibito", ci dovrebbe essere un'altra circostanza possibile, altrettanto determinata, nella quale "Adamo non mangia il frutto proibito"("allora possibilmente non-q"). Ma, si badi, a rigor di termini, le condizioni dell'azione sono solo *molto simili*, cioè ci sono due stati di fatto (espressi con l'antecedente *p*) che si corrispondono (Eva e una sua alternativa possibile che passano un frutto a Adamo e alla sua alternativa possibile) ma che *non sono lo stesso stato di fatto*. Quindi, quando diciamo che nel nostro mondo vale la prima conseguenza ("se Eva passa il frutto proibito ad Adamo, allora questi lo mangia") e che in un altro mondo possibile tale conseguente viene a mancare, sosteniamo in realtà che una persona molto simile ad Adamo non mangia un frutto simile a quello che egli ha mangiato. E affermiamo, inoltre, che, poiché *nel nostro mondo* non è possibile che non si dia la prima conseguenza, è legittimo affermare che essa è necessaria. — Lo stesso discorso che si è fatto per *q* varrebbe naturalmente per *p*, dato che anche *p* sarà a sua volta il conseguente di un altro condizionale in cui compare, poniamo, *r* come antecedente. E così via andando a ritroso fino a giungere a quelle condizioni generali che sono le leggi del mondo in questione, anch'esse contingenti, dato che vi sono altri mondi con le loro leggi generali rispettivamente[295].

4.3.4. Ma ha senso ritenere che circostanze solo simili tra loro rappresentino una forma di alternativa? Un modo di risolvere la difficoltà consisterebbe semplicemente nell'eliminarla. Si potrebbe ritenere, ad esempio, che i due "Adamo" possibili siano in realtà uno stesso individuo che viene *considerato*, magari nella prospettiva divina, come sdoppiato in due corsi di cose incompatibili. A parte problemi di natura teorica, nelle osservazioni sulla lettera di Arnauld del 13 maggio 1686 è lo stesso Leibniz a escludere categoricamente che le diverse alternative ad Adamo possano essere lo stesso individuo di cui parla la *Genesi*:

---

[295] E' ovvio che nell'interpretazione qui fornita non è possibile leggere le categorie di necessità e possibilità nei termini della semantica dei mondi possibili di oggigiorno: come abbiamo già detto nel § 1.3.6 e diremo anche più avanti per Leibniz la *necessità* non ha a che fare con la verità in tutti i mondi possibili ma, come ripete instancabilmente, si definisce in termini non modali dicendo che la sua negazione genera una contraddizione, e la *possibilità* si definisce come non-impossibilità (non-contraddittorietà), ossia non-necessità-non.

> Ne consegue anche che non sarebbe stato il nostro Adamo ma un altro, se vi fossero stati altri avvenimenti, perché niente ci impedisce di dire che sarebbe stato un altro. E' dunque un altro. Ci sembra, certamente, che questo blocco di marmo portato da Genova sarebbe stato lo stesso se fosse stato lasciato al suo posto, perché i nostri sensi non ci fanno giudicare che superficialmente, ma al fondo, a causa della connessione delle cose, tutto l'universo con tutte le nostre parti sarebbe tutt'altro, e sarebbe stato un altro dall'inizio se la minima cosa fosse andata diversamente[296].

C'erano delle precise ragioni perché Leibniz ritenesse che le alternative dei diversi mondi siano individui possibili diversi: egli non stava utilizzando un linguaggio tecnico ma stava facendo delle assunzioni *metafisiche* : Leibniz parlava non di un modo di considerare le cose ma di due mondi possibili predeterminati dall'eternità da parte di Dio (e in questo, come sappiamo il nostro mondo *non si differenzia da nessun altro)*, dove in uno c'è Adamo e nell'altro una sua controparte[297].

Conveniamo di chiamare *controparte* ognuno degli individui possibili diversi in alternativa tra loro che appartengono ciascuno a un mondo diverso.

Il nucleo di tale teoria consiste dunque nella asserzione che ad ogni proprietà che un determinato individuo ha in un mondo corrisponderebbe una determinata proprietà delle sue controparti in tutti gli altri mondi: se in un mondo non vi sono controparti dell'individuo in questione la relazione è soddisfatta a vuoto e lo stesso dicasi se c'è la controparte ma essa manca di una corrispondente proprietà[298]. Questa relazione di tipo comparativo, che

---

[296] «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].

[297] In questo senso a Leibniz non si applica quanto HAZEN [1979: 322-23] chiarisce così bene a proposito del *linguaggio* delle controparti. Della questione ho discusso con il prof. POMA. Si noti in proposito che l'interpretazione della teoria delle controparti come un linguaggio è suggerita dalla presenza in Leibniz di un vasto insieme di riflessioni sui rapporti che esistono tra prospettive coniche e cilindriche, che egli stesso poi utilizza per distinguere la prospettiva di Dio e quella degli esseri finiti [cfr. SERRES 1968: 153-54, 163, 245-46].

[298] D.LEWIS [1968] ha riproposto questa teoria delle controparti (è a lui tra l'altro che dobbiamo il termine) negli ultimi decenni. Mi pare che vi siano però due differerenze sostanziali con la teoria di Leibniz: Lewis ammette che un individuo sia controparte di sé stesso [1968: 27] e che un individuo possa avere in un altro mondo più di una controparte [1968: 28-29]. Il primo tra gli interpreti leibniziani ad aver messo in chiaro che, nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili, due individui di due mondi

conveniamo di chiamare *relazione tra controparti* (=C), in termini formali è un omorfismo iniettivo — cioè un isomorfismo — ma non necessariamente surgettivo [76b] .

L'opera di Leibniz, compreso il carteggio con Arnauld a proposito delle controparti, è piena di esempi di relazioni che non si discostano da C, come quella che c'è tra il cerchio e le ellissi, dove si può stabilire per l'appunto una relazione da proprietà a proprietà sebbene il cerchio abbia un fuoco e l'ellissi due[299]. Si può dire che addirittura l'intera teoria delle somiglianze e dunque dei rapporti di comparazione sia basata su questi princìpi fondamentali. Riassumendo, la teoria delle controparti è la combinazione di tre strumenti concettuali: una specie di logica dei determinabili che collega i concetti s.r.g. con quelli individuali, una relazione di equivalenza tra un individuo possibile e tutti quelli del suo mondo e infine un isomorfismo non surgettivo tra le controparti possibili dei diversi mondi.

Fin qui non c'è alcuna difficoltà. Il problema, ricordiamolo, è solo nell'utilizzo del dispositivo concettuale delle controparti: esso dovrebbe rendere ragione del concetto di contingenza nel senso della contingenza I, da cui si era partiti nel *Discorso*: nell'ipotesi che esista il nostro mondo, si afferma che il nostro Adamo mangia di fatto e per necessità della conseguenza il frutto proibito anche se resta possibile che non lo mangi. Ma, si è detto, non si vede dove sia qui l'alternativa tra diversi possibili: in che senso, detto altrimenti, ciò che fa Adamo qui e ciò che fa un

---

diversi non possono mai essere lo stesso individuo è stato MATES. Egli preferisce parlare dei mondi come insiemi di concetti (come vedremo più avanti nella nota 85), ma nel quadro di questo problema non vi sono differenze significative tra le due locuzioni: «each such concept belongs to one and only one possible world» [1968: 512]. ; e: «no individual concept is part of two possible worlds» [1968: 513]. Questa interpretazione è stata ripresa da MONDADORI [1973: 91]: «[…] Leibniz's "superessentialism"[…] provide conclusive evidence for the claim that Leibniz would have rejected the doctrine of interworld identity (a doctrine roughly to the effect that a given individual can belong to more than one possible world)». Poi MONDADORI argomenta così: «But precisely why, we may now ask, should Leibniz not allow the complete concept of e.g. Adam to belong to more than one possible world? Because, I suggest, the complet concept of Adam not only entails all of Adam's properties, but also includes the entire history of the world to which Adam belongs and the laws of the world inhabited by Adam[…] This being so, then if the complete concept of Adam is allowed to belong to more than one possible world, all the worlds which God could have actualized in place of our own world would have been identical to it» [1973: 93; cfr. 1975: 25-31]. Anche DALLA CHIARA-MUGNAI [1986: 69-70] giungono a simili conclusioni.

[76b] Un omorfismo dal mondo w' al mondo w" si dice *iniettivo* (=isomorfismo) se, per individui *a′* e *b′* appartenti a w' e *a″* e *b″* appartenenti a w", a'≠b' implica a"≠b", e si dice *surgettivo* se per ogni individuo a' di w' c'è un individuo a" di w" ad esso isomorfico [cfr. HERSTEIN 1975: §§ 1.2, 2.7 e 2.8].

[299] Vedi il passo citato alla nota 64.

altro individuo in un altro mondo (possibile) costituiscono un'alternativa? È chiaro che sulla base di tale teoria possiamo al massimo difendere il secondo concetto di contingenza: i diversi individui possibili sarebbero contingenti solo nel senso che non sarebbero né necessari, né impossibili. E se è così, come vedremo, la teoria ha impreviste conseguenze[300].

Ci sarebbe naturalmente una possibilità di interpretare metafisicamente la contingenza I in modo da renderla compatibile con il determinismo leibniziano e con il quadro teorico che siamo venuti costruendo. Si potrebbe cioè ritenere che la contingenza del nostro mondo e degli individui che ne fanno parte consista nel fatto che *esistono*, che cioè sono stati scelti e creati da Dio. In questo caso la contingenza I (che si esprime,

---

[300] Abbiamo visto Leibniz recuperare alcune acquisizioni scotistiche: la nozione di compossibilità, la teoria di una successione atemporale tra l'intelletto e la volontà nel processo di deliberazione divina, il rifiuto della necessità temporale. Ora l'interpretazione deterministica della teoria del concetto completo impedisce a Leibniz di seguire Scoto anche nella sua teoria dei mondi e degli individui possibili. Dio, secondo SCOTO, produce (nel suo intelletto) solamente un'idea generale dei diversi possibili — non un concetto completo —, e con queste idee generali sono compatibili tutta una serie di predicati in parte contraddittori tra loro. Ora mentre l'intelletto divino intellige quei soggetti e quei predicati in sé, cioè i termini di qualunque predicazione, l'"organo" che li connette in un certo giudizio e poi li compone tra loro per dare vita a un certo mondo è la volontà divina, e questa, nel farlo, è assolutamente libera. Scoto poteva salvare così il suo concetto di contingenza. Il punto è riassunto benissimo dal commentatore del LPS: «Doctor in locis sopradictis bene concedit quod voluntas divina prius determinat de propositione contingenti et post intellectus cognoscit illam; et quantum ad hoc non prærequiritur cognitio illius contingentis, sed cognitio terminorum propositionis contingentis de necessitate præcedit determinationem voluntatis divinæ» [LPS, I, d. 2, q. 2, Commentarius: OO VIII 457]. In questo senso Scoto poteva porre fortemente l'accento sull'assoluta arbitrarietà divina nel comporre determinati termini compatibili tra loro (ad es., il predicato "stare seduto" invece del predicato "alzarsi" con il soggetto "Socrate"): «illa potentia est major, quæ potest conjungere separata, et separare quæ sunt conjuncta […] Potentia divina non solum potest conjungere quodlibet ens absolutum cum alio, cui est compossibile, et conjungit in producendo; igitur potest disjungere et disjunctim producere» [ReP,I, d. 42, q. 2: OO XXII 485]. Da qui discendeva dunque la contingenza: «Termini autem futurorum contingentium non includunt notitia complexionis contingentis; non enim veritas propositionum futuræ contingentis est nota ex terminis, quia tunc esset immediate necessarie; et ideo intellectus divinus […] ante actum voluntatis, solum habet cognitiuonem neutram de complexione […]; intellectu autem ostendente notitiam hujusmodi terminorum voluntati divinæ, potest voluntas libere velle sive eligere unionem istorum terminorum, et divisionem illorum» [ReP, I, d. 38, q. 2: OO XXII 462; cfr. *Ord.* , I, d. 43, q.u.; n° 14; LPS, I, d. 35, q.u. n° 10= *Ord.*, I, d. 35, q.u. n° 32; LPS, I, d. 35, q.u. n° 15; PRP, 2, 9: OO IV 768]. Similmente, come sappiamo, secondo Scoto stanno le cose per la volontà umana. Non essendo più possibile per Leibniz una soluzione di questo tipo, egli è costretto a cercare quest'altra interpretazione della contingenza.

ricordiamolo, dicendo che: contingente è ciò che è e può non essere) non implicherebbe alcuna alternativa tra i possibili: cioè gli individui contingenti del nostro mondo (come anche il mondo come tale) potrebbero non essere non nel senso che potrebbero essere *altrimenti* (così come voleva l'interpretazione metafisica scotista) ma nel senso che potrebbero anche *non esistere*. Sarebbe dunque solo la volontà di Dio a garantire la contingenza (nel senso della contingenza I) del *nostro* mondo e di tutti gli *altri* possibili sotto il segno della negazione (in quanto enti non scelti).

Non c'è dubbio che nel *Discorso* e altrove[301] Leibniz tenda a interpretare le cose in questi termini. Tuttavia c'è una rilevante obiezione a questo tentativo di soluzione. Dire che la contingenza del nostro mondo *si basa* su una scelta divina significa introdurre almeno al livello del creatore un atto assolutamente libero: se infatti Dio dovesse agire in base a una necessità morale l'intero discorso verrebbe a cadere per motivi che sono ormai noti[302]. Ora non c'è nessuna evidenza che, a partire dal *Discorso,* Leibniz abbia sostenuto con coerenza questa posizione. Anzi, come avremo modo di vedere nel capitolo V, ci sono moltissimi testi che dimostrano una convinzione contraria. In ogni caso, se si accetta quell'idea siamo posti di fronte all'alternativa: o continuare a sostenere un parallelismo tra uomo e Dio e quindi rigettare il determinismo oppure rigettare il parallelismo e sostenere il determinismo. Dato che Leibniz analizza sempre il meccanismo della scelta come tale senza distinguere tra Dio e uoomo è chiaro che si tratterebbe della prima alternativa, e, se fosse così, si approderebbe con coerenza a quell'esito teorico, analizzato alla fine del capitolo III, che precede il *Discorso di Metafisica* e che Leibniz ha proprio rigettato nello stesso.

4.3.5. Si noti che abbiamo rilevato in precedenza che per Leibniz viene a cadere la classica distinzione attribuita ad Aristotele tra proprietà accidentali ed essenziali della sostanza[303]: tutte le proprietà di un individuo sono essenziali allo stesso. Tuttavia, parlando di predicati s.r.g. che sono *condivisi* da tutti i concetti individuali che si riferiscono a individui alternativi tra loro, si può distinguere, anche se in termini diversi dalla tradizione, tra predicato accidentale e predicato essenziale: i predicati che sono contenuti in un singolo concetto individuale non sono *accidentali* nel senso che possono o non possono essere attribuiti al soggetto in questione, ma lo sono nel senso che ineriscono solamente a tale concetto e a nessuno dei concetti che costituiscono le altre specificazioni

---

[301] Vedi ad es. il passo citato alla nota 35 e quanto detto a commento.
[302] Vedi la nota 50 al capitolo III.
[303] Vedi il § 4.1.2.

individuali a partire dal soggetto s.r.g.. Invece il soggetto s.r.g. sarebbe un'*essenza* nel senso che tutti i predicati s.r.g che lo costituiscono si possono affermare con verità di tutti i concetti individuali che lo specificano (di ogni "Adamo" possibile è vero il predicato "essere in un giardino di delizie"): sono appunto subdeterminati rispetto a questi e in tal senso sono *predicati essenziali* [304]. A tal proposito così si esprime Leibniz in risposta ad Arnauld:

> E come non ho che da consultare la nozione specifica di una sfera per giudicare che il numero dei piedi del diametro non è affatto determinato da questa nozione, allo stesso modo (voi dite), ritrovo chiaramente nella nozione individuale che ho di me stesso che io sarò me stesso sia se intraprendo sia se non intraprendo il viaggio che ho progettato. Per rispondervi distintamente, dico che sono d'accordo che la connessione degli avvenimenti, per quanto certa, non è necessaria, e che sono libero di fare o di non fare questo viaggio, perché, sebbene sia contenuto nella mia nozione che lo intraprenderò, vi è contenuto anche che lo farò liberamente, e non c'è niente in me di tutto ciò che si può concepire *sub ratione generalitatis seu essentiæ seu notionis specificæ sive incompletæ* da cui si possa tirar fuori che lo farò necessariamente, mentre invece dal fatto che sono un uomo si può concludere che sono capace di pensare; e che, conseguentemente, se non intraprenderò questo viaggio, la cosa non entra in conflitto con nessuna verità eterna o necessaria. Tuttavia, poiché è certo che lo farò, c'è ben bisogno che vi sia una qualche connessione tra me, che sono il soggetto, e l'esecuzione del viaggio, che è il predicato, *semper enim notio prædicati inest subjecto in propositione vera*. Vi sarebbe dunque una falsità se non intraprendessi il viaggio, il che distruggerebbe la mia nozione individuale o completa, ossia ciò che Dio concepisce o concepiva di me ancora prima di decidere di crearmi[305].

---

[304] Perciò condivido appieno quanto scritto da DALLA CHIARA-MUGNAI [1986: 59]: «It seems that Leibniz looks at the Adam conceived sub ratione generalitatis as the set of all properties which are sufficient to individuate a sort of "geometrical locus" into which all possible Adams are collected». E' bene sottolineare che i predicati s.r.g. condivisi da tutti gli Adamo non sono predicati individuali per definizione: in questo senso credo che vadano interpretate le affermazioni di MATES sintetizzate nella nota 15.

[305] «Et comme je n'ay qu'à cconsulter la notion specifique d'une sphere pour juger que le nombre des pieds du diametre n'est pas determiné par cette notion, de même (dites vous) je trouve clairement dans la notion individuelle que j'ay de moy, que je seray moy, soit que je fasse ou que je ne fasse pas le voyage que j'ay projetté. Pour y repondre distinctement, je demeure d'accord, que la connexion des evenemens, quoyqu'elle soit certaine, n'est pas necessaire, et qu'il m'est libre de faire ou de ne pas faire ce voyage, car quoyqu'il soit enfermé dans ma notion que je le feray, il y est enfermé aussi que je le feray librement. Et il n'y a rien en moy de tout ce qui se peut concevoir *sub ratione generalitatis seu essentiæ seu notionis specificæ sive incompletæ*, dont on puisse tirer que je le feray necessairement, au lieu que de ce que je suis homme on peut conclure que je suis capable de penser; et par consequent, si je ne fais pas ce voyage, cela ne combattra aucune verité eternelle ou necessaire. Cependant puisqu'il est certain que je le feray, il faut bien qu'il y ait quelque connexion entre moy, qui suis le sujet, et l'execution du voyage, qui est le predicat, *semper enim notio prædicati inest subjecto in propositione vera*. Il y auroit donc une fausseté, si je ne le faisois pas, qui detruiroit ma notion individuelle ou complete, ou ce que Dieu conçoit ou concevoit de

Sulle complicate questioni concernenti la libertà individuale torneremo di nuovo nel prossimo capitolo.

Si noti che i predicati che costituiscono l'essenza di alcuni individui possibili alternativi non sono necessariamente e forse nemmeno prevalentemente concetti di genere e specie. Infatti non è detto che tutte le "alternative" possibili di Adamo debbano essere uomini: potrebbero essere anche creature intelligenti di altro tipo. Ciò porrebbe perlomeno di fronte alla necessità di allargare il concetto di "uomo" fino a includervi altre possibili specie viventi intelligenti. E' quanto Leibniz afferma nei *Nuovi saggi* :

> Ma, se l'uomo non venisse preso come la specie infima né come quella degli animali ragionevoli della razza di Adamo, e se invece significasse un genere comune a più specie, il quale è pur vero che appartiene ora a una sola razza conosciuta ma che potrebbe anche appartenere ad altre […], allora, dico, questo genere avrebbe proposizioni reciproche e la definizione dell'uomo non sarebbe affatto provvisoria[306].

Se invece si dovessero intendere i concetti generici e specifici nel senso dei generi e delle specie così come sono presenti nel nostro mondo, la cosa non sarebbe più sostenibile.

4.3.6. C'è un ultimo e importante problema. Nel caso del nostro mondo, fatto di solida e tangibile realtà, sembra perfettamente lecito distinguere gli individui, anch'essi solidamente esistenti, dai loro concetti (compresa ovviamente la loro nozione completa). Ma nel caso di altri mondi, cioè di mondi a primo acchito meramente possibili, non è un controsenso sostenere una simile distinzione tra individui (s'intende: possibili) e i loro concetti completi? Non dovrebbero essere piuttosto gli stessi insiemi di individui, i mondi possibili, edifici concettuali, cioè insiemi di concetti[307]? Innanzitutto è bene precisare che è Leibniz stesso, sempre nel carteggio con Arnauld, a

---

moy avant même de resoudre de me créer» [*Leibniz an Arnauld* (giugno 1686): GP II 52; cfr. II 46].

[306] «Mais si l'homme n'estoit point pris pour la plus basse espece ny pour celle des animaux raisonnables de la race d'Adam, et si au lieu de cela il signifioit un genre commun à plusieurs especes, qui appartient maintenant à une seule race connue, mais qui pourroit encor appartenir à d'autres,[…] alors, dis-je, ce genre auroit des propositions reciproques, et la definition presente de l'homme ne seroit point provisionelle» [*Nouveaux Essais* (1704) § 4.6.4: GP V 382].

[307] Queste sono le posizioni sostenute da MATES [1968: 51O]: «[…] 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

distinguere il concetto completo dall'individuo possibile corrispondente[308], e ciò negli stessi termini con i quali distingue normalmente il concetto completo dal corrispondente individuo esistente[309].

Ma vi sono soprattutto alcune difficoltà teoriche che escludono quell'interpretazione. Innanzitutto, secondo Leibniz, se il concetto di Adamo contiene il predicato di avere una determinata discendenza, ciò deve essere vero al di là di ogni estensione, cioè indipendentemente dalla questione se Adamo esiste o no, e nel caso in quale mondo[310], 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. Ora tale distinzione, in un altro mondo possibile, tra la *controparte* di Adamo che "abita" quel mondo e il *concetto* dello Adamo che abita il nostro mondo non ha più senso se quel mondo è a sua volta solo un insieme di concetti.

In realtà è solo mantenendo la distinzione tra concetti e individui possibili che si può rendere giustizia al tentativo leibniziano di interpretare intensionalmente i concetti[311], cioè per l'appunto come verità eterne che prescindono dal fatto se ad essi corrisponda, e nel caso dove, un certo individuo, oppure essi siano vuoti[312]. O anche a quello di riformulare tutte le proposizioni categoriche come proposizioni condizionali[313].

---

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].

[308] «[…]comme il y a une infinité de mondes possibles, il y a aussi une infinité de loix, les unes propres à l'un, les autres à l'autre, et chaque individu possible enferme dans sa notion les loix de son monde» [*Remarques sur la lettres de M. Arnauld* (maggio-giugno 1686): GP II 4O].

[309] Infatti poco più avanti, quasi con le stesse parole, Leibniz dice: «Or chaque substance individuelle de cet univers exprime dans sa notion l'univers, dans le quel il entre» [ivi: GP II 41].

[310] Il problema è stato posto da FRIED [1978: 61]: «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».

[311] Cfr. KAUPPI 1960: 42-44

[312] Da qui la critica di FRIED [1978: 61], rivolta a Mates e a Mondadori, di «aver fornito una interpretazione estensionale» invece di una intensionale della logica modale di Leibniz. Si noti a tal proposito che MATES [1986a: 1O7] stabilisce un'equivalenza tra le formulazioni «a proposition the opposite of which implies a contradiction» e «a proposition true of all possible world» per quanto riguarda le verità necessarie da una

Comunque non è il caso di farne una questione terminologica: possiamo anche parlare di concetti e non di individui possibili, purché si introducano tutte le distinzioni qui segnalate. Sembra però che in questo modo non si guadagni nulla di sostanziale e si perda solo un pochino in chiarezza rispetto alla distinzione tra l'*individuo possibile* e il suo *concetto*.

4.4. L'esistenza e i mondi

4.4.1. La tesi leibniziana secondo la quale Dio sceglie sempre ciò che è perfettissimo[314], si trasforma, dopo la maturazione della teoria dei mondi possibili, nella proposizione: Dio sceglie tra tutti i mondi possibili quello più perfetto e lo crea, e questo è il nostro mondo. Nel *Discorso di Metafisica* si legge infatti:

> Si può dire che in qualunque modo Dio avesse creato il mondo, esso sarebbe stato sempre regolare e costituito in un determinato ordine generale. Ma Dio ha scelto quello che è più perfetto, cioè quello che è allo stesso tempo il più semplice in ipotesi e il più ricco in fenomeni[315].

---

parte, e le formulazioni «a true proposition that is not necessary» e «a proposition true of the actual world but false of at least one of the other possible worlds» per quanto,riguarda le proposizioni contingenti dall'altra. Ma non c'è *nessuna* evidenza testuale — come lo stesso MATES sotto sotto ammette: la sua sarebbe difatti una «presumption, almost never stated esplicitily» [ivi] — che Leibniz abbia mai pensato nei termini di "vero di tutti i mondi possibili o solo di alcuni". Il passo che viene spesso citato [C 18] in cui Leibniz dice che le verità necessarie «nec tantum obtinebunt, dum stabit Mundus, sed etiam obtinuissent, si Deus alia ratione mundum creasset», è da solo insufficiente a garantire l'interpretazione di Mates, dato che qui Leibniz sembra riferirsi solo ai diversi modi in cui Dio avrebbe potuto creare il mondo mentre invece è chiaro che i mondi possibili comprendono anche mondi del tutto alieni al nostro. La cosa è interessante perché dimostra che quando la logica modale di oggigiorno si richiama a Leibniz per la sua concezione dei "mondi possibili" si tratta fondamentalmente di un equivoco. La cosa, comunque era già stata messa in rilievo da KAUPPI [1960: 247]. Invece ISHIGURO [1990: 198-99] critica a sua volta Kauppi su questo punto.

[313] Cfr. GP V 429; C 377

[314] Si vedano i §§ 1.3.4 ,3.1.2, 3.1.4 e 3.2.1.

[315] «Ainsi on peut dire que de quelque maniere que Dieu auroit créé le monde, il auroit tousjours esté regulier et dans un certain ordre general. Mais Dieu a choisi celuy qui est plus parfait, c'est à dire celuy qui est en même temps le plus simple en hypothese et le plus riche en phenomenes […]» [*Discours de Metaphysique* § 6: GP IV 431; cfr. GP III 558; VI 244, 238, 241, 6O3].

Dunque la *perfezione di un mondo* si misurerebbe in proporzione alla combinazione della *semplicità* delle sue leggi con la *fecondità* delle stesse, cioè nella loro capacità di produrre con il minimo dispendio la maggior ricchezza possibile in fenomeni, la quale ultima riguarda presumibilmente sia la quantità sia la varietà degli stessi[316], dato che Leibniz è un deciso avversario dell'uniformità[317]. Non è difficile vedere in tale teoria una rielaborazione delle concezioni giovanili che vedevano la perfezione come "molto in uno"[318], una rielaborazione che è dovuta soprattutto al l'influenza di Malebranche, dato che nel principio si riconosce l'idea di quest'ultimo circa il massimo di perfezione compatibilmente con le vie di Dio[319].

Ora per tutta la sua vita Leibniz ha sempre sostenuto che *c'è* in assoluto il massimo della perfezione, dunque, nel quadro della teoria della maturità, *un* mondo che è in assoluto più perfetto di tutti gli altri, ed è precisamente quello che Dio, in quanto sommamente saggio e buono, avrebbe creato[320]. Quindi, secondo Leibniz, la definizione di *esistenza* coinciderebbe — o almeno avrebbe una stretta correlazione — con ciò che è massimamente perfetto[321].

Abbiamo ripetutamente incontrato questa tesi. Abbiamo già discusso (nel terzo capitolo) del meccanismo della scelta divina e abbiamo visto che Leibniz elabora una teoria metafisica che considera la perfezione come un criterio di scelta arbitrario. Ora discuteremo del problema nel quadro della concezione deterministica che è alla

---

316 La cosa è stata messa ben in evidenza in RESCHER 1974: 58-59. Cf anche RONCAGLIA [: 9].

317 Ad esempio Leibniz dice: «[…] il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Creatures raisonnables, il y auroit moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauverté […]» [*E. de Théodicée* (1710): GP VI 179].

318 Si veda il § 1.3.3.

319 Vedi le note 23 e 24 al capitolo III. Vedi anche MALEBRANCHE 1712a: Œ I 334. Cfr. GP I 359.

320 Per le teorie precedenti vedi i §§ 2.2.1-5 e 3.2.1 e in particolare la nota 29 al cap. III. Si noti che già PLOTINO [cfr. Enn. III.2.1] aveva riconosciuto che se si dovesse introdurre un calcolo o un ragionamento nella produzione del mondo da parte della divinità, bisognerebbe spiegare questo parto in base al principio che Dio fa il meglio.

321 Quando Leibniz credeva ancora alla coincidenza tra i concetti di *perfezione* e *quantità di essenza*, si esprimeva in questi termini: «[…] Existentiæ definitionem realem in eo consistere, ut existat quod est maxime perfectum ex iis quæ alioqui existere possent, seu quod plus involvit essentiæ» [*De Veritatibus primis* (1677-80?): GP VII 195]. Per posizioni più recenti: «Actualia nihil aliud sunt, quam possibilium (omnibus comparatis) optima» [*Leibniz an Joh. Bernoulli* (21 febbraio 1699): GM III 574].

base della teoria delle controparti. L'intento è quello di verificare se in tale quadro è ancora possibile sostenere l'idea che Dio sceglie il migliore insieme di cose possibili.

Venendo dunque alla nuova ipotesi, essa si basa su due presupposti fondamentali: 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.

4.4.2. 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):

> Gli appartamenti si disponevano a piramide: diventavano sempre più belli nella misura in cui si montava verso la cima, ed essi rappresentavano mondi sempre più belli. Infine si pervenne in quello della sommità, con cui terminava la piramide, che era il più bello di tutti; infatti la piramide aveva un inizio ma non si vedeva la fine; aveva una punta ma non una base; essa cresceva all'infinito[322].

Naturalmente la prima questione è di sapere per quale ragione mai 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[323]? 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 domande[324]; 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 perfettissimo[325].

---

[322] «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» [ivi, § 416: GP VI 364].

[323] Il punto è problematico anche perché la posizione di Leibniz si concilia male con la sua idea che vi sia una catena infinita di gradi di perfezione delle monadi, dal più basso livello di inerzia fino al limite che è Dio [cfr. le *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (17O2): GP VI 538; cfr. ancora GP II 125; VII 5O2]. Anche teologicamente parlando, l'idea del mondo più perfetto si concilia male con quell'affermazione secondo cui «Dieu est infini, et le demon est borné; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes» [*Théodicée* , appendices: GP VI 378].

[324] 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: come si è già anticipato, è chiaro che, nel quadro della teoria dei mondi possibili, Leibniz sostiene che Dio debba scegliere secondo una necessità della conseguenza e morale il migliore dei mondi possibili. Ad esempio, spiegando a Teodoro il perché la serie dei mondi costituisca una piramide priva di base finita, Atena dice:

> Questo perché, come spiegò la dea, tra un'infinità di mondi possibili, c'è il migliore di tutti, altrimenti Dio non sarebbe affatto determinato a crearne uno; ma non ve n'è nessuno che non ne abbia altri meno perfetti al di sotto: ecco perché la piramide discende all'infinito[326].

Vogliamo riservare a un secondo momento il riesame dei meccanismi della scelta divina: dunque 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

---

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».

[325] 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 SCOTO aveva decisamente affermato che Dio può creare sempre meglio intensivamente ed estensivamente [cfr. ReP, d. 44, q. 2: OO XXII 496-98].

[326] «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 determiné 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].

creare nulla[327]; 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 (è impossibile che esista più di un mondo) che esamineremo più avanti[328]. Né è valido l'argomento che afferma che, nel primo caso, Dio non potrebbe scegliere: esistono metodi di decisione indiretta ove ci è difficile se non impossibile scegliere direttamente[329].

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

> L'avversario sarebbe obbligato a sostenere che un universo possibile può esser migliore dell'altro all'infinito; ma è qui che si sbaglierebbe, e quindi non potrebbe provarlo. Se questa opinione fosse vera, ne conseguirebbe che Dio non ne avrebbe prodotto alcuno, dato che egli è incapace di agire senza ragioni[330].

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'ottimalità[331].

---

[327] 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*».

[328] Non posso non menzionare comunque che, se Leibniz teneva così tanto al concetto di mondo più perfetto, ciò è dovuto anche alla tradizione platonica, per la quale l'unicità era equivalente al concetto di perfezione [cfr. DICK 1982: 14].

[329] Per questo rimando alla discussione del problema dell'asino di Buridano nel § 5.2.2.

[330] «[…] 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 veritable, 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, 1O8, 177, 178, 252-53; Gr 341].

[331] 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

4.4.3. 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 mondo[332]. Pertanto è un ragionamento fallace quello che Leibniz compie in questi termini:

> I possibili contingenti si possono considerare sia in quanto separati sia in quanto coordinati in mondi possibili completi e infiniti, ognuno dei quali è perfettamente conosciuto da Dio, anche se tra essi è uno solo a essere condotto all'esistenza: non serve a niente, infatti, ipotizzare che vi siano più mondi attuali, in quanto per noi uno solo racchiude tutta l'universalità delle creature in ogni spazio e tempo, ed è in questo senso che utilizziamo qui il vocabolo "mondo"[333].

È giusto parlare di *un* mondo che comprende tutte le creature in ogni spazio e tempo solo laddove si crede che tutti gli individui possibili siano compossibili e dunque siano in determinati rapporti di successione o di coesistenza; il che è escluso da tutto il discorso fatto finora. 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'esistenza[334].

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

---

world, unless it is first assumed that our world is the *actual* world in some sense other than of being the best possible world».

[332] Anche D.LEWIS [1986b: 7O-71] rigetta categoricamente questa possibilità.

[333] «Possibilia contingentia spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in integros mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illlis non nisi unicus ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci et tempori complectatur, eoque sensu hoc loco mundi vocabulum usurpetur» [*Causa Dei* (171O) § 15: GP VI 440; cfr. GP VI 1O7; VII 289 e 304].

[334] 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, bensi — 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].

sempre e solo di quella che abbiamo chiamato *relazione tra controparti*[335]. Ciò è dovuto al fatto che la teoria leibniziana dei mondi possibili garantisce al massimo la contingenza II ma non la contingenza I. 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 mondo[336].

Anzi, poiché per Leibniz Dio vuole che vi sia la massima varietà di cose possibili[337] 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. Ecco perché è fallace l'argomento *a posteriori,* 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[338].

---

[335] Vedi le note 74 e 76.

[336] 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 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].

[337] cfr. GP VI 178-79 e 187-88.

[338] Vedi la nota 108.

Così l'ambito del possibile — cioè del possibile perfettamente determinato: dei mondi e degli individui possibili — verrebbe a coincidere con l'ambito dell'esistente. E allora si sboccherebbe nuovamente in una filosofia di tipo neoplatonico e spinoziano.

4.4.4. Leibniz stesso non ha mai fatto questo passo e non ha mai tratto tali conclusioni: anzi, egli ha tentato di sfuggirvi tutta la vita[339]. Tuttavia resta immutata la validità della domanda fondamentale: si può esibire, sulla base dei princìpi leibniziani, una differenza tra l'ambito dell'esistenza e quello del possibile di modo che si possa dire: ecco, su questo punto i due ambiti sono completamente distinti? Se si dovesse trattare di una differenza ontologica, l'impresa sarebbe votata al fallimento[340]: l'esistenza non cambia nulla quanto alle determinazioni del possibile, il che significa, ripetiamolo, che, sul piano dei mondi, perfettamente determinata è l'una e perfettamente determinato è l'altro: un uomo meramente possibile e un uomo esistente avrebbero comunque le loro storie, i loro desideri, la loro memoria, una propria fisiologia, determinati rapporti con gli altri, una determinata discendenza, etc.[341].

---

[339] Non si può non vedere in questo anche il peso delle preoccupazioni teologiche: oltre a quanto si è già detto nel § 2.1 sul problema dell'esistenza di tutti i possibili, si noti che l'idea della pluralità di universi, in tutti i sensi possibili di questa parola, era diventato all'epoca un argomento scabroso dopo che essa era stata fatta propria e difesa prevalentemente da correnti atomistiche e atee [cfr. DICK 1982: 8, 48, 55, 95 e 117-18]. LOVEJOY [1936: 108] è stato il primo ad aver segnalato che già l'esistenza di altri sistemi planetari poneva difficili problemi teologici concernenti le questioni della redenzione e dell'incarnazione: questi problemi si sarebbero ovviamente accresciuti con l'affermazione dell'esistenza di infiniti mondi alternativi al nostro. Si veda anche la nota 25 al cap. III.

[340] Questo processo di osmosi ontologica tra i due ambiti viene alla fine di un lungo sviluppo che contraddistingue la filosofia scolastica moderna [cfr. RISSE 1970: 194, LEINSLE 1988; GRUA 1953: 344-45].

[341] Cfr. D.LEWIS 1986b: 172. Né si può introdure la questione della forza delle sostanze come discriminante tra gli enti esistenti, che ne sarebbero provvisti, e quelli meramente possibili, che ne sarebbero privi. E' quello che Leibniz adombra una volta dicendo: «[…] je les appelle peutestre plus intellegiblement forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complement de la possibilité, mais encore une activité originale» [*Systeme noveau de la nature*… (1695): GP IV 479; la cosa è stata ripresa in WOLFF 1729 § 117: GW I.2 61-62 e 1736 § 721-24: GW II.3 542-43]. La cosa non è sostenibile perché, per il principio della completa determinazione di ogni mondo possibile, ogni sostanza possibile avrà la sua forza possibile: e in cosa si distinguerebbero, ancora una volta, una forza esistente da una meramente possibile?

Certo una differenza c'è, nel senso che evidentemente *noi* abitanti di questo mondo ci riferiamo al *nostro* mondo come all'unico mondo esistente e a tutti gli altri come meramente possibili. Ma se è così, si tratta di una differenza nel *riferimento*: così come noi ci riferiamo al nostro mondo in questi termini, è presumibile che altrettanto faranno le nostre controparti rispetto al loro, e dato che esse sono altrettanto determinate quanto noi, in questo loro riferirsi non c'è nessuna subalternità o differenza rispetto al nostro: quindi, se noi esistiamo, dovrebbero esistere anche loro. Secondo tale suggerimento, le categorie modali di esistenza e possibilità si comporterebbero come *termini indessicali*, allo stesso modo di *qui e lì*, *adesso, prima e dopo*, e simili, termini tutti dipendenti cioè dalla situazione a cui fa riferimento il locutore[342].

Una volta riconosciute la difficoltà della posizione leibniziana, sarebbe comunque possibile sfuggire a tali conclusioni abbandonando la concezione deterministica che abbiamo esposto e il suo corollario nell'ambito della teoria dei mondi possibili: la teoria delle controparti. In tal caso i mondi possibili sarebbero effettivamente esclusivi e si porrebbe il problema della scelta divina almeno *a parte objecti*. Ma, come vedremo nel prossimo capitolo, è dubbio che il Leibniz maturo si sia mai mosso lungo questa linea di riflessione.

Comunque sia, si noti che, ammettendo l'indessicalità dell'esistenza, almeno è possibile rendere giustizia alla distinzione, a cui Leibniz teneva, tra proposizioni essenziali ed esistenziali: le *proposizioni essenziali*, come "Adamo — il "nostro" Adamo — è il progenitore di una stirpe di creature razionali" sono verità necessarie e quindi vere a prescindere da qualunque punto di riferimento, dunque vere in ogni mondo, mentre quelle *esistenziali,* come "Adamo esiste nel nostro mondo", sono vere se e solo se l'individuo esiste nel mondo a cui fa riferimento il locutore, e dunque sarebbero contingenti nel senso della contingenza I: un locutore del nostro mondo esprime questa prospettiva dicendo che Adamo esiste e potrebbe non esistere se il nostro mondo non ci fosse[343].

---

[342] Una volta che si è accettata l'idea delle controparti viene a cadere un importante motivo dell'esclusione degli altri mondi dall'esistenza e dunque diventa naturale una lettura indessicale delle categorie modali. Credo che questo sia il motivo per cui D.LEWIS, già sostenitore della teoria delle controparti (nota 78) abbia poi succesivamentre sostenuto l'interpretazione indessicale: D.LEWIS 197O: 18 e ss. cfr. LEWIS 1973: 184.

[343] Cfr. C 392. Dato che MATES ritiene che Leibniz abbia sostenuto la teoria dell'inerenza dei predicati nel soggetto e la teoria delle controparti ma rifiuta l'interpretazione indessicale del rapporto tra possibilità ed esistenza, gli riesce poi molto difficile stabilire una differenza tra proposizioni essenziali ed esistenziali. Egli cerca di salvarla introducendo tra l'altro [MATES 1986a: 115] una distinzione tra la negazione di un certo predicato *x* e l'affermazione del predicato *non-x*, ritenute necessaria la prima e contingente la seconda, con la conseguenza, a mio avviso inaccettabile, che,

Così, mentre tutti i mondi e gli individui che ne fanno parte sarebbero contingenti nel senso della contingenza II (non sono né necessari, né impossibili) nei confronti di Dio (l'Essere necessario come tale), la contingenza I si ridurrebbe alla prospettiva con la quale enti finiti esprimono il loro essere situati in un mondo determinato, avvalendosi essi di enunciati, esprimibili con proposizioni esistenziali, nei quali si collega il concetto di una determinata cosa con il predicato dell'esistenza[344]. Su queste basi si eviterebbe poi di introdurre la contingenza I nel regno dei possibili *sub intellectu Dei* evitando così alcune difficoltà prima esaminate[345]. In altri termini: dato che il punto di vista divino è *sub specie æternitatis*, cioè esterno ai mondi, e per esso valgono, come si è già detto, solo proposizioni essenziali e mai esistenziali, allora, anche ammettendo l'interpretazione indessicale dell'esistenza, la teoria delle controparti preserverebbe almeno una differenza fondamentale tra il punto di vista relativo, limitato e contingente delle creature e quello assoluto e necessario di Dio, il che era sicuramente nelle intenzioni di Leibniz[346].

---

mentre la proposizione "Ford is a Republican" sarebbe contingente, "Ford is a non-Republican" sarebbe impossibile, ossia necessariamente non vera [ibidem].

[344] Tale distinzione corrisponde perfettamente a quanto messo in luce da RUSSELL [1937, § 13]: è l'asserzione dell'esistenza di questo o quell'individuo nel nostro mondo a essere contingente e non le proprietà dello stesso considerate *sub specie possibilitatis* [cfr. anche ADAMS 1982: 243-44].

[345] Si veda in proposito la nota 42.

[346] Cfr. ad esempio il seguente passo: «Et inter corporum apparitionem erga nos et apparitionem erga Deum discrimen est quodammodo, quod inter scenographiam et ichnographiam. Sunt enim scenographiæ diversæ pro spectatoris situ, ichnographia seu geometrica repræsentatio unica est, nempe Deus exacte res videt quales sunt secundum Geometricam veritatem […]» [*Leibniz an des Bosses* (gennaio -febbraio 1712). Beilage: GP II 438; cfr. I 19 e 69; III 622; IV 554; VII 120, 556, 567; e in particolare VI 604 e 616 per il famoso paragone con una città e le sue diverse "vedute"; vedi anche la nota 88]. La cosa era stata vista benissimo da MENDELSSOHN il quale, riferendosi alle nostre immagini degli oggetti, scrive: «Wenn zugegeben wird, daß in dem Gemählde Wahrheit anzutreffen, die sich, das Perpectivische abgerechet, in jedem Subjecte wiederholt, so ist es eine Folge ihrer Vorstellungskraft, und muß sich in dem allerhöchsten Wesen, wenn es ein solches giebt, in dem reinsten Lichte und ohne Zumischung des Perspectiven, darstellen» [1785: Jub III.2 87-88]. E: «Gott hat zwar den richtigsten Begriff von dem Maaße meiner Kräfte, also auch von dem Umfange meines Bewußtseyns. Aber dieses Bild meines Bewußtseyns ist in ihm nicht von dem Bewußtseyn seiner Unendlichkeit abgesondert, nicht so wie in mir, mit der Würklichkeit so mancher Dinge verbunden, die ich selbst nicht kenne, und die doch zum Theil mit meinem Wesen verbunden sind. Ein anderes ist Schranken haben, eingeschränkt seyn; ein anderes ist , die Schranken kennen, die ein von uns selbst verschiedenes Wesen besitzt» [I785: Jub III.2 118]. Su tutto questo vedi anche il § 4.3.6. Si noti che questa differenza è ripresa oggigiorno da LEWIS 1979a.

Si noti che talvolta è lo stesso Leibniz a esprimere la stretta interrelazione tra esistenza e situazione del locutore quando scrive:

> Quando si dice che una cosa esiste, o che essa ha un'esistenza reale, questa esistenza stessa è il predicato, cioè la cosa ha una nozione collegata all'idea di esistenza e c'è dunque connessione tra queste due nozioni. Si può anche concepire l'esistenza dell'oggetto di un'idea come il concorso di questo oggetto con me[347].

Qui Leibniz afferma con chiarezza che l'esistenza si concepisce o come un predicato o come una relazione della cosa esistente con il locutore che produce l'enunciato (esprimibile come proposizione esistenziale). Si badi che le due spiegazioni non sono intese come esclusive, ma l'enunciato — o la proposizione — in cui figura il predicato esistenziale si riferisce precisamente al dato di fatto della interrelazione della cosa esistente con il locutore.

Nello stesso senso va la distinzione che Leibniz fa tra proposizioni *di fatto* e proposizioni *di ragione*. Le ultime coincidono chiaramente con le proposizioni essenziali, visto che Leibniz ne parla come di proposizioni condizionali del tipo seguente:

> posta tale cosa, ne consegue tal'altra[348].

Si noti che ogni proposizione *sub specie æternitatis* è una verità necessaria proprio perché può essere messa in una forma condizionale del genere: "per ogni X, è necessario che se X è Adamo, X sia il progenitore di una stirpe di creature razionali".

Per quanto riguarda le prime, Leibniz dice che le verità primitive *di fatto*

> sono le esperienze immediate interne caratterizzate da un'immediatezza del sentimento. Ed è qui che ha luogo la prima verità dei cartesiani o di S. Agostino: penso, dunque sono, cioè sono una cosa che pensa. […] non solamente mi è chiaro

---

[347] «[…] lorsqu'on dit , qu'une chose existe, ou qu'elle a l'existence reelle, cette existence même est le predicat, c'est à dire, elle a une notion liée avec l'idée dont il s'agit, et il y a une connexion entre ces deux notions. On peut aussi concevoir l'existence de l'objet d'une idée, comme le concours de cet objet avec moy» [*Nouveaux Essais*, § 4.1.7: GP V 339-40].

[348] «Telle chose posée, telle autre chose est» [*Nouveaux Essais*, § 4.11.14: GP V 428; cfr. V 411].

> che penso, ma mi è altrettanto chiaro che ho pensieri differenti, che una volta penso a A e una volta a B, etc.[349].

Il pensiero di me stesso come esistente è diverso dal pensiero o dalla percezione delle altre cose come esistenti solamente perché si tratta di un pensiero riflessivo: se l'esistenza consiste in una relazione con me stesso, qui, attribuendomi il predicato dell'esistenza, sono io che entro in relazione con me stesso, e in questo senso si tratta di una proposizione di fatto primitiva. Per il resto non c'è differenza, per quanto attiene al problema dell'esistenza, tra il pensiero di me stesso e quello delle altre cose: il mio pensare (pensare è inteso qui, come in tutto il XVII secolo, nel senso di *cogitatio*, cioè di affezione della mente genericamente intesa[350]) costituisce precisamente il mio punto di vista specifico e limitato con il quale io entro in relazione con le altre cose: se sono esistenti le percepisco e le giudico come cose esistenti e se sono non esistenti e non contraddittorie le penso come cose solo possibili. Il che significa che anche le proposizioni esistenziali e di fatto verrebbero in ultima analisi a coincidere.

4.4.5. Il discorso fatto finora troverebbe un certo riscontro in quella che si chiama oggi la "prova modale dell'Essere necessario"[351], dove Leibniz fa uso delle categorie di Essere-per-sé e essere-per-altro. La sua importanza deriva dal fatto che lo stesso Leibniz la definisce *fastigium doctrinæ modalis*[352]. Qui non è possibile entrare nelle difficili questioni concernenti il rapporto tra tale prova e quelle tradizionali o le prove cartesiane[353]. Piuttosto, in questo contesto, vogliamo porre l'accento sulla struttura dell'argomento. Esso suona:

---

[349] «Pour ce qui est des verités primitives de fait, ce sont les experiences immediates internes d'une immediation de sentiment. Et c'est icy, où a lieu la premiere verité des Cartesiens ou de S. Augustin: Je pense, donc je suis, c'est à dire, je suis une chose, qui pense. […] non seulement il m'est clair immediatement que je pense, mais il m'est tout aussi clair, que j'ay des pensées differentes, que tantost je pense à A, et que tantost je pense à B etc.» [ivi, § 4.2.1: GP V 347-48; cfr. IV 357; V 221, 391-92, 415]. Si veda anche la nota 33 al capitolo II.

[350] cfr. la nota 28 al capitolo I.

[351] RESCHER [1952: 34], riprendendo a sua volta IAWINICKI [1933], ha reso famosa come "prova modale" una quinta prova dell'esistenza di Dio oltre le quattro classiche indicate da RUSSELL [1937: 1O6-1O7]. Oggi la denominazione viene impiegata da autori come BLUMENFELD [1972: 133].

[352] Cfr. GP VII 310 e IV 406 e Ak VI.III 583.

[353] AULETTA [1990] tenta di affrontare il problema.

Se l'Essere necessario è possibile, allora esiste[354].

Per quanto riguarda la premessa (*se l'Essere necessario è possibile*), Leibniz, salvo tentativi giovanili[355], non fornisce mai una prova diretta della possibilità dell'Essere necessario. Egli preferisce piuttosto ricorrere a prove indirette avvalendosi o della possibilità di *individui* o di quella di *verità necessarie* — si ricordi che, salvo le idee primitive, che, certamente per il giovane Leibniz[356] e quasi sicuramente anche per quello maturo, coincidevano con gli attributi di Dio, le verità necessarie sono da intendersi sempre in senso condizionale. Per quanto riguarda gli *individui possibili*, egli dice:

> Se l'Essere per sé è impossibile, lo sono anche tutti gli esseri-per-altro, in quanto essi non sono che per l'Essere per sé: così niente potrebbe esistere. Questo ragionamento ci conduce a un'altra importante proposizione modale uguale alla precedente [cioè uguale a "se l'Essere necessario è possibile, allora esiste"] e che, congiunta con essa, conclude la dimostrazione. Si potrebbe enunciarla così: se l'Essere necessario non è, allora non c'è affatto Essere possibile[357].

L'Essere necessario (o per-sé) o è possibile o è impossibile. Se è impossibile, allora lo sono anche gli esseri-per-altro. Ma dato che sono possibili (cioè non contraddittori) esseri-per-altro, ecco che l'Essere necessario è possibile e quindi esistente.

Per quanto riguarda le *verità necessarie*, Leibniz dice:

> E' a mio avviso l'intelletto divino che costituisce la realtà delle verità eterne; per quanto la sua volontà non vi entri affatto. Ogni realtà deve essere fondata in qualcosa di esistente. E' vero che un ateo può essere un geometra. Ma se non vi fosse Dio, non vi sarebbe affatto l'oggetto della geometria; e senza Dio non solamente non vi sarebbe niente di esistente, ma parimenti non vi sarebbe perfino niente di possibile[358].

---

354 «si l'Estre necessaire est possible, il existe» [*Ohne Überschrift...* (17O1): GP IV 406; cfr. GP I 188, 213; IV 294, 402; VII 310, 490].

355 Ad esempio in *Quod Ens Perfectissiumum existit* [GP VII 261]. Per una critica di questi tentivi si veda PARKINSON 1965: 82-84.

356 Vedi il § 1.2.

357 «[…] si l'Estre de soy est impossible, tous les estres par autruy le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'Estre de soy: ainsi rien ne sçauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale égale à la precedente, et qui jointe avec elle achève la demonstration. On la pourroit enoncer ainsi: si l'Estre necessaire n'est point,il n'y a point d'Estre possible» [*Ohne Überschrift...* (17O1): GP IV 4O6].

358 «[…] c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la realité des Verités eternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute realité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vray qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point

L'argomento ruota qui più precisamente intorno all'esistenza di verità: ma il punto è proprio che sia per le verità necessarie sia per l'Essere necessario esistenza e possibilità coincidono. Dunque l'argomento può essere riformulato così: se l'Essere necessario (o per-sé) fosse impossibile, non sarebbero possibili nemmeno le verità necessarie. Dato che ci sono (sono possibili, non-contraddittorie) molte verità necessarie, ecco che l'Essere necessario è possibile e quindi esistente.

In un modo o nell'altro Dio da una parte e i possibili e le verità necessarie dall'altra costituirebbero un sistema unico di enti coeterni[359].

---

de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant,mais il n'y auroit rien de possible» [*Théodicée* § 184: GP VI 226; cfr. GP II 572; VI 614].

[359] Mi ispiro qui a un'espressione di MUGNAI [1992: 20].

5. IL COMPROMESSO DELLA MATURITÀ

5.1. Il compatibilismo leibniziano

5.1.1. La soluzione modale che siamo venuti presentando nell'ultimo capitolo non poteva soddisfare completamente Leibniz. L'interpretazione metafisica della contingenza nei termini di una relazione tra controparti possibili, cioè tra individui differenti, non appariva del tutto convincente: abbiamo visto infatti che la contingenza I, da cui era partito il *Discorso di Metafisica*, riguarderebbe al massimo le proposizioni esistenziali (X esiste e può non esistere) e non potrebbe mai concernere le proprietà delle controparti *sub specie possibilitatis* così come richiederebbe la teoria della necessità ipotetica (per conseguenza necessaria l'individuo X è Y, ma può essere non-Y).

Ma anche ammessa la validità di quella interpretazione metafisica della contingenza, restava del tutto irrisolto il problema della libertà umana. Infatti è forse plausibile l'interpretazione della proposizione "A siede ma potrebbe stare in piedi" nei termini di "A siede in questo mondo, ma c'è qualcuno che gli somiglia, che in condizioni simili è in piedi in un altro mondo". Ma come si poteva risolvere allo stesso modo la questione della libera scelta? Il problema riguarda proposizioni del tipo "A vuole alzarsi anche se potrebbe benissimo continuare a sedere", oppure: "dipende dalla volontà di A alzarsi o sedersi", o anche "A ha di fronte a sé l'alternativa di alzarsi o di continuare a sedere, ed entrambi i casi sono possibili" (cioè dipendono dalla volontà di A). E' lecito interpretare tali proposizioni nel senso che A è necessitato *necessitate consequentiæ* ad alzarsi, ma c'è un suo sosia in un altro mondo che è necessitato *necessitate consequentiæ* a continuare a sedere, o che A vuole necessariamente alzarsi anche se c'è un sosia in un altro mondo che vuole necessariamente continuare a sedere, o anche solo che A si alza, e un suo sosia continua a sedere? L'assurdità di tali interpretazioni non sta forse nel fatto che la scelta e l'azione libera riguardano evidentemente sempre *lo stesso soggetto ontologico*, cioè una stessa persona che è per

l'appunto nella condizione di poter scegliere? E' evidente, dunque, che Leibniz non poteva fare proprio il concetto di libera scelta e credere, nel contempo, di offrire una soluzione intelligibile al problema con la teoria delle controparti.

Questo per quanto riguarda la libertà umana (e di eventuali altri esseri finiti). Ma problemi analoghi si pongono per la libertà divina. È evidente che se tutti i mondi esistono, la questione viene semplicemente a cadere. Ma, anche ammettendo la validità della teoria della scelta del migliore dei mondi possibili, non si superano le difficoltà: Dio, secondo Leibniz, sarebbe comunque costretto per una necessità morale e della conseguenza a preferire il migliore dei mondi possibili, e in tal modo, come vedremo più avanti, la perfezione dei possibili verrebbe nuovamente a essere un dato indipendente dalla volontà divina e dai suoi criteri di scelta che la spingerebbe fatalmente in una determinata direzione. E se non fosse così, se Dio scegliesse liberamente di far valere la perfezione come criterio di scelta, così come Leibniz aveva sostenuto negli anni '80[360], non si vede poi come questi potrebbe affermare — come fa — la certezza dell'ottimalità del nostro mondo a partire dalla natura di Dio[361].

Nonostante le due questioni vadano come sempre di pari passo, è probabile che siano soprattutto i paradossi che dalla teoria delle controparti emergono per la problematica della libertà umana ad aver spinto Leibniz, in particolare nell'ultimo decennio della sua vita, a un nuovo cambiamento di posizioni: egli cerca ora una posizione intermedia tra le molte analizzate precedentemente, sia avvalendosi di formulazioni neutrali che si prestano a due e più interpretazioni differenti, sia combinando apertamente diversi orientamenti. Questo nuovo indirizzo, che ha trovato nei *Nuovi saggi* e soprattutto nella *Teodicea* la sua più chiara espressione, si può definire nelle sue linee generali un sincretismo tra la teoria dei mondi possibili e alcune delle idee che Leibniz era venuto precedentemente elaborando a proposito del problema della libertà[362]. Dato che abbiamo appena analizzato la teoria dei mondi possibili, rivolgiamo la nostra attenzione in primo luogo al problema della libertà per vedere poi più avanti come essa si combina con quella teoria.

---

[360] Vedi il § 3.2.2.
[361] Vedi i §§ 4.4.2-3 e, più sotto, il § 5.1.7.
[362] Ed è soprattutto attraverso questo sincretismo che i posteri, almeno fino alla rinascita di studi leibniziani in questo secolo, hanno conosciuto Leibniz

5.1.2. Il meccanismo fondamentale della *Teodicea*, quanto al problema della libertà e della predeterminazione, è il primo e fondamentale esempio di formulazione neutrale, e può essere sintetizzato in questo modo: è già determinato che le cose seguano questo determinato corso, dunque è già determinato, ad es. che io agirò così e così, ma è falso che questa azione si produca comunque: se essa si realizza, è solo perché precedentemente ho fatto ciò che mi ha condotto a quella scelta. Dunque, pur essendo predeterminata la mia azione, esso lo è solo sulla base di determinate condizioni passate. Leibniz dice ad esempio:

> E' falso che l'avvenimento accada qualunque cosa si faccia; accadrà perché si fa ciò che vi conduce; e se l'avvenimento è scritto [nei libri del destino], lo è anche la causa che lo fa accadere. Così il legame tra gli effetti e le cause, ben lontano dallo stabilire la dottrina di una necessità pregiudizievole alla pratica, serve a distruggerla[363].

Questa teoria si presta infatti a due interpretazioni differenti.

5.1.3. Una prima interpretazione è quella compatibilista: definiamo qui come *compatibilismo* la tesi che la libertà sia conciliabile con il determinismo[364]. Secondo tale teoria, l'evento contingente consegue ad altri eventi, con i quali è in rapporto di causa-effetto, in modo tale da potersi stabilire una necessità della conseguenza: è

---

[363] «C'est qu'il est faux que l'évenement arrive quoyqu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mene; et si l'évenement est écrit, la cause qui le fera arriver, est écrite aussi. Ainsi la liaison des effects et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une necessité prejudiciable à la pratique, sert à la détruire» [*Théodicée*, preface: GP VI 33; cfr. § 55: GP VI 132-33 e § 71: GP VI 14O]. Leibniz anche qui trovava un importante precedente in VALLA, il quale [LA 25-26] fa questo interessante esperimento mentale: «LAU. Quomodo ergo ille [Deus] ignorare potest actionem, si novit voluntatem, qui est fons actionis? AN. Nihil minus: nam neque ipse scio quid facturus sim, licet quid voluntatis habeam sciam. Non enim volo hunc pedem utique movere, sed alterum quam quem ille enunciaverit. Itaque, si me comparas Deo, ut ego quid acturus sim nescio, ita ipse nesciet. LAU. Ecquid negotii est isti tuæ captioni accurrere? Novit te ille paratum respondere aliter quam ipse enunciaturus est, et moturum sinistrum priorem, si ab eo nominatus si dexter: utruncunque ergo dicet, compertum sibi est quid eventurum sit. AN. Utrum autem dicturus est? LAU. De Deo loqueris? fac me nosse tuam voluntatem, et pronunciabo quid eventurum sit. AN. Age scias meam voluntatem. LAU. Movebis priorem dextrum. AN. En tibi sinistrum. LAU. Numquid igitur præscientiam meam falsam esse docuisti; qui te moturum esse sinistrum sciebam? AN. Cur ergo aliud disxisti quam sentires? LAU. Ut te tuis artibus fallerem, et decipere volentem deciperem».

[364] Mi rifaccio qui a VAN INWAGEN [1983: 13]: «It will be convenient to call […] the thesis that free will and determinism are compatible *compatibilism*». Leibniz, come abbiamo visto (cfr. le note 58 e 62 al capitolo III), è stato spesso tentato dalla soluzione compatibilista. Cfr. anche HOOKER-PASTIN 1982.

necessario che se A accade nel momento t', B accada nel momento t"[365]; ma, fino alla realizzazione dell'evento contingente, resta sempre possibile un evento alternativo. In sostanza siamo di fronte a una applicazione del meccanismo della necessità ipotetica al problema della libertà umana[366].

Si badi bene, però — e questo è il punto essenziale —, che in questo quadro Leibniz non può più sostenere l'interpretazione deterministica *del concetto completo*, dato che essa condurrebbe nuovamente a una teoria delle controparti del tipo analizzata più sopra; e difatti, nella *Teodicea,* egli presenta, al posto di quella, una teoria della predicazione e della verità che si accorda maggiormente con la discussione del problema della libertà:

> I filosofi sono oggi d'accordo che la verità dei futuri contingenti è determinata, cioè che i futuri contingenti sono futuri, o anche che essi saranno, che si produrranno: perché è altrettanto sicuro che il futuro sarà, come lo è che è stato il passato. E' stato già vero cent'anni fa che scrivessi oggi, come sarà vero da qui a cent'anni che ho scritto. Così il contingente, per essere futuro, non è meno contingente; e, se si conoscesse la determinazione, che si chiama certezza, non risulterebbe incompatibile con la contingenza. Si prende spesso il certo e il determinato per la stessa cosa, perché una verità determinata è suscettibile di esser conosciuta, di modo che si può dire che la determinazione è una certezza oggettiva. Questa determinazione viene dalla natura stessa della verità e non potrebbe nuocere alla libertà[367].

In base alla perfetta equivalenza tra certezza e determinazione, da una parte, e tra determinazione, *omnimoda determinatio* e verità, dall'altra (secondo uno schema già noto ma da analizzare più avanti[368]), Leibniz può stabilire così che gli eventi fattuali anche futuri sono altrettanto determinati quanto quelli passati. Ma, come si è detto, allo stesso tempo egli riafferma la possibilità dell'opposto per avvenimenti di tipo contingente:

---

[365] Leibniz dice a tal proposito che «la necessité absolute de la suite des causes n'adjouteroit rien en cela à la certitude infallible d'une necessité hypothetique» [ivi, § 67: GP VI 139; cfr. § 71: GP VI 140].

[366] Sulla necessità ipotetica vedi il § 4.1.4.

[367] «Les Philosophes conviennent aujourdhuy, que la Verité des futurs contingens est determinée, c'est à dire que les futurs contigens sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront: car il est aussi seur que le futur sera , qu'il est seur que le passé a été. Il étoit déja vray il y a cent ans, que j'ecrirois aujourdhuy, comme il sera vray apres cent ans, que j'ay ecrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent; et la determination, qu'on appelleroit certitude, si elle étoit connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le certain et le determiné pour une même chose, parce qu'une verité determinée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la determination est une certitude objective. Cette determination vient de la nature même de la Verité, et ne sauroit nuire à la liberté» [*Théodicée*, §§ 36-37: GP VI 123].

[368] Nel § 5.2.1.

> Ciò che è certo non è sempre necessario o assolutamente invincibile; le cose potevano andare diversamente, ma ciò non è accaduto, e per ragion di causa[369].

Tutto il problema sta qui nell'interpretazione dell'asserzione secondo la quale «le cose potevano andare diversamente». Deve intendersi come una forma di contingenza nel senso della contingenza I, cioè nel senso che l'agente è posto di fronte a un'alternativa effettiva tra diverse opzioni? Nella *Teodicea* Leibniz distingue esplicitamente tre condizioni della *libertà*: oltre alla spontaneità e all'intelligenza egli ammette anche la contingenza dell'atto libero[370]. Ora, la contingenza non potrebbe essere condizione della libertà se non nel senso di un'alternativa tra diverse opzioni possibili: senza questa, come sappiamo, non si può nemmeno parlare di scelta e di libertà. E infatti talvolta Leibniz interpreta le cose in tal senso[371]. Presumibilmente, allora, ragiona così: di fronte a un soggetto agente vi sono delle vere alternative, tutte perfettamente determinate — cioè nessuna ontologicamente inferiore all'altra —, ma è certo e dunque prevedibile da parte di Dio (che conosce esattamente ogni alternativa) che quell'individuo agirà in un modo e non in un altro: cosicché si può dire che se il soggetto agente avesse agito diversamente le cose sarebbero andate in un altro modo, ma egli ha agito certamente come ha agito[372].

---

[369] «[…] ce qui est certain n'est pas tousjours necessaire, ou absolument invincible; la chose pouvoit aller autrement, mais cela n'est point arrivé, et pour cause» [ivi, § 234: GP VI 256].

[370] «Jusqu'icy nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est à dire la spontaneité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la deliberation, au lieu que les bestes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encor une troisieme, qu'ils appellent l'indifference. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifference signifie autant que contingence; car j'ay dit cy dessus, que la liberté doit exclure une necessité absolute et metaphysique ou logique» [*Théodicée*, § 302: GP VI 296; cfr. § 288: GP VI 288]. È significativo che nei suoi scritti giovanili Leibniz riconoscesse solo le prime due condizioni: «La liberté est une spontaneité jointe à l'intelligence» [*Bruchstücke, die Scientia generalis betreffend, Bruchstuck H* (?): GP VII 109]; e: «Libertas est spontaneitas intelligentis» [ivi: GP VII 108].

[371] Cfr. il § 282: «l'evenement dont l'opposé est possible, est contingent» [GP VI 284; cfr. anche § 174:GP VI 218, § 367: GP VI 333, § 369: GP VI 334]. Per il problema della scelta si veda i §§ 3.2.1-6.

[372] In tal caso il ragionamento di Leibniz non sarebbe così lontano da quello compatibilista di oggigiorno (ad esempio di G. E. Moore: cfr. AUNE 1967: 36), criticato prima da CHISHOLM [1964: 26-27] e poi da VAN INWAGEN [1983: 114-22]. Nella formulazione di Chisholm: «The expression (a) He could have done otherwise, it is argued, means no more nor less than (b) If he had choosen to do otherwise, then he would have done otherwise».

Ma se la *certezza* della previsione di Dio è basata a sua volta sulla *determinatezza* atemporale dell'evento contingente, così come Leibniz ritiene, non abbiamo fatto nessun passo in avanti. Per cui delle due l'una: 1. o Leibniz mantiene questa identificazione tra certezza e determinazione, e allora, se intende nel contempo sostenere l'esistenza di un'alternativa tra opzioni possibili nel caso di una libera scelta, deve individuare *un motivo* della realizzazione di una delle due alternative ontologicamente equivalenti, e questo, chiaramente, non lo può trovare se non nella volontà divina visto che la scelta umana è già predeterminata. 2. Oppure deve ammettere che la volontà, nella fattispecie umana, sia come tale un *principio determinante* della scelta[373] e questo ci conduce al di là del compatibilismo alla seconda grande interpretazione possibile che abbiamo segnalato all'inizio[374].

5.1.4. *La prima posizione* viene chiaramente sostenuta quando Leibniz dice che le creature dipendono da Dio anche nelle loro azioni[375]. Inoltre, in un altro passo Leibniz dice che c'è una necessità della conseguenza tra la preveggenza divina e un avvenimento contingente:

> Alcuni hanno creduto [che la prescienza di Dio] sia contraria alla libertà. Infatti essi dicono che ciò che è previsto non può fare a meno di esistere, e dicono il vero; ma non ne consegue che ciò sia necessario, perché le verità necessarie sono quelle il cui contrario è impossibile o implica contraddizione. Ora questa verità, che conduce al fatto che scriverò domani, non è affatto di questa natura, dunque non è affatto necessaria. Ma, supposto che Dio la preveda, è necessario che essa accada; cioè è la conseguenza a esser necessaria, ossia che essa esiste perché è stata prevista, e questo perché Dio è infallibile: questo è ciò che si chiama necessità ipotetica[376].

---

[373] Vedi i §§ 3.2.5 e 3.4.2. La volontà è cioè una delle ragioni non ulteriormente risolvibili dell'azione.

[374] Vedi 5.1.2.

[375] «Il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immediate et perpetuelle, que la dependence des creatures demande. Cette dependence a lieu à l'egard non seulement de la substance mais encor de l'action» [ivi, § 27: GP VI 119]. Vedi anche la nota 32 al capitolo terzo.

[376] «[…] laquelle plusieurs ont cru contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prevu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vray; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit necessaire, car la Verité necessaire est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette verité, qui porte que j'ecriray demain, n'est point de cette nature, elle n'est donc point necessaire. Mais supposé que Dieu la prevoye, il est necessaire qu'elle arrive; c'est à dire la consequence est necessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prevue, car Dieu est infallible: c'est ce qu'on appelle une necessité hypothetique» [ivi, § 37: GP VI 123]. Sulla predeterminazione assoluta degli eventi vedi: §§ 9: GP VI 1O7-1O8, 28: 119, 36: 123, 42: 126, 52: 131, 53: 131-32, 54: 132, 121: 174-75, 170: 215, 323: 308, 360: 328-29. E' interessante notare che qui Leibniz commette lo stesso errore di BOEZIO: «Respondebo namque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum

Il passo è di estremo interesse perché qui Leibniz: 1. capovolge esattamente la conseguenza che c'è tra la previsione di Dio e l'attualizzazione dell'evento. Come sappiamo da Molina e da Scoto[377], possiamo parlare di atto libero o di evento contingente A se e solo se è vero che: se A accade, Dio lo prevede; ma se A non accadesse , Dio non lo prevederebbe. 2. Crede che la conseguenza: se Dio prevede A, A accade sia una conseguenza necessaria, il che, da quanto analizzato precedentemente, è almeno discutibile[378]. Quindi il compatibilismo alla fine si verrebbe a ridurre a una forma di necessitarismo luterano: Dio decide che le cose vadano in questo modo e tra la volontà di Dio e il corso delle cose stesse c'è una relazione necessaria, sia pur secondo una necessità della conseguenza[379].

5.1.5. Le cose stanno in modo completamente diverso se le posizioni di Leibniz si interpretano in senso non compatibilista. E qui arriviamo alla *seconda posizione*, che, si può dire, attraversa diagonalmente tutta la *Teodicea*. Leibniz assegna a più riprese un potere specifico alla volontà umana e, sebbene combatta l'equilibrio dell'indifferenza[380], spesso ha come mira solamente un'indifferenza assoluta e non l'indifferenza relativa:

> C'è dunque una libertà di contingenza o in qualche modo d'indifferenza, purché si intenda per *indifferenza* il fatto che niente ci necessiti per l'uno o per l'altro partito; ma non c'è mai indifferenza d'equilibrio, cioè l'indifferenza dove tutto è perfettamente uguale da una parte e dall'altra, senza che vi sia una maggiore inclinazione in una direzione[381].

---

prorsus atque absolutum videri. 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» [PhC V.6: 111-12]. La cosa è singolare in quanto VALLA, come ben sapeva Leibniz, aveva precisamente criticato questo punto distinguendo tra volontà e prescienza divine e indicando solamente nella prima l'eventuale causa della necessità della concatenazione di eventi [cfr. LA 33-35, 38, 47].

[377] Vedi la nota 100 al capitolo III.

[378] Vedi la fine del § 3.4.4.

[379] Per LUTERO vedi la nota 4 a questo capitolo.

[380] Cfr. *Teodicea* §§ 35, 46, 132, 3O3, 320, 353, 364: GP VI 122-23, 128, 184, 296-97, 306, 324, 330, 420-21.

[381] «Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifference, pourvu qu'on entende par l'*indifference*, que rien ne nous necessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifference d'equilibre, c'est à dire où tout soit parfaitement egal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté» [ivi, § 46: GP VI 128]. Si confronti anche il seguente passo, sempre della *Teodicea*: «On fera voir aussi qu'il y a une indifference dans la liberté, parce qu'il n'y a pas de necessité absolue pour l'un ou pour l'autre parti; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifference de parfait equilibre» [ivi: GP VI 37]. Sulla differenza tra indifferenza d'equilibrio e

Qui è chiaro che Leibniz contesta solo l'equilibrio assoluto delle condizioni della scelta. Già precedentemente Leibniz aveva riconosciuto nell'indifferenza relativa una condizione insopprimibile della libertà[382]. Per comprendere questa problematica si tenga presente che nella *Teodicea* si difende un modello dinamico del meccanismo di deliberazione: il soggetto si trova in una situazione nella quale agiscono diverse e spesso contrastati spinte che si traducono in altrettante motivazioni (e queste sono le condizioni della scelta), dal quale conflitto emergono il giudizio e la deliberazione che vengono poi a costituire la volizione, intesa quest'ultima come tensione all'azione, che infine si traduce nell'azione stessa[383]. Ora, come si è detto, nel passo sopra citato si intende solo criticare l'idea secondo la quale ci potrebbe essere una situazione di stallo tra queste motivazioni (per quel che riguarda l'impossibilità metafisica di un equilibrio assoluto, vi ritorneremo nel paragrafo 5.2.2 a proposito del problema dell'asino di Buridano). Inoltre, quando Leibniz dice che non si è necessitati per l'uno o l'altro partito, egli sta proprio contestando la concezione, da lui difesa altrove, secondo la quale il collegamento tra le motivazioni e la scelta stessa sarebbe fondato su una necessità della conseguenza. Tutto ciò è chiaro: se non si ammettesse una indifferenza relativa, posto che qui deve essere l'uomo ad agire e non Dio, si assimilerebbe nuovamente la libertà alla spontaneità, ricadendo così nelle posizioni giovanili già rilevatesi insufficienti[384].

Anche altrove Leibniz distingue esplicitamente i concetti di indifferenza di equilibrio e indifferenza relativa. In una lettera a Coste dice infatti:

> Così, sebbene abbiamo una libertà di indifferenza, che ci salva dalla necessità, non abbiamo mai una indifferenza di equilibrio, che ci esime dalle ragioni determinanti. C'è sempre ciò che ci inclina e ci fa scegliere, ma senza che possa necessitarci[385].

---

indifferenza relativa ci eravamo già soffermati nel capitolo terzo: vedi le note 58 e 59 dello stesso.

[382] vedi la nota 62 al capitolo III.

[383] Cfr. *Théodicée* §§ 22, 43, 45, 46, 305, 324-26: GP VI 115-16, 126, 127-28, 128, 297-98, 309; V 158; Gr 75O; cfr. GRUA 1953: 144; PARKINSON 1970: 19-20, HINTIKKA 1988: 99

[384] Cfr. i §§ 3.1.2-5.

[385] «Ainsi quoyque nous ayons une liberté d'indifference qui nous sauve de la necessité, nous n'avons jamais une indifference d'equilibre, qui nous exemte des raisons determinantes. Il y a tousjours ce qui nous incline et nous fait choisir, mais sans qu'il nous puisse necessiter» [*Leibniz an Coste* (19 dic. 1707): GP III 402].

Anche in una lettera a Jaquelot Leibniz si esprime in questo senso, negando che possa esservi una «piena indifferenza di equilibrio»[386], essendo sottinteso che ve ne possa essere una "non piena".

5.1.6. Se la volontà dell'agente è principio determinante dell'atto libero, bisogna analizzare in cosa consista lo specifico potere della volontà. In proposito nella *Teodicea* si dice:

> E' vero che resta ancora qualche imperfezione nella costituzione dell'anima. Tutto ciò che accade all'anima dipende da essa, ma non dipende sempre dalla sua volontà; sarebbe eccessivo. Non è nemmeno conosciuto dal suo intelletto o percepito distintamente [...]. Essa ha comunque qualche potere anche su queste percezioni confuse, anche se in una maniera indiretta; difatti, benché non possa cambiare le sue passioni sul momento, lo può fare a distanza con abbastanza successo e donarsi passioni e perfino abitudini nuove. Essa ha perfino un simile potere sulle percezioni più distinte, potendosi donare indirettamente opinioni e volizioni, e impedirsi di avere queste o quelle e sospendere o avanzare il proprio giudizio[387].

Altrove Leibniz collega esplicitamente la questione di un'indifferenza relativa con il potere della volontà:

> Bisogna ammettere che c'è sempre abbastanza potere in noi sulla nostra volontà, ma non si è sempre disponibili a impiegarlo. Ciò fa vedere, come abbiamo notato più di una volta, che il potere dell'anima sulle sue inclinazioni è una potenza che non può essere esercitata che in maniera indiretta, un po' come Bellarmino voleva che i Papi avessero diritto sul potere temporale dei re. Per la verità le azioni esterne che non sorpassano affatto le nostre forze dipendono assolutamente dalla nostra volontà; ma le nostre volizioni non dipendono che dalla nostra volontà che per certe manovre accorte che ci danno i mezzi per sospendere le nostre risoluzioni o di cambiarle. Siamo i maestri di noi stessi, non come Dio lo è nel mondo, che non ha da parlare perché sia; ma come un principe saggio lo è nei suoi stati o un buon padre di famiglia lo è nella sua cerchia domestica. Il signor Bayle talvolta prende la cosa diversamente, come se vi fosse un potere assoluto, indipendente dalle ragioni e dai mezzi che dobbiamo avere presso di noi per vantarci di un libero arbitrio[388].

---

[386] «[…] mais la liberté d'indetermination ou de pleine indifference d'equilibre n'y sauroit avoir lieu» [*Leibniz an Jaquelot* (28 aprile 1704): GP III 471; cfr. II 56-57; V 58 e 105-106 e 182; VI 310, 331, 333, 381, 401].

[387] «Il est vray qu'il reste encor quelque imperfection dans la constitution de l'ame. Tout ce qui arrive à l'ame, depend d'elle, mais il ne depend pas tousjours de sa volonté; ce seroit trop. Il n'est pas même tousjours connu de son entendement ou apperçu distinctement […] Elle a cependant quelque pouvoir encor sur ces perceptions confuses, bien que d'une maniere indirecte; car quoyqu'elle ne puisse changer ses passions sur le champ, elle peut y travailler de loin avec assés de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empecher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement» [*Théodicée*, § 64: GP VI 137-38]. Anche nei *Nuovi Saggi* : § 2.21.22: GP V 167, § 2.21.34: GP V 173, § 2.21.36: GP V 175.

[388] «Il faut avouer qu'il y a tousjours assés de pouvoir en nous sur nostre volonté, mais on ne s'avise pas tousjours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué

La questione centrale che va messa a fuoco è la seguente: la volontà entra come *fattore determinante* a fianco agli altri, cosicché l'agente può persino *opporsi* a pulsioni che (entro certi limiti) sono le prevalenti, oppure la volizione è semplicemente la *risultante* di una lotta di pulsioni di modo che il soggetto è solo il teatro di questo conflitto? E si badi che non serve a nulla dire che, se l'agente avesse precedentemente agito su sé stesso in modo da modificare le sue pulsioni, agirebbe ora diversamente[389]. Così si fa solo slittare la questione all'indietro, ma non la si risolve, perché anche di quella eventuale decisione passata si può chiedere se essa era veramente libera oppure no: e se era il prodotto automatico di altre pulsioni, allora non si potrà parlare di libera scelta.

È probabilmente in considerazione di queste difficoltà che testi come quello citato prima tendano alla prima soluzione qui segnalata — che c'è indifferenza relativa —, come del resto dimostrano gli esempi del principe e del padre: il principe è saggio e il padre è buono proprio perché sono in grado di ascoltare sudditi e familiari (leggi qui "pulsioni") ma nel contempo di esercitare un'autorità che, evidentemente, non è la sommatoria algebrica delle diverse suggestioni dei sudditi o dei familiari (leggi: "la volizione non è la risultante automatica delle pulsioni"). Se invece si accetta la teoria della *ragione prevalente*, intesa come quella motivazione o pulsione che, se è la più forte, *deve comunque* prevalere, si ricade, come abbiamo detto, nella teoria "psicologica" giovanile, secondo la quale è l'oggettività delle determinazioni e delle perfezioni (che qui tornerebbero nuovamente a coincidere) a "decidere" per l'agente, e quindi si finisce ancora una volta nel determinismo[390].

Anche nei *Nuovi saggi* si trovano delle affermazioni nel senso del testo appena citato:

---

plus d'une fois, que le pouvoir de l'ame sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une maniere indirecte, à peu pres comme Bellarmin vouloit que les Papes eussent droit sur le temporel des Rois. A la verité, les Actions externes qui ne surpassent point nos forces, ne dependent de la volonté que par certains detours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos resolutions, ou de les changer. Nous sommes les maitres chés nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, qui n'a qu'à parler; mais comme un Prince sage l'est dans ses etats, ou comme un bon pere de famille l'est dans son domestique. Monsieur Bayle le prend autrement quelques fois, comme si s'étoit un pouvoir absolu, independant des raisons et des moyens, que nous devrions avoir chés nous pour nous vanter d'un franc arbitre» [*Théodicée*, § 327: GP VI 3O9-10; cfr. §§ 64: GP VI 137-38, 287: 287-88, 301: 296, 326: 309, 328: 310, 404: 357; Cfr. anche GP VI 413].

[389] Cfr. ivi, §§ 64, 120, 287, 301, 326-28, 404.

[390] Per la volontà come causa, vedi le note 51 e 53 al capitolo III. Sulla ragione prevalente dice Leibniz: «Il y a tousjours une raison prevalente qui porte la volonté à son choix […]» [ivi, § 45: GP VI 127; cfr. GP VI 283 e 414].

> Tuttavia la prevalenza è ben piccola ed è al limite come se noi fossimo indifferenti a riguardo, perché il minimo soggetto sensibile che ci si presenta è in grado di determinarci senza difficoltà per una cosa piuttosto che per l'altra: e sebbene costi un po' di sforzo a levare il braccio per portare la mano sulla testa, esso è così piccolo che lo superiamo senza difficoltà; altrimenti ammetto che sarebbe una grande imperfezione se l'uomo fosse meno indifferente e se gli mancasse il potere di determinarsi facilmente a levare o a non levare il braccio[391].

Il testo sembra proporre all'inizio semplicemente la teoria della ragione prevalente, ma poi Leibniz conclude dicendo esplicitamente che, anche se lo sforzo di alzare il braccio va contro le pulsioni prevalenti, esso, data la piccola entità della resistenza, è pienamente nel dominio della volontà.

5.1.7. È in questo contesto, almeno per quanto riguarda il nostro tema, che si colloca la teoria delle micropercezioni. Una trattazione della questione esula dal presente lavoro. Si noti solo che, tutto il discorso, affrontato in precedenza, sulla certezza della scienza di Dio, troverebbe proprio qui la sua base[392]: Dio, cioè, sarebbe in grado di prevedere con certezza morale la scelta di un agente libero proprio perché sarebbe in grado di conoscere tutte le — presumibilmente infinite — influenze, anche inconscie, che agiscono sullo stesso. Ma molto spesso Leibniz sembra vedere nelle micropercezioni una causa determinante, per cui l'indifferenza (anche quella relativa, naturalmente) non sarebbe nulla di reale: si crede, cioè, di avere un'indifferenza solo in quanto non si ha coscienza di quelle micropercezioni:

> C'è un'infinità di grandi e piccoli movimenti interni ed esterni che contribuiscono all'azione, dei quali molto spesso non ci rendiamo conto; e ho già detto che uscendo da una camera c'è sempre una ragione che ci determina a mettere uno dei due piedi davanti senza riflettervi[393].

---

[391] «Cependant la prevalence est bien petite, et c'est au besoin comme si nous estions indifferens à cet egard, puisque le moindre sujet sensible , qui se present à nous, est capable de nous determiner sans difficulté à l'un plustost qu'à l'autre; et quoyqu'il y ait un peu de peine à lever de bras pour porter la main sur sa teste, elle est si petite, que nous la surmontons sans difficulté; autrement j'avoue que ce seroit une grande imperfection, si l'homme y estoit moins indiffernt et s'il luy manquoit le pouvoir de se determiner facilement à lever ou à ne pas lever le bras» [*Nouveax Essais* § 2.21.48: GP V 183].

[392] Si vedano le pp. 91-94.

[393] «Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'apperçoit pas; et j'ay déja dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous determinent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y reflechisse» [*Théodicée*, § 46: GP VI 128; cfr. § 35: GP VI 123]. Sulle micropercezioni cfr. Ak VI.3 134 (si tratta forse del primo accenno alla teoria); GP IV

Così, sulla base di un certo stato Si della mente e del corpo di un agente (compreso le micropercezioni) in un momento t' sarebbe già predeterminata l'azione che questi effettuerà nel successivo momento t". Cioè ognuno degli stati Si della serie presumibilmente infinita …, Sm, …, So, …, sarebbe collegato per una necessità della conseguenza con ogni suo antecedente e con ogni suo conseguente. Perciò Leibniz definisce spesso l'anima come un'automa spirituale coordinato con il corpo inteso come automa materiale[394], con la conseguenza che l'evoluzione futura dell'anima sarebbe già predeterminata[395].

Ma più volte Leibniz distingue chiaramente l'anima dal corpo e chiama "automa" solamente quest'ultimo:

> Non c'è nulla di strano in questo se si considera che un Artigiano così grande come Dio può fare un automa somigliante a un valletto e capace di assolverne i compiti e di eseguire a tempo debito ciò che gli si ordinerà pur accadendo dopo un tempo molto lungo. Il corpo è un simile automa nei confronti dello spirito[396].
> La visione dei cartesiani, che fanno di un animale un automa, ha portato a ritenere che gli uomini possano essere anch'essi automi. In effetti il corpo potrebbe esserlo e lo è veramente, ma l'azione interna dell'anima è la sola cosa che ne deve essere esclusa[397].

In tal caso si presuppone che il corpo segua le sue leggi meccaniche basate sulla causalità efficiente, mentre l'anima segue liberamente i suoi fini:

459, 532, 546, 550, 574; V 46, 103, 105, 120, 121; VI 137(§ 64), 515, 610 (§ 21), 613 (§ 36); VII 119.

[394] «[…] je la considere [l'Ame] comme un Automate immateriel dont la constitution interne est une concentration ou representation d'un Automate materiel, et produit dans cette Ame le même effect» [*Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l'Edition de l'an 1702 avec mes remarques* (1702): GP IV 548-49; cfr. GP IV 539, 583, 593; VI 128 (§ 467),356 (§ 400)

[395] «Tout est donc certain et determiné dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'ame humaine est une espece d'automate spirituel […]» [*Théodicée* § 52: GP VI 131].

[396] «Il n'y a rien d'etrange en cela, quand on considere une fois qu'un Artisan aussi grand que Dieu peut faire un Automate ressemblant à un valet et capable d'en faire la fonction, et d'executer à point nommé ce qu'on l'ordonneroit durant un fort long temps. Le corps est un tel automate à l'egard de l'esprit» [*Extrait du Doctionnnaire de M. Bayle…*: GP IV 537; cfr. GP II 314].

[397] «[…] le sentiment des Cartesiens qui font d'une beste un automate, a fait juger que les hommes pouvoient estre des automates aussi. En effet le corps pourroit l'estre, et l'est veritablement, mais l'action interne seule de l'ame en doit estre exceptée» [*Abhandlung La Connoissance de soy même betreffend* (1702): GP IV 583-84].

> [L'anima e il corpo] non sono disposti a quel che fanno se non per mezzo della loro natura, l'anima liberamente e scegliendo e seguendo le ragioni del bene o del male vero o apparente, e il corpo ciecamente seguendo le leggi del movimento[398].

Se si ragiona così, il *principio* del mutamento da uno stato all'altro dell'anima *non* potrebbe essere il suo *precedente* stato psichico ma consisterebbe, invece, nella tendenza dell'anima a realizzare i propri fini, in una parola nelle sue *appetizioni*:

> L'azione del principio interno che costituisce il cambiamento ossia il passaggio da una percezione all'altra può essere chiamato appetizione[399].
> Le percezioni […] nascono le une dalle altre per le leggi dell'appetito, ossia delle cause finali del bene e del male[400].

Ora, dire che ogni stato Si di un'anima è determinato dell'appetito della stessa secondo cause finali è qualcosa di completamente diverso dal dire che ogni stato Si è il prodotto automatico — cioè secondo una necessità della conseguenza — del suo stato precedente. Infatti in quest'ultima ipotesi la causalità non sarebbe più finale ma *efficiente*. È per evitare una confusione del genere che Leibniz scrive una volta a Jaquelot nei seguenti termini:

> Quando dite , signore, che nell'anima le ragioni non prevarranno necessariamente come un peso perché altrimenti la volontà *se haberet mere passive*, e che bisogna dire che essa si determina autonomamente con le ragioni, Voi parlate in perfetta conformità con il mio modo di vedere[401].

---

[398] «[…] ils ne sont disposés à ce qu'ils font que par leur propre nature, l'ame librement et avec choix et suivant les raisons du bien et du mal vray ou apparent, et le corps aveuglement suivant les loix du mouvement» [*Leibniz an Jaquelot* (A settembre 1704): GP VI 559; cfr. GP II 206; IV 391 e 533; VI 620 (§§ 78-79); VII 344].
[399] «L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perveption à une autre, peut être appellé Appetition» [*Monadologie*, § 15: GP VI 609].
[400] «Et les perceptions […] naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des causes finales du bien et du mal» [*Principes de la Nature et de la Grace, fondé en raison*, § 2: GP VI 599; cfr. GP IV 588-89; VI 138 (§ 65); VII 330].
[401] «Quand vous dites, Monsieur, que dans l'ame les raisons ne l'emportent pas necessairement comme un poids, parce qu'autrement la volonté se haberet mere passive, et qu'il faut dire qu'elle se determine elle même par les raisons, vous parlés parfaitement suivant mon sens» [*Leibniz an Jaquelot* (1704): GP III 479].

Si noti che il peso agisce necessariamente non secondo una necessità assoluta ma secondo una necessità della conseguenza: perciò Leibniz contesta qui, come del resto si è ripetutamente sostenuto nel corso del lavoro, che si possa stabilire una necessità della conseguenza tra uno stato dell'anima e quello successivo. Certo Leibniz sembra talvolta voler combinare le due teorie, dato che il fine (il bene apparente) di un anima viene spesso inteso a sua volta come ciò che appare e deve apparire buono sulla base di un certo stato psicofisico Si: è questa la teoria della necessità morale[402]. Ma allora il discorso sulle cause finali si ridurrebbe una finzione letteraria proprio perché una certa azione dell'anima conseguirebbe automaticamente e infallibilmente dal suo stato precedente, e l'anima agirebbe allo stesso modo della calamita che si dirige verso il polo nord, come dice Leibniz una volta:

> Non ci rendiamo sempre conto delle cause, spesso impercettibili, dalle quali dipende la nostra risoluzione. È come se l'ago magnetico provasse piacere a volgersi verso il nord; infatti esso crederebbe di girarsi indipendentemente da qualche altra causa, non rendendosi conto dei movimenti insensibili della materia magnetica[403].

Insomma è possibile mantenere la teoria dell'automa spirituale solo a patto di una completa rinuncia all'ipotesi delle cause finali e di una riduzione del concetto di libertà a quello di spontaneità: il che significa che il concetto di perfezione si ridurrebbe ancora una volta alla sola "quantità di essenza", visto che verrebbe meno come suo elemento costitutivo il finalismo — e, probabilmente, anche l'armonia estetica[404].

Ci sia consentito *en passant* di contestare la possibile obiezione secondo la quale l'armonia prestabilita implicherebbe la teoria dell'automa spirituale. In realtà essa enuncia solamente che l'universo è regolato in modo tale che ogni sostanza esprime tutte le altre sostanze, cosicché anche i processi del corpo di un uomo possono venire espressi perfettamente (e mai arbitrariamente) dall'anima dello stesso[405]. La grande novità dell'ipotesi

---

[402] È ad esempio lo stesso Leibniz a dire che le cause finali del bene e del male «consistent dans les perceptions remarquables» [*Principes*, § 2: GP VI 599; cfr.GP VI 130 (§ 50)]. Per la necessità morale si veda il § 3.1.2.

[403] «[…] nous ne nous appercevons pas tousjours des causes, souvent impercettibles, dont nostre resolution depend. C'est comme si l'éguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner independamment de quelque autre cause, ne s'appercevant oas des mouvemens insensibles de la matiere magnétique» [*Théodicée*, § 50: GP VI 130].

[404] Si veda la discussione del problema nei §§ 2.1.3 e 3.2.3.

[405] «L'ame suit ses propre loix, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes le substances, puisqu'elles sont des representations d'un même Univers» [*Monadologie*, § 78: GP VI 620; cfr. II 314, 355, 444; III 355, 509, 521, 680; IV 499, 501, 534, 538, 577; V 209, 424 VI 541; VII 412].

leibniziana rispetto alle diverse teorie occasionaliste sta proprio nel fatto che egli rifiuta l'idea che tra i processi del corpo e quelli dell'anima ci sia un rapporto arbitrario: essi si esprimerebbero perfettamente, e in particolare l'anima (o la monade) lo farebbe tramite la percezione.[406] Quando Leibniz parla, invece, dell'anima e del corpo come due orologi precedentemente caricati e accordati — cioè come due automi —, egli utilizza un concetto che proviene proprio dall'occasionalismo, in particolare da Geulincx, il quale, essendo insoddisfatto dell'accordo "occasionale" immaginato da La Forge, Malebranche e Clauberg e non disponendo di una teoria dell'espressione, non poteva concepire in altro modo l'accordo tra i processi psichici e fisici[407]. Ma così facendo Leibniz — per difendere il determinismo — finisce per vanificare proprio la novità della sua ipotesi.

5.1.8. Si badi, infine, che i conflitti che siamo venuti analizzando a proposito della libertà umana, nella *Teodicea* si ripropongono — secondo un'analogia già nota — allo stesso modo per la volontà divina[408]. Anche qui non è mai del tutto chiaro se Dio scelga davvero liberamente il principio del meglio oppure sia moralmente e ipoteticamente necessitato a farlo, dato che Leibniz applica anche a Dio il modello dinamico della deliberazione[409]. Se, come Leibniz afferma ripetutamente[410], la scelta del migliore dei mondi possibili è una

---

[406] Sulle teorie occasionaliste e sul problema dell'espressione vedi AULETTA 1993a.
[407] Per Leibniz vedi GP IV 498, 500, 530 e VI 541. Per Geulincx basti qui il passo seguente: «[…] qui motum indidit materiæ et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit, itaque has res diversissimas (motum materiæ et arbitrium voluntatis meæ) inter se devinxit […]. Sicut duobus horlogiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante, et horas nobis loquente, alterum ïtidem sonat, et totidem nobis indicat horas; idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est; sic v.g. motus linguæ comitatur voluntatem nostram loquendi […]» [GEULINCX 1665: SS III 212; Cfr. SS III 220; II 296].
[408] Leibniz stesso sottolinea questo punto nella *Teodicea*: «L'avantage de la liberté qui est dans la creature, est sans doute eminemment en Dieu» [§ 337: GP VI 314].
[409] Per questo Leibniz, ispirandosi al molinismo, distingue tra volontà antecedente, intermedia e finale di Dio [ivi, cfr. §§ 22, 43, 116, 119, 164, 222].
[410] Ad esempio Leibniz dice: «Or cette supreme sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur» [ivi, § 8: GP VI 107]. E ancora: «Dieu, et tout autre Sage bienfaisant est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportioinée à l'excellence de ce bien» [ivi, § 80: GP VI 145]. Oppure: «lorsque je dis, cela me plait, c'est autant que je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté ideale de l'objet, qui plait, et qui le fait choisir parmy beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est à dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche.Or il n'y a que les vrais biens, qui soyent capable de plaire à Dieu: et par consequent ce qui plait le plus à Dieu, et qui se fait choisir, est le meilleur» [ivi, § 110: GP VI 163; cfr. GP VI 184, 218-19, 234-35, 305-306, 424-27].

ragione prevalente, allora anche nel caso di Dio ricadiamo nel modello giovanile visto precedentemente: la perfezione dei possibili (in questo caso dei mondi) è un dato oggettivo indipendente da Dio che lo necessita a scegliere in un certo senso. Leibniz tenta talvolta la scappatoia consistente nel dire che la lotta ideale tra le motivazioni della scelta divina avviene solo allorché Dio decide di creare qualcosa[411]. Ma come sappiamo, bisogna rendere ragione anche di questa prima decisione; ed è qui che la *Teodicea* non fornisce risposte chiare, cioè non ci dice se si tratta di una risoluzione assolutamente libera oppure soggetta a necessità morale.

D'altra parte, se Leibniz intendesse applicare anche alla scelta di Dio il meccanismo della necessità ipotetica, sorgerebbe il problema: cosa significa che Dio avrebbe potuto o potrebbe scegliere qualcosa di differente da ciò che per una necessità morale e della conseguenza deve scegliere? Ovviamente non che c'è una controparte di Dio in un'altra regione dei possibili che sceglie qualcosa di differente (cioè un mondo meno perfetto) da quello che Dio sceglie. D'altra parte, se le alternative possibili sono per Dio perfettamente uguali, nel senso che non pesano oggettivamente una più dell'altra, e questo per evitare che Dio sia oggettivamente necessitato in proporzione alla perfezione dell'oggetto della scelta, cos'è allora che fa decidere Dio in un senso e non nell'altro? Nel caso dell'uomo Leibniz era stato costretto ad ammettere che è tutto sommato Dio a spingere l'agente in una certa direzione. Ma nel caso di Dio? Concludendo, risulta evidente, dunque, che anche qui siamo di fronte all'alternativa tra la posizione non determinista emersa nella prima metà degli anni '80 e il determinismo maturato a partire dal *Discorso di Metafisica*.

5.2. I concetti di *determinato,* di *certo* e di *vero*

5.2.1. Ora, perché Leibniz oscilla tra queste due teorie? Tutto il problema risiede, come abbiamo visto più volte, nei concetti di *certezza,* di *verità* e di *determinazione*. Leibniz prende le mosse dalla opposizione tra *ente ideale* e *ente completamente determinato*: il primo sarebbe in fondo solo un'astrazione del secondo e in genere rifletterebbe la conoscenza incompleta che enti finiti hanno dell'intreccio infinito che caratterizza il piano

[411] Si veda, ad es., il passo citato alla nota 61 al capitolo 2.

dell'*omnimoda determinatio*. Dio, invece, che è onnisciente, sarebbe in grado di pensare atemporalmente un ente in tutte le sue determinazioni. Fin qui non c'è alcun problema. Il punto è che Leibniz, ritenendo che Dio pensi tutta la storia di un mondo possibile fino alle sue ultime determinazioni, crede anche che il futuro contingente sia già predeterminato ancora prima della sua esistenza. Ma una cosa è il fatto che, in ogni momento della sua storia, il nostro mondo sia *di volta in volta* determinato nel senso della *omnimoda determinatio* e un'altra è che il futuro sia atemporalmente determinato.

Più di una volta[412] Leibniz giustifica la sua posizione sulla base di una teoria della verità: ogni proposizione deve avere un valore di verità determinato e quindi è (atemporalmente) vero — e dunque conoscibile da parte di Dio — qualunque futuro contingente; e se è così, allora quel futuro sarebbe già predeterminato. Ovviamente non si può negare il *principio del terzo escluso* che afferma che di due proposizioni contraddittorie è solo una ad essere vera ad esclusione di una terza possibilità. Ma si può negare che sia sempre valido il *principio metalogico di bivalenza*, secondo il quale ogni proposizione è vera o falsa, ha cioè valore di verità determinato[413]. *Condizione* fondamentale della verità di una proposizione è infatti la sua adeguatezza materiale. Se ora *non c'è* ancora l'evento a cui la proposizione dovrebbe riferirsi, non c'è possibilità di decidere univocamente circa il suo valore di verità. Il che significa che, oggettivamente, le condizioni dell'evento contingente non sono saturate tanto da averlo già predeterminato: e qui ritorniamo al problema dell'analisi infinita.

Esattamente negli stessi termini si pone il problema del superessenzialismo. La teoria del superessenzialismo ci dice che ogni proprietà è essenziale a un individuo. Ma non ci dice che in questo momento determinato lo siano necessariamente tutte le proprietà future: l'individuo ha essenzialmente tutte le proprietà che nei fatti ha e non quelle che non ha ancora.

Se si segue la teoria della predeterminazione degli eventi contingenti si ritiene che l'identità di ogni ente possibile sia fissata una volta per tutte dalla somma di tutte le sue determinazioni (che vengono a costituire il

---

[412] Si veda il passo citato alla nota 8: «La verità dei futuri contingenti è determinata, cioè i futuri contingenti sono futuri».

[413] Dice LUKASIEWICZ [1973: 22-23]: «[es ist] das Prinzip, nach dem jeder Satz wahr oder falsch ist; d.h. jeder Satz muß genau einen Wahrheitswert haben: Wahrheit oder Falschheit. Dies Prinzip will ich das Bivalenzprinzip nennen». Anche Scoto aveva contestato la verità determinata di proposizioni concernenti futuri contingenti (cfr. il § 3.4.4).

concetto completo — in senso deterministico — dell'individuo in questione)[414]. Ma, se, seguendo la teoria non determinista, si distingue, come già Scoto, tra passato e futuro, ritenendo determinato solo il primo, allora ne consegue che l'identità dell'individuo muterà costantemente nel tempo: se mutano le sue proprietà e di volta in volta tutte le proprietà sono essenziali, allora di volta in volta si tratterà di un individuo differente. Nei *Nuovi Saggi* Leibniz ha modificato le proprie posizioni proprio in questa direzione allorché ha scritto:

> lo stesso individuo passerà di specie in specie in quanto non è mai interamente simile a sé stesso al di là di un momento[415].

Coerentemente, sempre nei *Nuovi Saggi*, Leibniz articola una spiegazione della differenza tra proprietà essenziali e accidentali in funzione del mutamento di un individuo nel corso del tempo:

> Credo che c'è qualcosa di essenziale per gli individui e di più di quanto si ritenga. È essenziale per le sostanze agire, per quelle create patire, per gli spiriti pensare, per i corpi avere estensione e movimento. Ossia vi sono tipi o specie tali che un individuo non può cessare (almeno naturalmente) di essere tale quando lo è stato una volta, per quante rivoluzioni possano accadere in natura. Ma vi sono tipi e specie accidentali (l'ammetto) per gli individui, di modo che essi possono cessare di essere di un tale tipo. Così si può cessare di essere sani, belli, sapienti e perfino di essere visibili e palpabili, ma non si cessa di avere vita e organi, percezioni[416].

In conclusione, una volta che si sia fatta chiarezza tra i diversi sensi di "determinato", urge esibire una giustificazione specifica della tesi deterministica e quindi della credenza secondo cui nel passato ci siano già tutte le condizioni che determinano un avvenimento futuro. Senza una simile giustificazione l'argomento non regge. Ma, come vedremo, Leibniz non ne ha mai fornita una valida.

---

[414] Non a caso Leibniz, nel carteggio con Arnauld, sostiene che il concetto completo serve a distinguere un individuo da tutt gli altri possibili.

[415] «[…] le même individu passera d'espece en espece, car il n'est jamais semblable en tout à soy même au delà d'un moment» [*Nouveaux Essais* (1704), § 3.6.14: GP V 288].

[416] «Je crois qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux Substances d'agir, aux Substances creées de patir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'etendue et du mouvement. C'est à dire il y a des sortes ou especes, dont un individu ne sauroit (naturellement au moins) cesser d'estre, quand il y a esté une fois, quelque revolutions que puissent arriver dans la nature. Mais il y a des sortes ou especes, accidentelles (je l'avoue) aux individus, qu'en sont et il peuvent cesser d'estre de cette sorte. Ainsi on peut cesser d'estre sain, beau, savant, et même d'estre visible et palpable, mais on ne cesse pas d'avoir de la vie et des organes, et de la perception» [ivi, § 3.6.4: GP V 284; cfr. C 356-57 e 402; Gr 383]. Cfr. anche MATES 1986a: 90-92, 143, 196.

5.2.2. Prima di passare alla giustificazione leibniziana della tesi deterministica, è interessante vedere come si affrontano nella *Teodicea* le posizioni di Molina. Leibniz contesta precisamente l'idea che la volontà possa essere un fattore "indeterminato":

> A causa di quest'idea falsa di un'indifferenza di equilibrio i molinisti sono stati in forte imbarazzo. Si domandava loro non solamente come fosse possibile conoscere in che senso si determinasse una causa assolutamente indeterminata, ma anche come fosse possibile che ne risultasse infine una determinazione, della quale non c'era alcuna origine: perché dire con Molina che ciò è il privilegio della causa libera, significa non dire niente[417].

Leibniz critica qui indistintamente l'indifferenza assoluta e quella relativa venendo così a distruggere ciò che egli stesso ha sostenuto a proposito del potere relativo della volontà. E' interessante verificare come si tragga esplicitamente questa conseguenza dal ragionamento appena visto. Infatti Leibniz prosegue dicendo:

> [I molinisti] non usciranno mai dalla faccenda senza ammettere che c'è una *predeterminazione* nello stato precedente della creatura libera che l'inclina a determinarsi. Ed è ciò che rende anche il caso dell'asino di Buridano tra due pascoli, verso i quali esso è ugualmente portato, una finzione che non potrebbe aver luogo nell'universo, nell'ordine della natura, per quanto Bayle sia di altro avviso. E' vero che, se quel caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l'asino si lascierebbe morir di fame: ma al fondo la questione verte sull'impossibile, a meno che Dio non la produca appositamente. Infatti l'universo non potrebbe essere suddiviso a metà da un piano che passi al centro dell'asino, tagliandolo verticalmente secondo la lunghezza, di modo che tutto sia uguale e simile da una parte e dall'altra; al modo dell'ellisse e di tutte le figure piane che possono essere suddivise così per una qualunque linea che passa per il loro centro, figure che io chiamo ambidestre. Infatti non sono simili né le parti dell'universo, né le viscere dell'animale, né ugualmente situate dai due lati di questo piano verticale. Vi saranno dunque non poche cose, nell'asino e fuori dell'asino, per quanto esse non ci appaiono, che lo determineranno ad andare in una direzione piuttosto che nell'altra[418].

---

[417] «Par cette fausse idée d'une indifference d'equilibre, les Molinistes on été fort embarassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoitre à quoy se determineroit une cause absolument indeterminée, mais aussi comme il étoit possible qu'il en resultât enfin une determination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilege de la cause libre, ce n'est rien dire […]» [ivi, § 48: GP VI 129]. Per Molina si veda il § 3.2.6.

[418] «Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une predetermination dans l'état precedent de la creature libre, qui l'incline à se determiner. C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, egalement porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne sauroit avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoyque M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vray, si le cas étoit possible, qu'il faudroit dire qu'il se laisseroit mourir de faim: mais dans le fond la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne sauroit être miparti par un plan tiré par le milieu de l'âne, cuopé verticalment suivant sa

In quanto critica argomentata del concetto di indifferenza assoluta, il discorso di Leibniz è ineccepibile. Il testo, infatti, insiste sulle motivazioni metafisiche che impediscono tale situazione: l'universo in un qualunque suo attuale stato di fatto non ha mai delle parti che siano completamente uguali (ciò è una conseguenza diretta del principio dell'identità degli indiscernibili).

Ma cosa ha da vedere tutto ciò con il problema della scelta dell'asino? Lasciamo da parte la questione dell'universo, che qui può confondere le idee invece di chiarire il problema, e chiediamoci se un qualunque individuo, uomo o asino che sia, in una situazione teorica di perfetto equilibrio delle pulsioni nei confronti di due razioni di cibo si lasci veramente morire di fame. E' lecito supporre che qualunque esperienza dimostrerebbe il contrario, ammesso che questo individuo abbia veramente fame. Perché, anche se l'individuo in questione si trova in una *impasse* per quanto riguarda tale scelta, può però scegliere di procurarsi un mezzo o un artifizio per scegliere: un uomo lanciando magari una monetina e un asino seguendo le vie per noi imperscrutabili della fantasia asinina. Di cosa altro si tratta se non di questo, quando Leibniz parla dell'impero indiretto che noi possiamo esercitare sulle nostre passioni e volizioni?[419] Dunque la fallacia principale è proprio nel supporre che si opta per qualcosa se e solo se questo qualcosa è la ragione oggettivamente prevalente, laddove è invece chiaro che qualunque agente può porre una *griglia* di alternative[420]. Insomma, se il principio dei mutamenti degli stati psichici è l'appetizione e non, viceversa, gli stati psichici il principio determinante dell'appetizione, allora non c'è

---

longueur, en sorte que tout soit egal et semblable de part et d'autre; comme une Ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celle que j'appelle amphidextres, peut être mipartie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ny les parties de l'Univers, ny les visceres de l'animal, ne sont pas semblables, ny egalement situés de deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc tousjours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoyqu'elles ne nous paroissent pas, qui le determineront à aller d'un côté plustost que de l'autre» [ivi, §§ 48-49: GP VI 129-30, corsivo mio; per l'esempio cfr. VI 298, 564-65, 571; III 168 e 402; V 105; Gr 479]. Cfr. anche il seguente passo: «[…] il suffit que la creature soit predeterminée par son état precedent qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre» [ivi § 47: GP VI 129].

[419] Sul potere indiretto della volontà dice Leibniz: «Elle [l'ame] a même un puvoir […] sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. […] on ne laisse pas de prendre quelques fois des mesures pour vouloir» [ivi, § 64: GP VI 137-38].

[420] Il problema si era già posto nel caso della scelta di Dio (vedi il § 3.2.2) e Leibniz era stato costretto ad ammettere che almeno Dio sceglie innanzitutto di voler scegliere in base al criterio della perfezione: questa è precisamente una griglia di alternative che Dio pone come tale.

nulla, assolutamente parlando, che impedisca a un agente determinato l'azione almeno indiretta su sé stesso[421]. Quindi o si abbandona l'idea della predeterminazione, oppure si deve rigettare come un parlare vuoto l'idea di questo impero indiretto, dato che, come abbiamo visto, alla fine anche l'azione indiretta sulle proprie pulsioni sarebbe una conseguenza necessaria di altre pulsioni precedenti.

5.2.3. Affrontiamo ora la *giustificazione della tesi deterministica*. Ora, l'impressione che si ha è che Leibniz argomenti sostenendo l'idea che, se non vi fosse una predeterminazione degli eventi, il mondo sarebbe governato dal caos:

> Non ammetto affatto una indifferenza d'equilibrio e credo che non si scelga mai quando si è assolutamente indifferenti. Una simile scelta sarebbe una sorta di puro caso fortuito, senza ragione determinante, sia palese, sia nascosta. Ma una tale casualità assoluta e reale è una chimera che non si trova mai in natura. Tutti i sapienti sono d'accordo che il caso non è che una cosa apparente, come la fortuna: è l'ignoranza delle cause che lo costituisce. Ma se vi fosse una simile indifferenza vaga, o anche se si scegliesse senza che vi fosse stato nulla che ci abbia condotto a scegliere, il caso sarebbe invece qualcosa di reale, simile a ciò che avrebbe luogo in quella piccola inclinazione degli atomi che arriva senza motivo e senza ragione, secondo il modo di vedere di Epicuro che l'aveva introdotta per evitare la necessità[422].

Ma anche qui c'è una fallacia: perché mai dalla negazione dell'idea di una predeterminazione conseguirebbe il caos? Supponiamo che, considerando l'attuale connessione di circostanze nella quale la persona A è inserita, rientri nelle possibilità di A tanto la scelta di continuare a sedere quanto quella di alzarsi. Dov'è qui il caso fortuito? Si badi bene che vi sono infinite altre cose, tutte possibili in astratto, ma che in realtà, considerando cioè l'esatta connessione degli avvenimenti odierni, sono irrealizzabili, cioè impossibili: ad es., gli esseri umani

---

[421] Vedi i §§ 5.1.3, 5.1.6-7.

[422] «[…] je n'admets point une indifference d'equilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifferent. Un tel choix seroit une espece de pur hazard, sans raison determinante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue et reelle, est une chimere qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifference vague, ou bien si l'on y choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose de reel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit detour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour eviter la necessité […]» [ivi, § 303: GP VI 296-97; cfr. § 362: GP VI 329-30]. Mi sembra che AYER [1954] riproponga oggigiorno un argomento abbastanza simile.

non possono volare con i soli strumenti che offre il loro corpo, mentre, se l'evoluzione avesse preso un'altro corso, cosa magari possibilissima in un dato momento del passato, si tratterebbe oggi di una qualcosa che rientrerebbe nelle facoltà normali di ogni uomo (basti pensare a un mammifero in grado di volare come il pipistrello). Dunque non è che in questo caso vi sia un'indifferenza assoluta, che sia possibile *qualunque* cosa, in cui consisterebbe per l'appunto il caso fortuito, ma in tal caso sono possibili solo talune cose — senz'altro in un numero molto limitato — e non altre. Leibniz sembra alcune volte rendersi ben conto del problema perché egli distingue in più punti chiaramente una *necessità fisica* da una necessità ipotetica: della prima si dice che

> consiste nelle leggi del movimento e in qualche altra legge generale[423].

Questa necessità fisica ha a che vedere con quello che si chiama *principio di causazione universale* : ogni effetto ha una propria causa. Infatti essa fornisce le regole, le leggi sulla base delle quali si stabiliscono nessi causali tra le cose. Tale principio viene affermato più volte nella *Teodicea*. Esso viene chiamato una volta «il grande principio che comporta che nulla avviene senza causa»[424]. Ora la necessità fisica e il principio di causazione enunciano solamente che ogni effetto deve avere una sua spiegazione causale e nomologica, ma non dicono affatto quale tipo di causa vi debba essere né che tra la proposizione esprimente la causa e quella esprimente l'effetto vi debba essere sempre una *necessitas consequentiæ;* soprattutto esse non dicono che facendo ora questa cosa ne conseguirà necessariamente quest'altra, ma piuttosto: *dato* che c'è questa cosa qui, essa deve essere stata prodotta da quest'altra; oppure: *dato* che un tale individuo ha agito così, allora ha scelto questa e quella cosa. Per quanto riguarda invece il futuro, Leibniz ammette una volta che il principio enuncia solamente una *disposizione* all'azione[425].

---

[423] «Cette necessité physique […] consiste dans les regles du mouvement, et dans quelques autre Loix generales» [ivi, D. § 2: GP VI 50; cfr. D. §§ 3-4: GP VI 5O-52, D. 2O: 62, 322: 307-308, 345: 319; cfr. anche *Versuch einer Theodicœa* (?): GP VI 466; e GP II 38, Gr 350].

[424] «le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause» [ivi, § 322: GP VI 308; cfr. § 55: VI 132-33].

[425] «Tout ce que nous venons de dire s'accorde parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une predetermination» [ivi, § 46: GP VI 128].

5.2.4. Ci sia consentito, sulla base di queste considerazioni, di accennare brevemente al problema, qui più volte sfiorato, del principio di ragion sufficiente: come si è visto Leibniz lo applica tra l'altro anche al problema della scelta sia divina sia umana.

Da quanto emerge dai testi di Leibniz sembra che il principio di ragione sufficiente significhi che, poste determinate condizioni al presente, queste determineranno univocamente la successiva evoluzione:

> Non c'è nulla che accada di cui non ci sia una causa o almeno una ragione determinante, cioè qualche cosa che possa servire a rendere ragione *a priori* perché una cosa è esistente invece che non esistente e perché è in questo modo e non in quest'altro[426].

Generalizzando il principio all'intera catena di eventi di un mondo si vedrà che esso implica la tesi deterministica, dato che basta conoscere perfettamente lo stato del mondo al momento t per conoscere ogni stato futuro che si realizzerà con l'esclusione di tutti quelli che non si realizzeranno: difatti il principio deve rendere ragione anche dell'esistenza e della non esistenza di qualcosa. Seguendo lo stesso Leibniz[427] si può chiamare tale principio *Principio della ragione determinante*[428]. Dato che in questo modo è sempre possibile ricondurre un certo avvenimento integralmente alle condizioni che lo hanno determinato — cioè se ne può rendere ragione sufficientemente —, è chiaro che il principio verrebbe ad affermare che non c'è nulla di cui non sia possibile fornire una dimostrazione[429].

---

[426] «[…] jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison *a priori*, pourquoy cela est existant plustost que non existant, et pourquoy cela esxt ainsi plustost que de tout autre façon» [ivi, § 44: GP VI 127].

[427] Cfr. ivi, §§ 44 e 175; cfr. anche GP III 402 , 594.

[428] Esso sarebbe alla base della teoria leibniziana della scelta come prodotto di una ragione prevalente: vedi § 5.1.6. Così lo chiama anche CRUSIUS, la cui critica resta per altro illuminante per tutta la questione [cfr. CASSIRER 1911 II: 548-49].

[429] Si confrontino in proposito il § 2.2.2. È in conseguenza di questa interpretazione che Couturat ha ritenuto che il principio di ragione sufficiente «n'est pas […] une consequence du principe d'identité ou de contradiction: il le complète, il en est le pendant et même le réciproque logique: car le principe d'identité affirme que toute proposition identique est vraie, tandis que le principe de raison affirme, au contraire, que toute proposition vraie est analytique, c'est à dire virtuellement identique [COUTURAT 1901: 214-15]. RUSSELL [1937: IX-X] ha ritenuto che l'interpretazione di COUTURAT correggesse e esemplificasse la propria interpretazione: «The Principle of Sufficient Reason, he [Couturat] maintains, asserts simply that every true proposition is analytic, and is the exact converse of the Law of Contradiction, which asserts that every analytic proposition is true. […] Leibniz's logic was, therefore, at least in his most lucid moments, simpler than that with which I have credited him». L'interpretazione di

In questo modo, però, si verrebbero a perdere quella distinzione tra verità contingenti e necessarie che si fondava sulla teoria dell'analisi infinita: secondo quest'ultima, le verità contingenti, in quanto risolvibili all'infinito, non sono mai dimostrabili[430].

Altrove Leibniz, probabilmente più fedele alle esigenze di quest'ultima impostazione, intende il principio di ragione sufficiente nel senso di un principio *reddendæ rationis: ex eventu* sarebbe, cioè, sempre possibile fornire le ragioni dell'esistenza di qualcosa. In tal senso il principio sarebbe strettamente associato al principio di causazione universale e alla necessità fisica[431]. Dice infatti Leibniz:

> [e c'è il principio] di ragione sufficiente, in virtù del quale giudichiamo che non si troverà alcun fatto vero o esistente, alcuna enunciazione vera, senza che ci sia una ragione sufficiente del perché sia così e non altrimenti[432].

Qui Leibniz presuppone la datità del fatto o della verità di cui bisogna rendere ragione: mentre sarebbe sempre possibile *trovare* le ragioni di un *dato di fatto*, non sarebbe sempre possibile *rendere* pienamente ragione di

---

Couturat è stata ripresa e ampliata da PARKINSON [1965: 66-68 e 63], il quale precisa che il principio significa che ogni proposizione vera può essere provata,e dunque, se al principio di inerenza si aggiunge la tesi che ogni contenimento di un predicato nel soggetto può essere dimostrato, allora il principio di inerenza implicherà quello di ragion sufficiente. Non lontana dall'interpretazione di Couturat e dalle sue considerazione gnoseologiche [COUTURAT 1901: 217 e 222] è la versione epistemica del principio che fornisce CASSIRER [1943: 377]: «What the "principle of sufficient reason", or still better, the "principium reddendæ rationis" really means and emphasizes is that in the last analysis all empirical truth is descrivable in terms of rational truth and reducible to the type of rational truth».

[430] Cfr. §§ 3.4.1-2. Il punto è stato individuato per la prima volta da RESCHER [1952: 27-28], il quale, criticando Couturat, ha distinto il principio di ragione sufficiente da quello di identità affermando che il primo, a differenza del secondo, sarebbe valido anche per verità infinitamente analitiche. Anche se fa uso del paragone con la matematica, cfr. anche KAUPPI [1960: 92].

[431] Cfr. § 5.2.3. MATES [1986a: 162] ha distinto chiaramente i due sensi del principio di ragion sufficiente: in un senso esso coinciderebbe con il principio difeso da Couturat, mentre in un altro senso coinciderebbe con il principio di causazione. A differenza di Mates, ritengo però che, nel secondo senso, si debba comunque distinguere il principio di causazione, che riguarda solo la concatenazione di cause ed effetti, dal principio di ragion sufficiente nel senso del principio *reddendæ rationis*, che riguarda ragioni generalmente intese.

[432]«Et celuy de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enontiation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement» [*Monadologie*, § 32: GP VI 612; cfr. anche il passo citato alla nota 21 al capitolo IV].

un evento che si produrrà *in futuro*. Ma si potrebbe sostenere che Leibniz abbia ritenuto validi sia il principio della ragione determinante, sia il principio *reddendæ rationis*. È probabile che Leibniz abbia ritenuto che in molte situazioni fossero validi e applicabili entrambi i princìpi; ma Leibniz non può certo aver creduto che i due princìpi siano *sempre* validi *insieme* in *ogni* circostanza, una volta ammesa l'esistenza di eventi contingenti. Perfino in scienza astratte come la matematica molto spesso non c'è piena reversibilità o reciprocità delle operazioni.

5.3. La *Teodicea* e i mondi possibili

A conclusione di questo esame due parole vanno spese sulla questione dei mondi possibili: come si è detto nella *Teodicea* Leibniz cerca anche un compromesso tra il complesso di riflessioni sulla libertà, di per sé già variegato e frutto di compromessi e oscillazioni, con la teoria dei mondi possibili, fortemente presente nel libro — come si è già avuto modo di vedere nel paragrafo 4.4.2 —, senza avvedersi che quest'ultima, interpretata nel senso delle controparti, costituisce precisamente la negazione di possibilità alternative per uno stesso soggetto. Riprendendo difatti il famoso esempio di Molina tratto dal passo biblico nel quale Davide, sapendo che Saul sta muovendo contro la città di Keila, nella quale egli soggiorna, chiede all'oracolo di Dio se gli abitanti della stessa lo consegneranno al suo nemico, e, una volta ottenuta una risposta positiva, fugge via[433], Leibniz aggiunge:

> Vengo al mio principio, quello dell'infinità dei mondi possibili, rappresentati nella regione delle verità eterne, cioè nell'oggetto dell'intelligenza divina, dove bisogna che siano racchiusi tutti i condizionali. Infatti il caso dell'assedio di Keila è parte di un mondo possibile che non differisce dal nostro che per tutto quello che è collegato a quest'ipotesi, e l'idea di questo mondo possibile rappresenta quello che succederebbe in tale caso[434].

---

[433] Il passo biblico è I Sam 23, 1-13: è ripreso da MOLINA 1609: 289-90.

[434] «[…] je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, representés dans la region des verités eternelles, c'est à dire dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soyent compris. Car le cas du Siege de Kegila est la partie d'un monde posible, qui ne differe du nostre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothese, et l'idée de ce monde possible represente ce qui arriveroit en ce cas» [*Théodicée*, § 42: GP VI 126].

Leibniz afferma che mentre nel nostro mondo Davide è riuscito a sottrarsi a Saul, in un altro mondo possibile allo stesso Saul riesce di assediare la città di Keila con Davide dentro; e la differenza tra il nostro mondo e quest'altro consisterebbe unicamente nelle conseguenze che emergono da questa variazione. Ma ciò che sarebbe perfettamente legittimo se si trattasse di alternative possibili per individui e cose *di uno stesso mondo*, cioè precisamente nel caso in cui la tesi deterministica *non* fosse valida, non lo è altrettanto nell'ipotesi metafisica dell'esistenza di altri mondi possibili, tutti determinati e deterministici. Contrariamente a quelle che sono qui le intenzioni di Leibniz, essi finirebbero per essere abitati tutti da nostre controparti e verrebbero così a differiredal nostro mondo molto più radicalmente che per la semplice decisione di Saul.

Del resto questa strana forma di sincretismo è per così dire ufficializzata in chiusura del libro, quando Atena Pallade espone a Teodoro l'idea di diversi Sesto possibili:

> Non ho che da parlare e noi si va a vedere tutto un mondo che mio padre poteva creare, dove si trova rappresentato tutto quello intorno a cui ci si può interrogare, e in tal modo si può sapere anche quello che succederebbe se questa o quella possibilità dovesse esistere. E quando le condizioni non sono sufficientemente determinate, vi saranno quanti si vogliano mondi differenti tra loro, che risponderanno differentemente alla stessa questione, e modi altrettanto possibili. Avete appreso la geometria quando eravate ancora giovane, come tutti i greci ben educati. Sapete dunque che allorché le condizioni di un punto richiesto non lo determinano sufficientemente, per cui ve ne sono un'infinità, essi cadono tutti in ciò che i geometri chiamano luogo, e almeno questo luogo (che sovente è una linea) sarà determinato. Così potete immaginare una serie regolata di mondi, che contengono tutti i casi di cui si tratta, mentre ne varieranno le circostanze e le conseguenze. Se ponete un caso che non differisce dal mondo attuale che in una sola cosa definita e nelle sue conseguenze, allora un certo mondo determinato vi risponderà: questi mondi sono tutti qui, cioè nelle idee[435].

---

[435] «Je n'ay qu'à parler, et nous allons voir tout un monde, que mon Pere pouvoit produire, où se trouvera representé tout ce qu'on en peut demander, et par ce moyen on peut savoir encor ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assés determinées, il y aura autant qu'on voudra de tels mondes differens entre eux, qui repondront differemment à la même question, et autant de manieres qu'il est possible. Vous avés appris la Geometrie, quand vous étiés encor jeune, comme tous les Grecs bien elevés. Vous savés donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le determinent pas assés, et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les Geometres appellent un Lieu, et ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera determiné. Ainsi,vous pouvés vous figurer une suite reglée de Mondes, qui contiendront tous les cas dont il s'agit, et en varieront les circonstances et les consequences. Mais si vous posés un cas qui ne differe du monde actuel que dans une seule chose definie et dans ses suites, un certain monde determiné vous repondra: Ces mondes sont tous icy, c'est à dire en idées» [ivi § 414: GP VI 362-63].

Fin qui Leibniz sembra riprendere le concezioni non deterministiche analizzate negli scritti che precedono il *Discorso di Metafisica*[436]. Infatti egli menziona esplicitamente la possibilità che le condizioni non siano «sufficientemente determinate». Ma immediatamente dopo interpreta questo luogo di indeterminazione come un luogo geometrico che contiene tutti i Sesto possibili appartenenti ad altrettanti mondi possibili — si tratterebbe cioè di un "Sesto vago" al pari dell'"Adamo vago" che compare nel carteggio con Arnauld[437] —. Conseguentemente è alla limitatezza del conoscere umano che Leibniz attribuisce il non sapere tutto quello che «dovrà ancora succedere» al nostro Sesto: e qui siamo nuovamente in pieno determinismo:

> Vi mostrerò dove si troverà non esattamente lo stesso Sesto che avete conosciuto (questo non è possibile: egli porta sempre con sé quello che sarà) ma dove si troveranno dei Sesto che gli si avvicinano, i quali avranno tutto quello che voi già sapete del vero Sesto, ma non tutto quello che è già in lui senza che ce ne accorgiamo, né dunque tutto quello che gli dovrà ancora succedere. Troverete in un mondo un Sesto molto felice ed elevato, in un altro un Sesto contento di uno stato mediocre, dei Sesto di ogni sorta e di un'infinità di modi di essere[438].

È forse possibile interpretare il Sesto "vago" di cui si parla qui nei termini di un individuo determinato quanto alle condizioni presenti ma non completamente determinato quanto al futuro, cioè aperto a diverse possibilità alternative, per cui i diversi Sesto verrebbero ad essere solo dei cammini alternativi dello *stesso* individuo e i diversi mondi possibili dei corsi possibili alternativi del nostro *stesso* mondo — senza per questo escludere altri mondi possibili del tutto diversi dal nostro, i quali potranno avere bensì un significato modale per quanto riguarda leggi di carattere più generale ma certamente non per la maggioranza degli eventi individuali. È probabile che nei passi della *Teodicea* or ora citati ci sia una indecisione in tal senso. Ma — a parte il problema del determinismo e del compatibilismo — il fatto che Leibniz considerasse i mondi possibili come delle entità con un

---

[436] Vedi i §§ 3.4.2-3 e 3.4.5.
[437] Vedi le note 43 e 68 al capitolo IV.
[438] «Je vous en montreray, où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avés vu (cela ne se peut, il porte tousjours avec luy ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissés déja du veritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déja dans luy, sans qu'on s'en apperçoive, ny par consequent tout ce qui luy arrivera encor. Vous trouverés dans un monde, un Sextus fort heureux et elevé, dans un autre un Sextus content d'un etat mediocre, des Sextus de toute espece et d'une infinité de façons» [ivi, § 414: GP VI 363].

proprio statuto metafisico e non come uno strumento formale[439] gli impediva di effettuare con decisione questo passo.

[439] Vedi il § 4.3.4.

6. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In conclusione di questo esame va affrontato, sia pur brevemente, il problema del sincretismo leibniziano. Considerando il punto di approdo della filosofia modale leibniziana è difficile valutare il significato di tutte le forme di compromesso e di oscillazione che sono presenti nella *Teodicea*: il problema, ridotto alle sue coordinate essenziali, è se Leibniz pensasse che si trattava di posizioni veramente conciliabili, magari in un luogo teorico forse a lui ancora inaccessibile, oppure se abbia voluto mantenersi su una linea di compromesso per motivazioni prevalentemente extrateoretiche. È certo che, nella *Teodicea* — almeno per quanto riguarda i due diversi orientamenti (deterministico e non strettamente deterministico) sul problema della libertà umana — oltra alla motivazione teorica, sembra essercene una diplomatica: nell'oscillazione che Leibniz compie tra le due posizioni su questo problema si intravede anche un tentativo diplomatico di attutire i contrasti tra le diverse confessioni cristiane[440]. Infatti, riferendosi alle questioni della necessità, certezza, predeterminazione, indifferenza, libertà, Leibniz scrive:

> Non mi meraviglio se al fondo i tomisti e i gesuiti, e perfino i molinisti e i giansenisti, non convengano su questa questione più che non si creda. Un tomista, e perfino un giansenista saggio si contenterà della determinazione certa, senza spingersi fino alla necessità: e se qualcuno vi arriva, forse l'errore non sarà che nelle parole. Un molinista saggio si accontenterà di una indifferenza opposta alla necessità, ma che non escluderà affatto le inclinazioni prevalenti[441].

Il testo è un capolavoro di diplomazia — e non si dimentichi che Leibniz è stato innanzitutto un grandissimo diplomatico nel senso proprio del termine. Ora è proprio in questo atteggiamento diplomatico — convinto e perseguito con coerenza — che bisogna ricercare il motivo più profondo del sincretismo leibniziano,

---

[440] Del tipo di quello già notato all'inizio del § 4.1.1 a proposito del *Discorso di Metafisica.*

[441] «Je ne m'etonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jesuites, et même les Molinistes et les Janseniste, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janseniste sage se contentera de la determination certaine, sans aller à la necessité: et si quelcun y va, l'erreur peutêtre ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contetera d'une indifference opposée à la necessité, mais qui n'exclura point les inclinations prevalentes» [ivi, § 367: GP VI 333; cfr. VI 334 e 336].

non solo dei compromessi palesi ma anche della credenza, che affiora più volte, nella conciliabilità tra posizioni teoriche contrapposte andando al di là o forse — sarebbe meglio dire — restando al di qua delle loro formulazioni unilaterali. Infatti, nel corso di tutta la sua evoluzione filosofica, Leibniz *ha sempre evitato di portare alle loro estreme conseguenze i suoi indirizzi speculativi*, sia nel periodo giovanile, quando risentiva di una certa influenza spinozista, sia negli anni '80, allorché, riflettendo sul rapporto tra libertà e contingenza, sembrava evolvere in direzione di un neotomismo o di un neoscotismo, sia nella fase inaugurata dal *Discorso di Metafisica*, quando sembrava muoversi nuovamente in direzione di un determinismo spinozistico. Insomma siamo forse in grado di andare oltre quella presunta antinomia tra motivazioni e parlare, se non propriamente di una presa di posizione teorica unitaria, almeno di uno *stile di riflessione* che caratterizza tutta la filosofia modale del nostro filosofo.

Resta comunque il dato di fatto che, almeno nell'ambito della filosofia modale, si tratta di posizioni realmente inconciliabili. Anzi, si può approcciare tale filosofia o dal punto di vista dell'universale validità della necessità della conseguenza, dell'automa spirituale, della perfezione come quantità d'essenza, della ragione prevalente, etc., oppure dal punto di vista dell'analisi infinita, delle cause finali, della perfezione come bene morale ed estetico, del principio di scelta, etc. Ma non si può ragionevolmente ritenere — almeno oggigiorno — che un punto di vista sia riducibile all'altro o che entrambi si possano accordare tra loro.

Non c'è motivo *a priori* per privilegiare l'uno o l'altro di questi due approcci. Se forse si è posto l'accento più sul secondo, è perché, tra gli intenti di questo lavoro, c'era anche quello di documentare *l'esistenza* di questa seconda tendenza in Leibniz a pari titolo dell'altra, contrariamente a quanto sembrerebbe da molte ricostruzioni formali del suo pensiero. Diciamo che il nostro lavoro parte dall'idea che, dopo l'incontro con Spinoza, lo sforzo fondamentale di Leibniz fosse una riformulazione dei problemi della contingenza e della libertà in modo da superare le conseguenze, a suo avviso inaccettabili, dello spinozismo: e quindi si è valutata tutta la filosofia modale successiva alla luce di questa intenzione teorica. Si voleva infine documentare che, cadendo l'ipotesi deterministica, non crolla affatto l'intero edificio filosofico leibniziano.

Insomma il presente lavoro, almeno per quanto riguarda la filosofia modale, conferma nella sostanza quella «dualità tipica di Leibniz», individuata e argomentata per la prima volta da Bertrand Russell[442]. Certo, è passato ormai un secolo di studi, e oggi si è in grado di correggere la tesi di fondo che Russell sviluppava a partire da quella intuizione. Russell sosteneva infatti che Leibniz

[442] Cfr. RUSSELL 1937: X.

> aveva una buona filosofia che tenne per sé (dopo le critiche di Arnauld) e una cattiva filosofia che rese pubblica per procacciarsi fama e denaro[443].

Questa tesi non rende ragione della realtà delle tensioni intellettuali e delle oscillazioni tra le due posizioni, sembrando ridurre tutto a una finzione voluta. Si è poi detto che perfino nel tentativo di compromesso dell'ultimo decennio della sua vita, quello articolato dalla *Teodicea*, non bisogna vedervi una semplice copertura, dato che, almeno sulla maggioranza delle questioni, Leibniz era sicuramente convinto che fosse possibile una perfetta conciliazione tra posizioni opposte e che la contraddizione fosse spesso il frutto di problemi mal formulati o insufficientemente impostati.

Concludendo un lavoro del genere, si potrebbe infine essere tentati di mostrare la fertilità di questo o quel singolo pensiero qui esaminato. La fertilità della filosofia modale di Leibniz, come quella di qualunque pensiero in genere, non può, però, essere certificata. E' solo nel quadro di un lavoro teorico, esso sì effettivamente produttivo e volto ai problemi attuali del mondo attuale, che quella fertilità può essere esibita e dimostrata con i fatti. Ma un lavoro del genere esula evidentemente dalle finalità di questa ricerca. Qui si può accennare al fatto che la logica e la metafisica modale di oggi giorno in alcuni loro aspetti e a proposito di alcuni problemi si sono richiamate, a torto o a ragione, a Leibniz. Laddove è stato possibile, si è tentato nel corso del lavoro di mettere in luce questi collegamenti. Probabilmente è ancora presto per giudicare queste influenze e per considerarle già un fenomeno esaurito. Quanto ancora, dunque, la filosofia modale di Leibniz sia destinata ad agire e dove, è cosa su cui deciderà il corso futuro delle cose.

---

[443] «[…] he had a good philosophy which (after Arnauld's crticisms) he kept to himself, and a bad philosophy, which he published with a view to fame and money» [ivi].

7. GLOSSARIO

Delle seguenti definizioni, se un termine compare in diverse voci separate allora si tratta di definizioni tra loro incompatibili di uno stesso termine (come, ad es. *Contingenza I* e *Contingenza II*) o al limite di termini diversi o appartenenti a contesti diversi (come ad es. *Contingenza I* e *Contingenza indessicale*).

APPETIZIONE: sforzo dell'anima ad agire secondo il bene e il male apparenti e perciò principio del mutamento da uno stato psichico all'altro

CERTEZZA MORALE: è quella certezza che si ha di un futuro contingente quando sono presenti tutte le condizioni positive della sua attualizzazione pur permanendo possibile la sua non attualizzazione

COMPATIBILISMO: è la tesi secondo cui libertà e determinismo sarebbero conciliabili

(IN-)COMPATIBILITA': è la congiunzione non contraddittoria (contraddittoria) tra un predicato e un soggetto

(IN-)COMPOSSIBILITA': è la (im-)possibilità di due individui di esistere contemporaneamente o in successione; nel quadro dei mondi possibili è una relazione riflessiva, transitiva e simmetrica

CONCETTO COMPLETO (NOZIONE COMPLETA) O PERFETTO (/A) : è il concetto che racchiude tutti i predicati contingenti e necessari che si riferiscono a un individuo

CONTINGENZA I: è ciò che è e può non essere

CONTINGENZA II: è ciò che non è né necessario, né impossibile

CONTINGENZA III: è ciò che può non essere (oppure ciò che non è necessario) — si tratta di un concetto giovanile che Leibniz abbandona molto presto

CONTROPARTE: un individuo possibile è controparte di un altro se ha delle proprietà che corrispondono *sub ratione generalitatis* a quelle di quest'ultimo

CRITERIO SALVA VERITATE: due cose coincidono se si possono sostituire vicendevolmente *salva veritate*

DETERMINATO: lo si intende in due sensi: come contrapposto a ideale nel senso della perfetta determinazione e come contrapposto a incerto

DETERMINAZIONE: è qualunque proprietà

DETERMINISMO: è la teoria secondo cui ogni passato determina univocamente un futuro e uno solo; oppure secondo la quale nel passato c'erano già tutte le condizioni perché si verificasse un determinato avvenimento futuro

DIMOSTRAZIONE: consiste in una catena di sostituzioni di equivalenze fino a giungere a una identità del tipo <u>AB è A</u>

EQUILIBRIO DELL'INDIFFERENZA: consiste in una situazione di equilibrio perfetto delle condizioni di un avvenimento, in particolare di un atto libero

ESIGENZA DI ESISTERE: è la tendenza che hanno all'esistenza tutti i singoli possibili; essa va a effetto se non c'è un impedimento derivante dai rapporti di (in-)compossibilità

ESISTENZA INDESSICALE: è la modalità di un mondo possibile e dei suoi enti rispetto agli individui che lo abitano

ESSENZA: è aristotelicamente il nucleo di proprietà di cui un individuo non può mancare

ESSENZA S.R.G.: è il nucleo di predicati che sub ratione generalitatis competono a un determinato individuo e a tutte le sue controparti

ESSENZIALISMO: è la teoria secondo cui le proprietà si dividono in essenziali e accidentali, nel senso che un determinato individuo può mancare di qualcuna di queste ultime pur restando lo stesso individuo.

IDEALE: è un ente non perfettamente determinato

IDEE PRIMITIVE: coincidono con gli attributi di Dio

IMPLICARE: è la relazione per cui da determinate premesse consegue una conclusione

INDISCERNIBILI: due individui sono indiscernibili se hanno le stesse proprietà

INDIFFERENZA ASSOLUTA: è la situazione di completa indifferenza dell'agente libero rispetto alle condizioni della scelta

INDIFFERENZA RELATIVA: si da quando le condizioni dell'azione agiscono senza necessitare sulla scelta di un agente libero

INDIVIDUO: intendiamo qui qualunque fenomeno ben fondato; è un qualunque ente perfettamente determinato

INERENZA: è la relazione di inclusione del predicato nel soggetto

INSIEME MASSIMALE: è un insieme tale che necessariamente include o esclude elementi del tipo dei quali è costituito

LEGGE DI LEIBNIZ: afferma che x=y se e solo se x ha ogni proprietà che ha y, e y ogni proprietà che ha x

LEGGI DI NATURA: leggi che valgono solo all'interno di un mondo possibile

LEGGI DI UN MONDO POSSIBILE: sono i decreti liberi primitivi di Dio riguardo a quel mondo, e corrispondono alle leggi generali di questo stesso

LIBERTÀ: un agente è libero se è intelligente, agisce spontaneamente e si trova in una situazione di indifferenza relativa nei confronti delle motivazioni della scelta

MATERIALMENTE ADEGUATO: nella teoria della verità si dice della corrispondenza di una espressione a uno stato di fatto a cui essa si riferisce

MONDO POSSIBILE: è un insieme massimale di individui compossibili perfettamente determinato e nomologicamente ordinato

NECESSARIO: I: è ciò che è e non è possibile che non sia; II: è ciò che non è possibile che non sia

NECESSITÀ ASSOLUTA: è ciò il cui contrario implica contraddizione ed è qualcosa che è necessario senza condizioni

NECESSITÀ FISICA: consiste nel complesso di leggi che regolano i rapporti tra avvenimenti in un mondo

NECESSITÀ MORALE: è la necessità di scegliere ciò che è o appare moralmente meglio

NECESSITA' TEMPORALE: ciò che è stato non è possibile che non sia stato

NECESSITAS CONSEQUENTIAE/CONSEQUENTIS: è la necessità che si attribuisce a un conseguente sotto la condizione dell'antecedente/oppure assolutamente(=necessità assoluta)

OTTIMO: massimamente perfetto

PERFETTAMENTE DETERMINATO: un mondo è perfettamente determinato se è massimale; un individuo qualsiasi lo è, se è connesso a tutti gli altri individui e avvenimenti compossibili con esso (cioè l'individuo è in un mondo possibile)

PERFEZIONE: I: è la quantità d'essenza, cioè è proporzionale alla quantità di determinazioni

PERFEZIONE II: è di più in uno

PERFEZIONE III: è proporzionale alle proprietà di un ente, all'armonia estetica e alla quantità di bene morale

PERFEZIONE DEI MONDI: dipende dalla combinazione tra la semplicità e la fecondità delle loro leggi

PREDETERMINAZIONE: è l'idea secondo cui ogni futuro è, prima di accadere, già determinato nel come sarà

POSSIBILE: ogni ente è possibile se non implica contraddizione;

POSSIBILE I: è ciò che non è e non è impossibile che non sia

POSSIBILE II: è ciò che non è necessario che non sia

POSSIBILE INDESSICALE: è per un determinato individuo qualunque mondo (o individuo che vi appartenga) altro rispetto rispetto al mondo che esso abita

PREDICATO: esprime concettualmente la proprietà di un ente

PREDICATO ACCIDENTALE I: secondo l'essenzialismo è un predicato che può mancare a un determinato individuo senza che questi cessi di essere ciò che è;

PREDICATO ACCIDENTALE II: secondo la teoria dei mondi possibili coincide con la determinazione individuale di un predicato s.r.g. e dunque non inerisce al concetto completo di nessuna controparte dell'individuo in questione

PREDICATO ESSENZIALE I: secondo l'essenzialismo è un predicato che non può mancare ad un individuo senza che questo cessi di essere ciò che è

PREDICATO ESSENZIALE II: secondo la teoria dei mondi possibili è un predicato s.r.g. che è condiviso dai concetti completi di tutti gli individui possibili tra essi alternativi

PREDICATO INDIVIDUALE: è il predicato che esprime compiutamente un proprietà individuale; per questo rinvia a tutti gli altri predicati che costituiscono una nozione completa

PREDICATO SUB RATIONE GENERALITATIS: è ogni predicato che inerisce al soggetto sub ratione generalitatis

PRINCIPIO DI BIVALENZA: ogni proposizione o è vera o è falsa

PRINCIPIO DI CAUSAZIONE UNIVERSALE: ogni effetto ha la sua causa

PRINCIPIO DELL'IDENTITÀ DEGLI INDISCERNIBILI: se due individui hanno le stesse proprietà sono lo stesso individuo

PRINCIPIO DI PIENEZZA: asserisce che ogni possibile esiste

PRINCIPIO REDDENDÆ RATIONIS: non c'è alcuno fatto o verità di cui non si possa rendere ragione

PRINCIPIO DI RAGIONE DETERMINANTE: non c'è nulla che accada senza che ci sia una ragione determinante tale da poter giudicare *a priori e con necessaria conseguenza* perchè e come accada

PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE: niente è senza ragione. Può essere inteso o come principio *reddendæ rationis* (v.) o come principio della ragione determinante (v.)

PRINCIPIO DEL TERZO ESCLUSO: di due proposizioni contraddittorie (con valore di verità determinato) è una e una sola a essere vera

PROPOSIZIONI ESSENZIALI/ESISTENZIALI: le prime concernono gli enti e le loro proprietà *sub specie possibilitatis* e sono necessarie; le seconde attribuiscono a un ente l'esistenza di fatto e sono contingenti

PROPOSIZIONI DI RAGIONE/DI FATTO: almeno nell'ambito della filosofia modale è una distinzione che coincide con quella tra p. essnziali/esistenziali (v.)

PROPRIETA': è un modo di essere di uno o più individui

RACCHIUDERE: il concetto completo debole racchiude per ragioni inclinanti i predicati contingenti

RAGIONE PREVALENTE (DETERMINANTE): è la motivazione che per necessità morale e della conseguenza obbliga un agente a una determinata azione

RAGIONI INCLINANTI: sono le ragioni che inclinano un agente libero verso una certa azione senza necessitarlo

SCELTA: si può fare solo in presenza di una alternativa rispetto alla quale si sia in una situazione di indifferenza relativa

SOGGETTO: è il complesso dei predicati che si riferiscono a un determinato ente

SOGGETTO SUB RATIONE GENERALITATIS: è l'intersezione di diversi predicati s.r.g. compossibili tra loro ed è suscettibile, attraverso un processo di ulteriore determinazione, di costituire tutta una classe di individui possibili alternativi tra loro

SPONTANEITA': un individuo agisce spontaneamente laddove non è coatto da costrizioni esterne

SUPERESSENZIALISMO: è la teoria secondo la quale non ci sono predicati accidentali nel senso dell'essenzialismo

VERITÁ NECESSARIE: salvo le idee primitive (v.), sono proposizioni essenziali (v.) che si possono esprimere sempre in forma condizionale

VOLIZIONE: è la tensione all'azione che emerge dal conflitto tra diverse motivazioni

VOLONTÀ I: agisce sempre secondo un bene, apparente o reale;

VOLONTÁ II:è la facoltà di scegliere liberamente

8. BIBLIOGRAFIA

8.1. Testi

ARISTOTELE De Int. *Liber de Interpretatione* (a cura di L.Minio Paluello), Oxford, Clarendon Press, 1949, rist. 1986
_____An. Pr. *Analytica Priora*, in *Analytica Priora et Posteriora* (a cura di W.D. Ross), Oxford, Clarendon Press, 1964, rist. 1986
_____Phys. *Physica* (a cura di W.D. Ross), Oxford, Clarendon Press, 1950, rist. 1988
_____Top. *Topica*, in *Topica et Sophistici Elenchi* (a cura di W.D.Ross), Oxford, Clarendon Press, 1958,,rist. 1989
_____Met. *Metaphysica* (a cura di W.Jaeger), Oxford, Clarendon Press, 1957, rist. 1985

A. ARNAULD RS *Reflexions sur le Système de la nature et de la grace*: Œ XXXIX.
_____1689 *De la liberté de l'homme*: in Œ X 614-24
_____Œ *Œuvres*, 43 vvol., Paris 1775-83, rist. Brussel 1967

A. BAUMGARTEN 1779 *Metaphysica*, I ed. Halle 1739, VII ed. Halle 1779, rist. Hildesheim, Olms, 1982

A.M.S. BOEZIO CPh *De Consolatione Philosophiæ* (a cura di K.Büchner), Heidelberg, Carl Winter, 1977

J. CLAUBERG 1664 *Metaphysica de Ente, Quæ rectiùs Ontosophia*, I ed. Groningen 1647, III ed. riv., Duisburg 1664, in OOPh: I 277-340
_____CAC *Corporis et Animæ in Homine Conjunctio*, in OOPh: I 209-76
_____LC *Logica Contracta* in OOPh : II 911-36
_____OOPh *Opera Omnia Philosophica* (a cura di J.Th.Schalbruch), Amsterdam 1691, rist. Hildesheim, Olms, 1968

H. DENZINGER-A. SCHOENMETZER ES *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum*, editio XXXVI emendata Freiburg, Herder, 1976

R. DESCARTES 163O *Lettre à Mersenne* (15 aprile 163O): in AT I 135-47
_____1641 *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris 1641: in AT VII, 1-561
_____1644 *Principia Philosophiæ*, Amsterdam 1644: AT VIII.1
_____1701 *Regulæ ad Directionem Ingenii*, Amsterdam 1701: in AT X 359-469
_____AT *Œuvres* (a cura di C. Adam e P. Tannery), 12 voll., Paris, Vrin, 19O7-13, rist. Paris 1964-74

ERASMO DA ROTTERDAM 1524 *De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive collatio*, Basel-Antwerpen-Köln 1524: in AS IV, 1-195
_____AS *Ausgewählte Schriften* (a cura di W.Welzig), 8 voll., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969

A. GEULINCX 1665 *Ethica*, in SS III: 1-271
_____SS *Sämtliche Schriften* (a cura di J.P.N. Land), Den Haag 1891-93, rist.: Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1968

GIOVANNI DUNS SCOTUS LPS *In Librum Primum Sententiarum*: OO VIII-X

_____Ord. *Ordinatio*: O I e ss.
_____PRP *De primo rerum Omnium Principio*: in OO IV 719-99
_____ReP *Reportata Parisiensa*: OO XXII-XXIV
_____RP *De Rerum Principio*: in OO IV 265-717
_____O *Opera Omnia*, Vaticano, Typis poliglottis Vaticanis, 1950 ss.
_____OO *Opera Omnia*, editio nova Paris 1891-95

GUGLIELMO DI OCKHAM EP *Expositio in Librum Perihermenias*: OPh II: 345-504
_____LPS *In Sententiarum* I: OP III
_____TP *Tractatus de Prædestinatione et de Præscientia Dei respectu futurorum contingentium*: OPh II: 505-39
_____OPh *OperaPhilosophica et Theologica. Opera Philosophica* (editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventuræ), New York, St. Bonaventure University, 1978 ss.
_____OP *Opera Plurima*, Lyon 1494-96, rist. London 1962

GUGLIELMO DI SHYRESWOOD IL *Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood* (a cura di M.Grabmann; Sitzungsbericht der Bayer. Ak. der Wiss., Ph-hist. Abt., Jahre 1937, Heft 1O), München 1937

L. LA FORGE 1666 *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*, Amsterdam 1666, rist. Hildesheim, Olms, 1984

G.W.LEIBNIZ Ak *Sämtliche Schriften und Briefe* (a cura della Akademie der Wissenschaften in Berlin), 6 sezioni, Berlin, Akademie Verlag, 1932 ss.
_____C *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (a cura di L. Couturat), Paris 19O3, rist. Hildesheim, Olms, 1988
_____D *Opera Omnia, , nunc primum collecta, in classes distributa, præfationis et indicis exhornata* (a cura di L.Dutens), Genève 1768
_____FC *Nouvelles lettres et opuscules 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 1875-9O, rist. Hildesheim, Omms, 1978
_____GM *Mathematische Schriften* (a cura di I.C.Gerhardt), 7 vol., Berlin-Halle 1849-63, rist. Hildesheim, Olms, 1971
_____Gr *Textes inédits d'apres les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre* (a cura di G. Grua), 2 tomi, Parsi 1948, rist. New York-London, Garland, 1985
_____K *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlass in der Bibliotek zu Hannover* (a cura di O. Klopp), 1O voll., Hannover 1864-84
_____LH *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliotek zu Hannover* (a cura di E. Bodemann), Hannover-Leipzig 1895
_____VE *Vorausedition zur Reihe VI - Philosophische Schriften - der Ak*, 9 voll. e a seguire, Münster 1982 ss.

J. LOCKE 1700 *An Essay concerning Human Understanding*, I ed. 1689, IV ed. 1700, ried. Oxford, Clarendon Press, 1975, rist.1990

M. LUTHER 1525 *De servo arbitrio*, Wittenberg 1525: in S III: 177-356
_____S *Studienausgabe*, 6 voll., Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1983

N. MALEBRANCHE 17O2 *Conversations Chrétiennes*, I ed. Mons 1677, nouv. ed. riv. e aumentata, Paris 17O2: in Œ I 1127-1317
_____1712a *De la recherche de la verité*, I ed. Paris 1674-78, VI ed. aumentata, Paris 1712: in Œ I 1-1126
_____1712b *Traité de la nature et de la grace,* I ed. Paris 1680, VII ed. corretta e aumentata: in Œ C V
_____Œ *Œuvres* (a cura di G. Rodis-Lewis) , Paris, Pleiade, 1979 ss.

_____ŒC *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 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 1834-6O, rist. New York-London 1963

M. MENDELSSOHN 1756 *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit*, Berlin 1756, in Jub: I 495-515
_____1785 *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785, in Jub: III.2
_____Jub *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, 2O voll., Berlin 1929-33, rist. e continuaz. Sttugart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971 ss.

L. MOLINA 16O9 *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscentia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, I ed. Lisbona 1588, tertia editio, auctior et emendatior, Antwerpen 16O9, n. ed. Paris, P. Lethiélleux, 1876

PIETRO ISPANO SL *Summulæ Logicales* (a cura di Bochenski), Torino, Marietti, 1947

PLATONE *Timeo*, in *Platonis Opera* (a cura di J.Burnet) IV, Oxford, Clarendon Press, 1902, rist. 1989

PLOTINO *Enn* *Enneadi* (a cura di E. Bréhier), IV ed., Paris, Belle-Lettres, 1983

RUGGERO BACONE SD *Sumule Dialectices,* in OHI: XV 191-359
_____OHI *Opera hactenus inedita* (a cura di R. Steele), 16 voll. Oxford, Clarendon Press, 1905-40

B. SPINOZA 1663 *Renati Des Cartes Principiorum Phiolosophiæ pars I et II. Cogitata Metaphysica*, Amsterdam 1663, in O: I 123-281
_____1677a *Tractatus de Intellectus Emendatione,* Amsterdam 1677, in O: II 1-4O
_____1677b *Ethica*, Amsterdam 1677, in O: II 41-3O8
_____O *Opera* (a cura di C. Gebhardt), 4 voll. Heidelberg 1925, rist. Heidelberg, Carl Winter, 1972

F. SUAREZ 1597 *Disputationes Metaphysicæ*, 1597, IN OO: XXV e XXVI
_____SDFC *De Scientia Dei futurorum contingentium*, in OO XI.2
_____ OO *Opera Omnia* (a cura di C. Berton), Paris, L. Vivès, 1856-61, 28 voll.

TOMMASO D'AQUINO DV *De Veritate*, Torino, Marietti, 1964, rist. 1986
_____PM *De propositionibus Modalibus*, in OPO: XLIII 419-22
_____STh *Summa Theologiæ*, Torino, Marietti, 1952, rist. 1986
_____OPO *Opera Omnia*, Roma 1882 ss.

W.E. TSCHIRNHAUS 1695 *Medicina Mentis et Corporis*, Leipzig 1695, rist. Hildesheim, Olms, 1964

L. VALLA LA *Dialogus de libero arbitrio* (a cura di E. Keßler), München, W. Fink, 1987

C. WOLFF 1729 *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschens, auch allen Dingen überhaupt*, I ed. Halle 1720, IV ed. accresciuta e corretta Halle 1729, XI ed. Halle 1751,rist. Hildesheim 1983: vol. I.2 dei GW.
_____1727 *Der Vernünftigen Gedancken von Gott,...Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen*, I ed. Frankfurt a.M. 1724, II ed. accresciuta e rivista Halle 1727, IV ed. Halle 174O, rist. Hildesheim 1983: vol. I.3 dei GW.
_____1736 *Philosophia prima sive Ontologia*, I ed. Frankfurt a.M. e Leipzig 1730, II ed. 1736, rist. Hildesheim 1977: vol. II.3 dei GW.

_____1737 *Cosmologia generalis*, I ed. Frankfurt a.M. e Leipzig 1731, II ed. 1737, rist. Hildesheim 1964: vol. II.4 dei GW.
_____1739 *Theologia naturalis*, pars I, I ediz. Frankfurt A.M. 1736, II ediz. 1739, rist. Hildesheim 1978: vol. II.7 dei GW.
_____1741 *Theologia naturalis,* pars II, I ed. Frakfurt a.M. e Leipzig 1737, II ediz. 1741, rist. Hildesheim 1981: vol. II.8 dei GW.
_____ GW *Gesammelte Werke* (a cura di J. Ecole), Hildesheim, Olms, 1964 e ss.

8.2. Letteratura

R. ABELSON 1963 “Taylor's Fatal Fallacy”, *Philosophical Review* 72 (1963): 93-96

R.M. ADAMS 1972 “Must God Create the Best?”, *The Philosophical Review* 81 (1972): 317-32
_____1974 “Theories of Actuality”, *Noûs* 8 (1974), rist. in LOUX (a cura di) 1979: 190-209
_____1977a “Leibniz’s Theories of Contingency”, in KULSTAD 1977, rist. in HOOKER (a cura di) 1982: 243-83
_____1977b “Middle Knowledge and the Problem of Evil”, *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 109-17
_____1985 “Plantinga on the Problem of Evil”, in TOMBERLIN-VAN INWAGEN (a cura di) 1985: 225-55

E.J. AITON 1985 *Leibniz. A Biography* , Bristol-Boston 1985

L. ALANEN-S. KNUUTTILA 1988 "The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors", in KNUUTTILA (a cura di) 1988: 1-69
R. ALBITTRON 1957 “Present Truth and Future Contingency”, *Philosophical Review* 66 (1957): 29-46

G. AULETTA 199O “Leibniz e la prova modale dell’Essere necessario”, in M.M.OLIVETTI (a cura di) 199O: 237-46
_____1993a "Sémiotique et problématique corps-esprits chez Leibniz et les occasionnalistes”, *Histoire Epistemologie Langage* 14.2 (1992): 85-106.
_____1993b “Il rapporto tra i concetti di possibile ed esistente nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili”, in corso di pubblicazione su *Filosofia*

B. AUNE 1962 “Fatalism and Professor Taylor”, *Philosophical Review* 71 (1962): 512-19
_____1967 “Hypotheticals and ‘Can’: Another Look”, *Analysis* 27 (1967); ried. in WATSON (a cura di) 1982: 36-41

A.J.AYER 1954 “Freedom and Necessity”, in *Philosophical Essays*, London 1954, rist. in WATSON (a cura di) 1982: 15-23

Y. BAR-HILLEL 1965-66 “Et tu Diodorus Cronus?”, *Analysis* 26 (1965-66): 54-56

K. BARTH 1940 *Die Kirchliche Dogmatik*, II B.: Die Lehre von Gott, Zürich, Theologischer Verlag, 1940; rist. 1987

D. BASINGER 1987 “Middle Knowledge and Human Freedom: Some Clarifications”, *Faith and Philosophy* 4 (1987): 330-36

A. BAUSOLA 1961 “A proposito del perfezionamento leibniziano dell’argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 53 (1961): 281-97

Ch.A. BAYLIS 1936 “Are Some Propositions Neither True Nor False?”, *Philosophy of Science* 3 (1936): 156-66

A. BECKER-FREYSENG 1938 *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ‘contingens’*, Heidelberg, F. Bilabel, 1938

Y. BELAVAL 196O *Leibniz critique de Descartes* ,Paris 196O, rist. Paris, TEL, 1978
_____1961 *Leibniz. Initiation à sa philosophie* , Paris 1961, rist. Paris, Vrin, 1989
_____1976 *Etudes Leibniziennes* , Paris, Gallimard, 1976

J. BENNETT 1974 "Counterfactuals and Possible Worlds", *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1974): 381-402
_____1984 "Counterfactuals and Temporal Direction", *Philosophical Review* 93 (1984): 57-91

G. BERGMANN 1956 "Russell's Examination of Leibniz examined", *Philosophy of Science* 23 (1956): 175-203

M. BLACK 1955-56 "Why Cannot an Effect Precede its Cause?", *Analysis* 16 (1955-56): 49-58

D. BLUMENFELD 1972 "Leibniz's Modal Proof of the Possibility of God", *Studia Leibnitiana* 4 (1972): 132-4O
_____1973 "Leibniz's Theory of the Striving Possibles", *Studia Leibnitiana* 5 (1973); ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 77-88
_____1974 "Leibniz's Proof of the Uniqueness of God", *Studia Leibnitiana* 6 (1974): 262-71
_____1975 "Is the Best Possible World Possible?", *Philosophical Review* 84 (1975): 163-77
_____1978 "On the Compossibility of the Divine Attributes", *Philosophical Studies* 34 (1978): 91-103
_____1982 ""Superessentialism, Counterparts, and Freedom", in HOOKER (a cura di) 1982: 1O3-23
_____1985 "Leibniz on Contingency and Infinite Analysis", *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1985): 483-514

J.M. BOCHENSKI 1937 "Notes historiques sur les propositions modales", *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 26 (1937): 673-92
_____194O "S. Thomae Aquinatis de Modalibus Opusculum et Doctrina", *Angelicum* 17 (194O): 18O-218
J.M. BOCHENSKI-A. MENNE 1983 *Grundriß der formalen Logik*, V ed., Paderborn, Schöningh, 1983

P. BOEHNER 1958 *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure, F.I.P., 1958, rist. 1992

C.D. BROAD 1937 "The Philosophical Implications of Foreknowledge", *Aristot. Society Supp.* 16 (1937): 177-209
_____1946 "Leibniz's Last Controversy with the Newtonians", *Theoria* 12 (1946); ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 157-74
_____1949 "Leibniz's Predicate-in-Notion Principle and Some of its Alleged Consequences", *Theoria* 15 (1949); ried. in FRANKFURT (a cura di) 1990: 1-18

H. BURKHARDT 1975 "Anmerkungen zur Logik, Ontologie und Semantik bei Leibniz", *Studia Leibnitiana* 6 (1974): 49-68
_____198O *Logik und Semiotik in der Philosophy of Leibniz*, München, Philosophia Verlag, 198O
_____1988 "Modalities in Languages, Tought and Reality in Leibniz, Descartes and Crusius", *Synthese* 75 (1988): 183-215
_____1989 "Das Vorurteil zugunsten des Aktualen: Die philosophischen Systeme von Leibniz und Meinong", in CORSI-MANGIONE-MUGNAI (a cura di) 1989: 155-82

S. CAHN 1964 "Fatalistic Arguments", *Journal of Philosophy* 61 (1964): 293-95
_____1967 *Fate, Logic, and Time*, New Haven, Yale U.P., 1967

R. CAMPBELL-L. SOWDEN (a cura di) 1985 *Paradoxes of Rationality and Cooperation: Prisoner's Dilemma and Newcomb's Problem*, Vancouver, University of British Colombia Press, 1985

E. CASSIRER 1902 *Leibniz' System in seinen wissenschaftliochen Grundlagen*, Marburg 19O2, rist. Hildesheim-New York, Olms, 198O
_____1911 *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, voll. I e II, ed. riv., rist. Hildesheim-New York, Olms, 1971
_____1943 "Newton and Leibniz", *Philosophical Review* 52 (1943): 336-69

T. CHAPMAN 1970 "Determinism and Omniscience", *Dialogue* 9 (1970): 366-73
_____1982 *Time: A Philosophical Analysis*, Dordrecht, Reidel, 1982

B.F. CHELLAS 1980 *Modal Logic: An Introduction*, Cambridge, CUP, 198O, rist. 199O

R.M. CHISHOLM 1964 "Human Freedom and the Self", in *Linday Lecture* 1964, ried. in WATSON (a cura di) 1982: 24-35
_____1967 "Identity Trough Possible Worlds: Some Questions", *Noûs* 1 (1967), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 8O-87
_____1971 "Problems of Identity", in MUNITZ (cur.) 1971: 3-30

R.M. CHISHOLM-R. TAYLOR 1959-60 "Making Things to Have Happened", *Analysis* 20 (1959-60): 73-78

K. CLATTERBAUGH 1973 *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents* (Studia Leibnitiana Sonderheft 4), Wiesbaden, F. Steiner, 1973

R. COOK 1987 "God, Time, and Freedom", *Religious Studies* 23 (1987): 81-94

D. COPP 1973 "Leibniz's thesis that not all possibles are compossible", *Studia Leibnitiana* 5 (1973): 26-42

G. CORSI-C. MANGIONE-M. MUGNAI (a cura di) 1989 *Le Teorie delle modalità* (Atti del convegno internazionale di storia della logica), Bologna, CLUEB, 1989

L. COUTURAT 19O1 *La logique de Leibniz*, Pars 1901, rist. Hildesheim-New York-Zürich, Olms, 1985
_____1902 "Sur la Metaphysique de Leibniz", *Revue de Metaphysique et de morale* 10 (1902):

W.L. CRAIG 1988 *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988
_____1991 *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Leiden, Brill, 1991

R.E. CREEL 1980 "Can God Know that He is God?", *Religious Studies* 16 (1980): 195-201

M.J. CRESSWELL 1972 "The World Is Everything That Is the Case", *Australian Jouirnal of Philosophy* 5O (1972), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 129-45

E.M. CURLEY 1972 "The Root of Contingency", in FRANKFURT (a cura di) 1972: 69-98
_____1982 "Leibniz and Locke on Personal Identity", in HOOKER (a cura di) 1982: 3O2-26

M.L. DALLA CHIARA-M. MUGNAI 1986 "A Formal Reconstruction of Leibniz' Intensional Semantics", in *The Leibniz Renaissance*, Firenze 1986: 55-7O

F. D'AGOSTINO 1976 "Leibniz on Compossibility and Relational Predicates", *Philosophical Quarterly* 26 (1976), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 89-103

S. DEL BOCA 1936 *Finalismo e Necessità in Leibniz*, Firenze, Sansoni, 1936

G. DELEUZE 1988 *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988

D.C. DENNETT 1973 "Mechanism and Responsability", in T.HONDERICH (a cura di), *Essays on Freedom of Action*, London 1973, ried. in WATSON (a cura di) 1982: 150-73

J.S. DICK 1982 *Plurality of Worlds*, Cambridge, C.U.P., 1982, rist. 1984

G. DICKER 1982 "Leibniz on Necessary and Contingent Propositions", *Studia Leibnitiana* 14 (1982): 221-32

P.B. DOWNING 1958-59 "Subjunctive Conditionals, Time, Order, and Causation", *Proceedings of Aristot. Society* 59 (1958-59): 125-40

A.E. DUMMETT-A. FLEW 1954 "Can an Effect Precede its Cause?", *Arist. Society Suppl.* 28 (1954)

M. DUMMETT 1964 "Bringing About the Past", *Philosophical Review* 73 (1964): 338-59
_____1968-69 "The Reality of the Past", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1968-69): 223-38

L. DWYER 1977 "How to Affect, but not Change the Past", *Southern Journal of Philosophy* 15 (1977): 383-85

J. EARMAN 1986 *Primer on Determinism*, Dordrecht , Reidel,1986

A. FAUST 1932 *Der Möglichkeitsgedanke*. Zweiter Teil: Christliche Philosophie, Heidelberg, Carl Winter, 1932

F. FELDMAN 1970 "Leibniz and 'Leibniz'Law'", *Philosophical Review* 75 (1970): 51O-22

G.W. FITCH 1979 "Analyticity and Necessity in Leibniz", *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979): 29-42

Th. FLINT 1983 "The Problem of Divine Freedom", *American Phil. Quar.* 20 (1983): 255-64

R. FLOOD-M. LOCKWOOD (a cura di) 1986 *The Nature of Time*, Oxford, Blacwell, 1986

G. FORBES 1984 "Two Solutions to Chisholm's Paradox", *Philosophical Studies* 46 (1984): 171-87
_____1985 *The Metaphysics of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1985, rist. 1986
_____1989 *Languages of Possibility*, Oxford, Balckwell, 1989

P. FORREST 1986 "Ways Worlds Could Be", *Australian Journal of Philosophy* 64 (1986): 15-24

B. VAN FRAASSEN 1966 "Singular Terms, Truth Value Gaps and Free Logic", *Journal of Philosophy* 63 (1966): 481-95
_____1968 "Presuppotion, Implication, and Self-reference", Journal of Philosophy 65 (1968): 136-54

L. FRANKEL 1984 "Being Able to Do Otherwise", *Studia Leibnitiana* 14 (1984): 45-59

H. FRANKFURT 1969 "Alternatives Possibilities and Moral Responsability", *Journal of Philosophy* 66 (1969): 829-39
_____1971 "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy* 68 (1971), ried. in WATSON (a cura di) 1982: 81-95
_____(a cura di) 1972 *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books edition, 1972

A.J. FREDDOSO 1982 "Accidental Necessity and Power over the Past", *Pacific Philosophical Quarterly* 63 (1982): 54-68

_____1983 "Accidental Necessity and Logical Determinism", *Journal of Philosophy* 80 (1983): 257-78

D. FRIED 1978 "Necessity and Contingency in Leibniz", *Philosophical Review* 4 (1978), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 55-63

G. FRIEDMANN 1962 *Leibniz et Spinoza*, nouvelle ed. revue et augmentée, Paris 1962, ried. Paris, Gallimard, 1975

M. FRIEDMAN 1983 *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton, Princeton U.P., 1983

R.M. GALE 1965-66 "Why a Cause Cannot Be Later Than Its Effect", *Review of Metaphysics* 19 (1965-66): 209-34

E. GILSON 1981 *L'être et l'essence*, seconda edizione rivista e aumentata, Paris, Vrin, 1981, rist. 1987

P. GRIM 1985 "Some Neglected Problems of Omniscience", *American Phil. Quart.* 20 (1983): 265-76

G. GRUA 1953 *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris 1953, rist. New York-London, Garland, 1985

M. GUEROULT 1934 *Dynamique et Métaphysique leibnizienne* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 68), ried. con titolo modificato Paris, Aubier Montaigne, 1967

A. GURWITSCH 1975 "Composssibility and Incompossibility in Leibniz", in AAVV *Phenomenological Perspectives*, Den Haag 1975: 3-13

S. HAACK 1974 *Deviant Logic: Some Philosophical Issues*, Cambridge, Cambridge U.P., 1974, rist. 1988

I. HACKING 1971 "The Leibniz-Carnapian Program for Inductive Logic", *Journal of Philosophy* 68 (1971): 597-61O
_____1974 "Infinite Analysis", *Studia Leibnitiana* 6 (1974): 126-30
_____1975a "The Identity of Indiscrnibles", *Journal of Philosophy* 72 (1975): 249-56
_____1975b *The Emergence of Probability,* Cambridge, C.U.P., 1975

N. HARTMANN 1936 *Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlin 1936, ried. Berlin, de Gruyter, 1966
_____1946 " Leibniz als Metaphysiker", in HOCHSTETTER (a cura di) 1946: 1-28

W. HASKER 1985 "Foreknowledge and Necessity", *Faith and Philosophy* 2 (1985): 121-57

A. HAZEN 1976 "Expressive Completness in Modal Language", *Journal of Philosophical Logic* 5 (1976): 25-46
_____1979 "Counterpart-theoretic Semantics for Modal Logic", *Journal of Philosophy* 76 (1979): 319-38

A. HEINEKAMP 1968 "Zu den Begriffen realitas, perfectio und bonum metaphysicum bei Leibniz", *Studia Leibnitiana Suppl.* 1 (1968): 2O7-22
_____1976 "Über Leibniz' Logik und Metaphysik", *Studia Leibnitiana* 8 (1976): 265-87

P. HELM 1975 "Timelessness and Foreknowledge", *Mind* 84 (1975): 516-27

D. HENRICH 196O *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, Mohr, 196O

I.N. HERSTEIN 1975 *Topics in Algebra*, Xerox Corporation, 1975

J. HINTIKKA 1963 "The Modes of Modality", Acta Philosophica Fennica 16 (1963), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 65-79
_____1964a "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion on Future Contingents in *De Int.* IX", *Philosophical Review* 73 (1964): 461-92
_____1964b "Aristotle and the 'Master Argument' of Diodorus", American Philosophical Quarterly 1 (1964): 101-14
_____1972 "Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'", in FRANKFURT (cur.) 1972; ried. in KNUUTTILA (a cura di) 1981: 259-86
_____1976 "Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association* 49 (1976); ried. in KNUUTTILA (a cura di) 1981: 1-17
_____1981 "Aristotle on the Realization of Possibilities in Time", in KNUUTTILA (a cura di) 1981: 57-72
_____1988 "Was Leibniz's Deity an Akrates?", in KNUUTTILA (a cura di) 1988: 85-1O8

E. HOCHSTETTER (a cura di) 1946 *Leibniz zum seinen 3OO. Geburstag*, Berlin, de Gruyter, 1946

J. HOFFMAN-G. ROSENKRANTZ 198O "On Divine Foreknowledge and Human Freedom", *Philosophical Studies* 37 (1980): 289-96

M. HOOKER (a cura di) 1982 *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, Manchester, Manchester U.P., 1982

M. HOOKER-M. PASTIN "Leibniz and Duhemian Compatibilism", in HOOKER (a cura di) 1982: 327-35

P. HORWICH 1975 "On Some Alleged Paradoxes Of Time Travel", *Journal of Philosophy* 72 (1975): 432-44
_____1987 *Asymmetries in Time*, Cambridge Mass., M.I.T., 1987

J. HOSTLER 1973 "Some Remarks on 'omne possibile exigit existere'", *Studia Leibnitiana* 5 (1973): 281-85

G.E. HUGHES -M.J. CRESSWELL 1968 *An Introduction to Modal Logic*, London, 1968
_____1984 *A Companion to Modal Logic*, London, Methuen, 1984

G. HUNTER 1981 "Leibniz and the 'Superessentialist' Misunderstanding", *Studia Leibnitiana* 13 (1981): 123-32

P. VAN INWAGEN 1975 "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies* 27 (1975); ried. in WATSON (a cura di): 46-58
_____1983 *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983, rist. 1986

H. ISHIGURO 1972 "Leibniz's Theory of the Ideality of Relations", in FRANKFURT (a cura di) 1972: 191-214
_____1979 "Contingent Truths and Possible Worlds", *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 64-76
_____1982 "Leibniz on Hypothetical Truths", in HOOKER (a cura di) 1982: 9O-1O2
_____1990 *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, seconda edizione, Cambridge, C.U.P., 199O

J. IWANICKI 1933 *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Strasbourg 1933

J. JALABERT 196O *Le Dieu de Leibniz*, Paris 196O, rist. New York-London, Garland, 1985

W. JANKE 1963 "Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78)", *Kant-Studien* 54 (1963): 259-87

N. JOLLEY 1982 "Leibniz and Locke on Essences", in HOOKER (a cura di) 1982: 196-2O8

W. KABITZ 19O9 *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Carl Winter, 1909

R. KANE 1984 "The Modal Ontological Argument", *Mind* 93 (1984): 336-5O

D. KAPLAN 1975 "How to Russel a Frege-Church", *Journal of Philosophy* 72 (1975), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 21O-24
_____1979 "Transworld Heir Lines", in LOUX (a cura di) 1979: 88-109

R. KAUPPI 196O *Über die Leibnizsche Logik* (Acta Philosophica Fennica, fasc. 12), Helsinki 196O, rist. New York-London, Garland, 1985
_____1966 "Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2O (1966): 497-5O6

A. KENNY 1979 *The God of Philosophers*, Oxford, Clarendon, 1979

E.J. KHAMARA 1974 "Eternity and Omniscience", *Philosophical Quarterly* 24 (1974): 204-19

S. KNUUTTILA 1980 "Time and Modality in Scholasticism", in KNUUTTILA (a cura di) 1981: 163-257
_____(a cura di) 1981 *Reforging the Great Chain of Being,* Dordrecht , Reidel, 1981
_____(a cura di) 1988 *Modern Modalities,* Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1988
_____1993 *Modalities in Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1993

S. KRIPKE 1971 "Identity and Necessity", in MUNITZ (a cura di) 1971: 135-64
_____1972 *Naming and Necessity*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1972, rist. 1980

M. KULSTAD (a cura di) 1977 *Essays on the Philosophy of Leibniz*, Houston 1977

R.R. LACROIX 1976 "Omnipresence and Divine Determinism", *Religious Studies* 12 (1976): 365-81

A. LAMARRA 199O "Leibniz on Locke on Infinity", in LAMARRA (cur.) 199O: 173-91
_____(a cura di) 1990 *L'infinito in Leibniz*, Roma, Ediz. l'ateneo, 199O

G. LEFF 1975 *W. of Ockham. The Metamorphosis of the Scholastic Discourse*, Manchster, 1976

K. LEHRER 1968 "Cans without ifs", *Analysis* 29 (1968), ried. in WATSON (a cura di) 1982: 41-45

K. LEHRER-R. TAYLOR 1965 "Time, Truth, and Modalities", *Mind* 74 (1965): 390-98

U.G. LEINSLE 1988 *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus,* Augsburg, Maro, 1988

D. LEWIS 1968 "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", *Journal of Philosophy* 65 (1968), ried. con *Postscript* in LEWIS 1983: 26-46
_____197O "Anselm and the Actuality", *Noûs* 4 (1970), ried. in LEWIS 1983: 1O-25
_____1973a "Counterfactuals and Comparative Possibility", *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973), ried. in LEWIS 1986a: 3-31
_____1973b "Causation", *Journal of Philosophy* 7O (1973), ried. in LEWIS 1986a: 159-213

_____1973c *Counterfactuals*, Cambridge Mass. 1973
_____1979a "Attitudes *De Dicto* and *De Se*", *Philosophical Review* 88 (1979); ried. in LEWIS 1983: 133-56
_____1979b "Counterfactual Dependence and Time's Arrow", *Mind* 13 (1979), ried. in LEWIS 1986a: 32-66
_____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. LOEWER 1978 "Leibniz and the Ontological Argument", *Philosophical Studies* 34 (1978): 1O5-1O9

L.E. LOMASKY 1970 "Leibniz and the Modal Argument for God's Existence", *The Monist* (1970): 25O-69

M. LOUX (a cura di) 1979 *The possible and the Actual*, Ithaca and London, Cornell U.P., 1979

A.D. LOVEJOY 1936 *The Great Chain of Being,* Cambridge Mass., Harvard U.P., 1936, rist. 1964

J. LUKASIEWICZ 1953 "A System of Modal Logic", *Actes du XIème Congrès Int. de Philosophie,* vol XIV, Amsterdam-Louvain 1953: 82-87
_____1957 *Aristotle's Syllogistik from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Seconda edizione allargata, Oxford, Clarendon Press, 1957, rist. 1963
_____1973 "Über den Determinismus", *Studia Leibnitiana* 5 (1973): 5-25

W. LYCAN 1979 "The Trouble with Possible Worlds", in M.LOUX (a cura di) 1979: 274-316

P. MAHER 1980 "Leibniz and Contingency", *Studia Leibnitiana* 12 (1980): 236-42

D. MAHNKE 1925 *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung 7), Halle 1925

P. MAKEPEACE 1962-63 "Fatalism and Ability II", *Analysis* 23 (1962-63): 27-29

N. MALCOM 1968 "The Conceivability of Mechanism", *The Philosophical Review* 77 (1968), ried. in WATSON (a cura di) 1982: 127-49

G. MARTIN 1956-57 "Existenz und Widerspruchsfreiheit in der Logik von Leibniz", *Kantstudien* 48 (1956-57): 2O2-15
_____1967 *Leibniz. Logik und Metaphysik*, II ed. riv., Berlin, de Gruyter, 1967

B. MATES 1968 "Leibniz on Possible Worlds", in AAVV, *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, vol III, Amsterdam 1968: 5O7-29
_____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: 173-9O
_____1988 "Leibniz and the Free Will Problem", *Akten des V Internationaler Leibniz-Kongress,* Hannover, G.W.Leibniz-Gesellschaft, 1988: 535-41

V. MATHIEU 1949-5O "L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale", *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino* (Classe Scienze Morali) 84 (1949-50): 2O6-29
_____1969 "Die drei Stufen des Weltbegriffs bei Leibniz", *Studia Leibnitiana* 1 (1969): 7-23
_____ "Die nächtliche Seite"
_____1976 *Introduzione a Leibniz*, Bari, Laterza, 1976

G.I. MAVRODES 1983 "Vestigial Modalities", *Analysis* 43 (1983): 91-94

R.P. MC ARTHUR 1976 *Tense Logic*, Dordrecht, Reidel, 1976

S. MC CALL 1966a "Excluded Middle, Bivalence, and Fatalism", *Inquiry* 9 (1966): 384-86
_____1966b "Temporal Flux", *American Phil. Quart.* 3 (1966): 270-81
_____1976 "Objective Time Flow", *Philosophy of Science* 43 (1976): 337-62

M. MC CORD ADAMS 1967 "Is the Existence of God a 'Hard' Fact?", *Philosophical Review* 76 (1967): 492-503

R. MC RAE 1982 "As Though Only God and It Existed in the World", in HOOKER (cur.) 1982: 79-89

T. MEIJERING 1978 "On Contingency in Leibniz's Philosophy", *Studia Leibnitiana* 1O (1978): 22-59

N. MERKER 1989 *L'illuminismo in Germania.L'età di Lessing,* II ed. aggiornata, Roma, Editori Riuniti, 1989

R. MEYER 1971 "Leibniz und Plotin", *Studia Leibnitiana Suppl*. 5 (1971): 31-54

F. MIGNINI 1990 "Per una storia dell'argomento ontologico in Spinoza", in OLIVETTI (cur.) 1990: 203-21

M. MIGNUCCI 1989 "Truth and modality in late antiquity: Bœthius on future contingent propositions", in CORSI-MANGIONE-MUGNAI (a cura di) 1989: 47-78

K. MOLL 1978 *Der junge Leibniz*, I Bd, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1978
_____1982 *Der junge Leibniz*, II Bd, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1982

F. MONDADORI 1971 "Nomi propri e mondi possibili", *Rivista di Filosofia* 62 (1971): 354-90
_____1973 "Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics", *Studia Leibnitiana* 5 (1973): 73-1O1
_____1975 "Leibniz and the Doctrine of Interworld Identity", *Studia Leibnitiana* 7 (1975): 22-57
_____1983 "Variations from World to World: Future Conditionals", in *Leibniz: Werk und Wirkung*, Hannover 1983: 5OO-5O7
_____1985 "Understanding Superessentialism", *Studia Leibnitiana* 17 (1985):162-90
_____1986 "Necessity ex hypothesi", in *Leibniz-Renaissance*, Firenze 1986: 191-222

F. MONDADORI-A. MORTON 1976 "Modal Realism: The Poisoned Pawn", *Philosophical Review* 85 (1976), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 235-52

M. MUGNAI 1973 "Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei J.H.Bisterfeld und Leibniz", *Studia Leibnitiana* 5 (1973): 43-73
_____1976 *Astrazione e realtà: saggio su Leibniz*, Milano, Feltrinelli, 1976
_____1978 "Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen", *Studia Leibnitiana* 1O (1978): 2-21
_____1988 "Leibniz, the Fly of Ockham and the King of China", *Akten des V Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover 1988: 6O7-14
_____1990 "'Necessità *ex hipothesi*' e analisi infinita in Leibniz, in LAMARRA (a cura di) 1990: 143-55
_____1992 *Leibniz' Theory of Relations* (Studia Leib. Supplementa 28), Stuttgart, Franz Steiner, 1992

M.K. MUNITZ (a cura di) 1971 *Identity and Individuation*, New York, New York U.P., 1971
_____(a cura di) 1973 *Logic and Ontology*, New York, New York U.P., 1973

J.W. NASON 1942 "Leibniz and the Logical Argument for Individual Substances", *Mind* 51 (1942), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 11-29

S. NICOLOSI 1990 "L'argomento ontologico secondo Leibniz tra riserve e integrazioni", in OLIVETTI (a cura di) 1990: 223-35.

R. NOZICK 1981 *Philosophical Explanations*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1981

M.M. OLIVETTI (a cura di) 1990 *L'argomento ontologico*, Padova, CEDAM, 1990

I. PAPE 1966 *Tradition und Transformation der Modalität*, Hamburg, Meiner, 1966

D. PARFIT 1984 *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, rist. 1991

G.H.R. PARKINSON 1965 *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford 1965, rist. New York-London, Garland, 1985
_____197O *Leibniz on Human Freedom* (Studia Leib. Supp., Sonderheft 2), Wiesbaden, Steiner, 197O
_____(a cura di) 1981 *Truth, Knowledge and Reality* (Studia Leib. Supp., Sonderheft 9), Wiesbaden, Steiner, 1981

T. PARSONS 1980 *Nonexistents Objects*, New Haven-New York, Yale U.P., 1980
_____1982 "Are there Nonexistent Objects?", *American Philosophical Quarterly* 19 (1982): 365-71

G. PATZIG 1959 *Die aristotelische Syllogistik,* Göttingen 1959, rist. 1963

D. PIANIGIANI 1987 "Mondi Possibili e probabilità: Note sul progetto leibniziano di logica induttiva", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'univ. di Siena* 8 (1987): 77-128

C. PIZZI (a cura di) 1974 *La logica del tempo*, Torino, Boringhieri, 1974
_____(a cura di) 1978 *Leggi di natura, modalità, ipotesi. La logica del ragionamento controfattuale*, Milano, Feltrinelli, 1978
_____1983 "Il problema dei determinabili nella logica del '900", in: ABRUSCI-CASARI-MUGNAI (a cura di), *Atti del Convegno internazionale di storia della logica 1982*, Bologna, Libreria universitaria, 1983: 347-52
_____? "Johnson, Broad e la logica dei determinabili", in: R. SIMILI (a cura di), *L'epistemologia di Cambridge (1850-1950)*, Bologna, Il Mulino, ?: 263-88

A. PLANTINGA 1961 "A Valid Ontological Argument?", *Philosophical Review* 70 (1961): 93-101
_____1969 "De Re et De Dicto", *Noûs* 3 (1969): 235-58
_____1973a "Transworld Identity or Worldbound Individuals?", in MUNITZ (a cura di) 1973, ried. in LOUX (a cura di) 1979: 146-65
_____1973b "Which Worlds Could God Have Created?", *Journal of Philosophy* 7O (1973): 539-52
_____1974 *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974
_____1976 "Actualism and Possible Worlds", *Theoria* 42 (1976), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 253-73
_____1983 "On Existentialism", *Philosophical Studies* 44 (1983): 1-20
_____1985 "Reply to Kit Fine", in TOMBERLIN-VAN INWAGEN (a cura di) 1985: 324-49
_____1986 "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy* 3 (1986): 235-69

H. POSER 1969 *Zur Theorie der Modalbegriffe bei Leibniz* (Studia Leib. Suppl. 6), Wiesbaden, Steiner, 1969
_____1989 "Kants absolute Modalitäten", in CORSI-MANGIONE-MUGNAI (a cura di) 1989: 121-38
_____199O "Die Idee des Unendlichen und die Dinge. Infinitum und Immensum bei Leibniz", in LAMARRA (a cura di) 199O: 225-33

A. POMA 199O "La metafora dei 'due labirinti' e le sue implicazioni nel pensiero di Leibniz", *Filosofia* 41 (199O): 13-62

A.N. PRIOR 1953 "Three-Valued Logic and Future Contingents", *Philosophical Quarterly* 3 (1953): 317-26
_____1967 *Past, Present, and Future*, Oxford, Clarendon Press, 1967, rist. 1978
_____1968 *Papers on Time and Tense*, Oxford, Clarendon, 1968
_____1971 *Objects of Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1971

A.N. PRIOR-K. FINE 1977 *Worlds, Times and Selves*, Cambridge Mass., U. of Mass. Press, 1977

W.V.O. QUINE 1948 "On What there is", *Review of Metaphysics* (1948), ried. in QUINE 1961a: 1-19
_____196O *Word and Object*, New York 196O, ried. Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1989
_____1961a *From a Logical Point of View*, second ed. rivista, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1961, rist. 1980
_____1961b "Reference and Modality", in QUINE 1961a: 139-59
_____1963 "Comments to Marcus' Article", *Boston Studies in Philosophy of Science*, 1963: 97-1O4
_____1976 "World Away", *Journal of Philosophy* 73 (1976), ried. in QUINE 1981: 124-28
_____1977 "Intensions Revisited", *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977), ried. in Quine 1981: 113-23
_____1981 *Theories and Things*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1981

O.G. RAMBERAN 1985 "Omniscience, Foreknowledge and Human Freedom", *Canadian Journal of Philosophy* 15 (1985): 483-88

N. RESCHER 1952 "Contingence in the Philosophy of Leibniz", *The Philsophical Review* 61 (1952): 26-39
_____1967 *The Philosophy of Leibniz*, New York, Prentice-Hall, 1967
_____1969 *Many-valued Logic*, New York, Mc Graw-Hill, 1969
_____1973 "The Ontology of Possible", in MUNITZ (a cura di), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 166-81
_____1974 "Leibniz and the Evaluation of Possible Worlds", *American Philosophical Quarterly,* Monographic Series 8 (1974): 57-69
_____1975 *A Theory of Possibility*, Oxford, Blackwell, 1975
_____1979 *Leibniz. An Introduction to His Philosophy*, N.J. 1979, ried. Lanhem-New York-London, University Press of America, 1986
_____1981 *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, Reidel, 1981

N. RESCHER-A. URQUHART 1971 *Temporal Logic*, Wien, Springer, 1971

A. RIVAUD 1914 "Téxtes inédits de Leibniz publiés par Ivan Jagodinsky", *Revue de Metaphysique et de Morale* 22 (1914): 94-12O

W. RISSE 1964 *Die Logik der Neuzeit,* I Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt , Frommann-Holzboog, 1964
_____197O *Die Logik der Neuzeit*, II Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970

H. ROMBACH 1965-66 *Substanz, System, Struktur,* II Bde, München 1965-66, rist. 1981

G. RONCAGLIA 1988 "Modality in Leibniz' Essay on Logical Calculus of April 1679", *Studia Leibnitiana* 2O (1988): 43-62
_____ "Quine's Argument Against Possible Objects",*
_____ "Cum Deus Calculat"*

B. RUSSELL 1937 *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, II ed. riv. London 1937; ried. London, Routledge, 1992

L.J. RUSSELL 1927 "The Correspondence Between Leibniz and De Volder", *Proceedings of the Aristotelian Society* 28 (1927-28), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 1O4-118

V. SAINATI 1989 "Verità e Modalità in Leibniz", in CORSI-MANGIONE-MUGNAI (a cura di) 1989: 113-2O

D.H. SANFORD 1976 "The Direction of Causation and the Direction of Conditionship", *Journal of Philosophy* 73 (1976): 193-207

J.T. SAUNDERS 1958 "A Sea Fight Tomorrow?", *Philosophical Review* 67 (1958): 367-78
_____1962-63 "Professor Taylor on Fatalism", *Analysis* 23 (1962-63): 1-2

H. SCHEPERS 1963 "Möglichkeit und Kontingenz", *Filosofia* 14 (1963): 9O1-14
_____1965 "Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz: Die beste der möglichen Welten", *Collegium Philosophicum*, Basel-Stuttgart 1965: 326-50
_____1975 "Leibniz Disputationen 'De conditionibus': Ansätze zu einer juristischen Aussagenlogik", *Studia Leibnitiana Supplementa* 15 (1975): 1-17

W. SCHNEIDERS 1978 "Deus Subjectum: Zur Entwicklung der Leibnizschen Metaphysik", *Studia Leibnitiana Supplementa* 18 (1978): 21-31

H. SCHWAMM 1934 *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, F. Rauch, 1934

M. SCRIVEN 1956-57 "Randomness and the Causal Order", Analysis 17 (1956-57): 5-9

W. SELLARS 1965 "Meditations Leibnitiennes", *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 3O-54

M. SERRES 1968 *Le Système de Leibniz et ses modèles mathèmatiques*, PUF, Paris 1968, rist. 1990

R. SHARVY 1964 "Tautology and Fatalism", *Journal of Philosophy* 61 (1964): 293-95

V. SINISI 1969 "Leibniz's Law and the Antinomy of the Liar", *Philosophy and Phenomenological Research* 3O (1969): 279-89

R.C. SLEIGH Jr. 199O *Leibniz and Arnauld. A Commentary on their Correspondence*, New Haven-London, Yale U.P., 199O

A.F. SMULLYAN 1948 "Modality and Description", *Journal of Symbolic Logic* 13 (1948): 31-37

L. SPELLMAN 1981 "Forthcoming Sea Fights: What Theory of Time?", *New Scolasticism* 55 (1981): 52-68
_____1982 "Causing Yesterday's Effects", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982): 45-61

R.C. STALNAKER 1976 "Possible Worlds", *Noûs* 1O (1976), ried. in LOUX (a cura di) 1979: 225-34
_____1984 *Inquiry*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1984, rist. 1987
_____1988 "Critical Notice of Lewis' *On the Plurality of Worlds*", *Mind* 97 (1988): 117-28

L. STEIN 1888 *Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza*, Berlin 1888

P. STRAWSON 1962 "Freedom and Resentment", *Proceedings of British Academy* 1965, ried. in WATSON (a cura di) 1982: 59- 80

R. SWINBURNE 1977 *The Coherence of Theism*, Oxfod, Clarendon, 1977
_____1983 *Space, Time and Causality*, Dordrecht, Reidel, 1983

J. TALANGA 1986 *Zukunftsurteile und Fatum*, Bonn, Rudolf Habelt, 1986

A. TARSKI 1933 "The Concept of Truth in Formalized Languages", Warsaw 1933 (in polacco); ried. in inglese in TARSKI 1983: 152-277
_____1944 "The Semantic conception of Truth", *Philosophical and Phenomenological Research* 4 (1944): 341-75
_____1946 *Introduction to Logic*, seconda edizione rivista, New York, 1946, rist. Oxford U.P., 1951
_____1983 *Logic, Semantics, Metamathematics*, I ed. Oxford, 1956, Oxford U.P.; seconda ed. rivista Indianapolis, Hackett Publ. Company, 1983

R. TAYLOR 1957 "The Problem of Future Contingencies", *Philosophical Review* 66 (1957): 1-28
_____1960 "'I Can'", *Philosophical Review* 69 (1960): 78-89
_____1962 "Fatalism", *Philosophical Review* 71 (1962): 56-66
_____1964 "Deliberation and Foreknowledge", *American Philosophical Quarterly* 1 (1964): 73-8O
_____1964-65 (pseud. Diodorus Cronus) "Time, Truth and Ability", *Analysis* 25 (1964-65): 137-41
_____1971 "Responsability for Self", in A.O.RORTY (a cura di), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976, ried. in WATSON (a cura di) 1982: 111-26

R.H. THOMASON 1970 "Indeterminist Time and Truth-Value Gaps", *Theoria* 36 (1970): 264-81

J. TOMBERLIN-P. VAN INWAGEN (a cura di) 1985 *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Reidel, 1985

J. VUILLEMIN 1984 *Necessité et Contingence*, Paris, E. de Minuit, 1984

Z. VENDLER 1975 "On the Possibility of Possible Worlds", *Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975): 57-72

L .VERGA 1972 *Il pensiero filosofico e scientifico di A. Arnauld*, Milano, Vita e Pensiero, 1972

S. WATERLOW 1974 "Backward Causation and Contingency", *Mind* 83 (1974): 372-87

G. WATSON 1975 "Free Agency", *Journal of Philosophy* 72 (1975), ried. in WATSON (a cura di) 1982: 96-110
_____ (a cura di) 1982 *Free Will*, Oxford, Oxford U.P., 1982,rist. 1992

R. WERTHEIMER 1968 "Conditions", *Journal of Philosophy* 65 (1968): 355-64

G.J. WHITROW 1980 *The Natural Philosophy of Time*, II ed., Oxford, Clarendon, 1980

C.J.F. WILLIAMS 1981 *What is Existence?*, Oxford, Clarendon Press, 1981

D.C. WILLIAMS 1951 "The Mith of Passage", *Journal of Philosophy* 48 (1951): 457-72

C. WILSON 1989 *Leibniz's Metaphysics*, Princeton, Princeton U.P., 1989

M. WILSON 1971 "Possibility, Propensity, and Chance: Some doubts About the Hacking Thesis", *Journal of Philosophy* 68 (1971): 61O-17
_____1976 "Leibniz 's Dynamics and Contingency in nature", ried. in WOOLHOUSE (a cura di) 1981: 119-38
_____1979 "Possible Gods", *Review of Metaphysics* 32 (1979): 717-33

H.A. WOLFSON 1934 *The Philosophy of Spinoza,* II voll, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1934, rist. 1983

R.S. WOOLHOUSE (a cura di) 1981 *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, Oxford, Oxford U.P., 1981
_____1982 "The Nature of an Individual Substance", in HOOKER (a cura di) 1982: 45-64

R.M. YOST Jr. 1954 *Leibniz and the Philosophical Analysis*, Berkley 1954, rist. New York, Garland., 1985