

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ORGANO DELL'ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI

DIRETTORE

ENRICO CASTELLI

DIRETTORE DELL'ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI

L'ERMENEUTICA
DELLA
FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

SCRITTI DI:

E. CASTELLI - V. MATHIEU - E. LEVINAS - A. VERGOTE
M. M. OLIVETTI - M. BOUTIN - E. GRASSI - A. DE MURALT
M. VAN OVERBEKE - S. COTTA - J. ELLUL - P. HENRICI
H. GOUHIER - A. PEPERZAK - R. PANIKKAR - P. ROSSANO
E. H. COUSINS - A. DE WAELEHENS - D. M. MACKINNON
K. HAMMACHER - H. OTT - L. DUPRÉ - R. HABACHI
X. TILLIETTE - E. BERTOLA - C. DELKESKAMP - J. BRUN
G. VAHANIAN - J. SPERNA-WEILAND - F. H. TENBRUCK
I. MANCINI - A. GALIMBERTI - A. BABOLIN - P. SCAPIN
G. PENZO - S. SPERA - P. TOMASI - G. ZINGARI - E. GARULLI



PADOVA

CEDAM - CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI

1977

GUIDO ZINGARI

Roma

CONDIZIONI PER UNA LETTURA
DELLA TEODICEA DI G. W. LEIBNIZ

In quale senso si può determinare una connessione tra l'ermeneutica della filosofia della religione e la *Teodicea* di Leibniz? Emerge dallo stato attuale, in cui l'ermeneutica si trova ad operare, una sensazione di disagio. Il tema classico, nell'economia del pensiero, a causa di una revisione radicale del concetto di filosofia della storia, rischia di essere emarginato a curiosità archeologica, reso morto nei suoi contenuti. Ecco perché, dunque, gli interrogativi sono rivolti ad una possibilità di lettura. È inutile e dannoso intraprendere una ricerca se i presupposti vincolano sin da principio, in modo costringitivo, il suo svolgimento, se la lettura attuale è prevenuta, se sappiamo già in anticipo l'informazione che pretendiamo da essa.

L'esercizio di ricostruzione storico-filologica perde di vista lo scopo, perché riducendosi all'analisi puntuale, misconosce subdolamente la totalità. È forse vero che mai come in questo momento, il confronto dei *testi* esige una *testimonianza*, più che le dissertazioni lessicali. E non si tratta di un semplice atteggiamento personale se il problema di fondo è *irripetibile*, ossia ciò che non si può conteggiare; se mentre vado esaminando una frequenza terminologica, perdo la memoria, la *Bodenständigkeit*.¹

Prendendo spunto dal testo di Leibniz, tratteremo un quadro dei sintomi della demitizzazione, dei perturbamenti riflessi nell'interpretazione. Il ripensamento degli *Essais de Théodicée* è una via obbligata per chi

¹ Riportiamo la sempre attuale osservazione di Yorck in una lettera a W. Dilthey: «Alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als Ding an sich betrachtet, wenn es nicht erlebt wird» (*Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, Halle, Max Niemeyer, 1923, p. 61).

ritiene che una teologia della storia condizioni criticamente una storia ateologica. Da una « filosofia della prassi della filosofia della religione », per usare l'espressione di Mathieu, discende una logica della rivoluzione che non è una rivoluzione della logica; essa ratifica il primato della prassi e la conversione della filosofia nella praticità. Con essa qualsiasi ermeneutica non può confrontarsi, perché deve essere invece soppiantata dalla trasformazione e negazione concreta.

Nel caso di una *Ateodicea* del secolo ventesimo, la novità rispetto a Leibniz consisterebbe nel fatto piuttosto sconcertante che essa non sarebbe teorizzabile, bensì operabile concretamente. La bontà di Dio dovrebbe essere valutabile non in base alle argomentazioni sulla ragionevolezza dei decreti ideali della Provvidenza, ma in base agli effetti sociali, cioè alle esigenze della prassi; così come la libertà dell'uomo dovrebbe essere considerata non nei suoi aspetti di compatibilità metafisica con una necessità *ex hypothesi*, ma in relazione agli strumenti capitalistici di asservimento.

L'ermeneutica della filosofia della religione, se vuole essere consapevole del proprio compito, deve oggi fare i conti con queste provocazioni, tanto più gravi dal momento che si delineano su un terreno nel quale l'ermeneutica non può esercitare più nessuna funzione, in quanto che, come si è osservato, non è stata sostituita da un'altra ermeneutica, ma è stata soppiantata.

Ciò che tenteremo di fare non sarà una lettura grammaticale del testo, ma piuttosto una lettura di *excerpta* e una riflessione sull'ipotetico atteggiamento di un erudito del secolo ventesimo alle prese con un libro di Teodicea.²

Gli *Essais* si dividono in tre parti, precedute da una prefazione e un discorso preliminare. Seguono le appendici: una schematizzazione degli argomenti secondo sillogismi, una digressione sulla disputa tra Hobbes e il vescovo Bramhall e infine una recensione di un libro di King sulla origine del male. Gran parte dell'opera, come scrive il Leibniz in una lettera al Burnett (G. III, *Leibniz an Th. Burnett*, p. 320 sg.), fu composta *par lambeaux*, quando egli era presso la regina di Prussia e si discutevano gli scritti di Bayle. Leibniz si proponeva di dare chiarimenti sul sistema dell'Armonia prestabilita e sulla Teologia naturale, che riteneva di poter indagare con il procedimento dimostrativo.

Nella Prefazione, Leibniz fa alcune osservazioni sulla diversità tra « formalità » e « pietà », proponendo indirettamente una norma di lettura sulla linea dell'apparente antitesi tra « conoscenza » e « devozione ». Secondo Leibniz, si è ripetuto l'errore di considerare la divinità un prin-

² Per questo articolo citeremo dall'ed. di C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Hildesheim, 1965, voll. I-VII, con la sigla G.

cipio impersonale, potente ma senza bontà. Non a caso la duplicità dei motivi confluiva nella perfetta definizione che egli dava della giustizia: *caritas sapientis* (in *Elementa juris naturalis*, ed. Mollat). Le conseguenze della necessità geometrica nella vita morale avevano condotto al fatalismo e all'indifferenza, suggerendo pertanto al Leibniz, nei confronti del manicheo Bayle, una sorta di *critica della ragion pigra* (λόγον ἄεργον).

Il *Discorso preliminare* è dedicato all'analisi dei comuni elementi della fede e della ragione ed è possibile notare le ragionate distinzioni fra i termini e i principi. Leibniz s'impegna nel dimostrare al suo contraddittore i vantaggi di un uso adeguato delle regole fondamentali della logica, rivelando tuttavia una certa *naïveté* nell'addurre ragioni: « Or nous n'avons point besoin de la foy révélée, pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par des démonstrations infallibles » (G. VI, p. 75, § 44).

Il suo illuminismo si allinea candidamente alla fede in un procedimento che promette la comprensione esaustiva del reale, citando un passo estremamente significativo del Caetano: « Car il vaut mieux et pour la foy Catholique, et pour la foy philosophique, avouer notre aveuglement, que d'assurer comme des choses évidentes ce qui ne tranquillise pas notre esprit, puisque c'est l'évidence qui le met en tranquillité » (G. VI, p. 77, § 48). Lo stretto legame che egli attribuisce alla giustizia e alla verità o, se si vuole, alla giustificazione e alla verifica è quanto di meno convincente si possa immaginare. Sembra addirittura a volte di essere in presenza di un voluto misconoscimento della questione principale, quando sostiene che « Il est vray que les conseils de Dieu sont impénétrables, mais il n'y a point d'objection invincible qui puisse faire conclure qu'ils sont injustes » (G. VI, p. 78, § 50). Qui il problema non consiste nel semplice confronto tra sostenitori della fede o della ragione, con ogni possibile reversibilità delle tesi, bensì nella possibilità di discutere l'equivoco fondamentale di ogni razionalismo. Leibniz ritiene che semplici correzioni o alcuni mutamenti dei presupposti nel pensare siano sufficienti a risolvere la questione cruciale, senza peraltro accorgersi che *la logica della fede* è un'altra. E precisamente non è una logica.

Un aspetto che stupisce nell'argomentare leibniziano, è questo attento e incessante indagare sui pensieri e sulle azioni divine, sulle intenzioni di Dio. Questa figura accompagna quasi inconsapevolmente il lettore nel corso della trattazione. A Dio ci si rivolge ad ogni passo per chiedere lumi e forza, per prospettare la distanza umana. Leibniz insiste più volte sul pericolo di ridurlo ad oggetto dei nostri antropomorfismi, ma non si accorge egli stesso che il divino interlocutore è foggato a misura umana. Questo Dio è chiamato in causa nello svolgimento di un pensiero, di un ragionamento *sui generis*.

Leibniz ci conduce attraverso una riflessione che sembra aver avuto sempre familiarità con il mistero, grazie ad una disinvoltura che fa quasi

dimenticare che egli si muove in una fantastica regione logico-metafisica, dove un uomo di fede si introduce con la ragione, per edificare una Teodicea universale, che nessuno dovrebbe ragionevolmente respingere. Tuttavia il rifiuto, fino al sarcasmo di Voltaire e dei critici de *l'esprit de systhème*, vi fu teoricamente, e oggi lo abbiamo, praticamente, nella versione capovolta di un'*Ateodicea*. Che Leibniz dunque volesse salvarci con una favola della fede, che necessariamente non è una fede nella favola? Questo forse può impegnare un'ermeneutica dei testi classici della filosofia della religione.

Egli riporta le discussioni intorno alla predeterminazione e in particolare la soluzione del Molina. Quindi espone il proprio punto di vista sulla necessità *ex hypothesis* (*necessitas consequentiae*), che egli prospetta sulla base dei due principi fondamentali: quello di non contraddizione e quello di ragion sufficiente. Stando a questi principi, Leibniz ritiene di poter confutare il « sofisma pigro », per cui ci si abbandona all'accadere delle cose.

Secondo Leibniz, per credere è necessario ragionare, riflettere sulle varie questioni, guardarsi attorno. In queste espressioni c'è un po' della solitudine del metafisico, l'eco di dispute vivaci, il gusto della confutazione. Che cosa ha di fronte uno studioso contemporaneo in un'opera scritta con tanto convincimento speculativo? Che cosa possono dire oggi queste riprensioni leibniziane ad un uomo condannato, nel solipsismo, a rispecchiarsi infinite volte in se stesso, disincantato dall'applicazione del suo illuminismo, che si ostina ad essere l'unico responsabile, perché Dio è diventato l'uomo? L'universo spirituale di Leibniz raccoglie e rispecchia ancora la visione profonda del mistero di un Dio non messo in discussione, prima che si intraprendesse l'opera di conversione e appropriazione totale.

Nella seconda parte degli *Essais* Leibniz affronta analiticamente le obiezioni del Bayle, che sosteneva un completo disaccordo tra i dogmi della fede e i procedimenti della ragione. Esamina le sette proposizioni teologiche e le diciannove massime filosofiche. Benché sia possibile rintracciare diverse formulazioni dell'ottimismo di Leibniz, a partire ad esempio dal paragrafo 8 della prima parte, potremmo cominciare a parlare della visione ottimistica leibniziana da quel paragrafo in cui egli osserva semplicemente che « il v a incomparablement plus de maisons que de prisons » (G. VI, p. 198, § 148). È ingenuo questo modo di esprimersi? Da dove nasce l'ottimismo leibniziano? La questione è importante se si pensa che Leibniz è stato considerato il fondatore dell'ottimismo (quasi fosse, ad esempio, rintracciabile un fondatore del nichilismo). A Leibniz spetta la definizione classica dell'*ottimismo assoluto*, considerando egli il mondo attuale alla luce di un criterio che non rinviava la sua intrinseca bontà. Egli fu il primo ed unico filosofo che considerò un ottimismo assoluto. Da quanto è dato ricavare dai testi, egli ritenne incondizionata

l'armonia universale, proprio in virtù del suo fondamento. Lo stesso ottimismo di Marx fu vincolato dall'esaltazione del realizzabile; l'ottimismo di Leibniz, per converso, derivava appunto dalla armonia universale in un senso molto specifico: la legittimità della domanda « pourquoi les fourmis ne sont pas des paons? » (G. VI, p. 263, § 246), se era una giustificazione-reificazione del presente, lo era in virtù di una Teodicea.

La storia nel segno di Dio, che Leibniz meditò profondamente, era la storia della non prevaricazione del tempo o, meglio, della sua non mistificazione. Non è un caso che il Serpente abbia parlato al condizionale: « qualora mangiaste... diventereste ». A ben vedere, l'ottimismo di Leibniz è stato considerato quasi sempre come una specie di professione di ebetudine, di sviamento intellettuale. La ragione di ciò si trova ancora nei fraintendimenti di una storia rivolta alla Teodicea. Per una storia a misura d'uomo, Dio è insopportabile, ma una riduzione di Dio *ad hominem* è l'equivoco in cui si cade, nell'illusione del possibile. La storia nel segno dell'uomo è il monologo con la ragione: è possibile realizzare... etc. E appunto le pagine più belle degli *Essais* sono quelle dedicate alle considerazioni metafisiche sulla natura del possibile (si veda G. VI, p. 210, § 168 sgg.). Esse raccolgono una completa filosofia della storia, che ha mantenuto integro il suo valore. La questione del possibile mette meglio in chiaro quali siano i rapporti tra Dio e l'uomo; sul piano filosofico si confrontano due opposte concezioni della possibilità: una morale, che riguarda la scelta, l'altra logica, sottoposta al principio di non-contraddizione. Leibniz obietta soprattutto a Spinoza l'illegittimità di ridurre tutto a teorema geometrico.

Il Dio di Leibniz, come abbiamo già osservato, è un interlocutore vivo, e così tutto ciò che egli pensa e vuole. Dio, attraverso la possibilità, ha messo l'uomo in condizione di pensare e di decidere, senza essere costretto da una necessità ineluttabile che non farebbe sorgere alcun problema di conoscenza e di libertà. Insistiamo tuttavia ancora su questo aspetto degli *Essais* leibniziani: l'indagine minuziosa, in base ad un complesso esercizio di ragionamenti, sulle intenzioni di Dio, sul riscontro dei suoi atteggiamenti. Questo Dio meriterebbe un discorso a parte, per stabilire, come ha cercato di fare il Jalabert,³ che cosa rappresenti nell'economia del sistema e per Leibniz stesso. Una lettura paradossale prescinde da Dio per individuare in se stessi i pensieri, le azioni, i fatti e gli eventi umani che a Dio si collegano, come termine di riferimento o come suoi attributi.

Una specie di *Einklammerung* teologica, quale una ermeneutica secolarizzata indirettamente reclama, dovrebbe consentire una valutazione del peso delle argomentazioni di Leibniz. Tuttavia si dovrebbe essere consapevoli del rischio che implica la preoccupazione del parziale, la par-

³ Cfr. J. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, 1960.

te che spetta all'uomo, ossia la *deroga* a quel principio che Leibniz trae direttamente da Tommaso d'Aquino: « Thomas d'Acquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit: ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto (Thom. contra gent. lib. 2. c. 71) » (G. VI, p. 246, § 214).⁴ Il problema è allora quello di sapere se c'è una storia di una parte della Teodicea.

Lo sforzo incessante, sia di Leibniz che di Bayle, è rivolto a spiegarsi il perché del male. I ragionamenti si articolano alla luce del divino, proiettati sullo sfondo mitico delle origini, in cui si moltiplicano le interrogazioni della fede, profusa nella vastità del mistero. Un aspetto rilevante delle questioni poste da Leibniz, è il loro avvicinarsi, in virtù dell'orizzonte teologico in cui sono poste, in virtù del loro significato e contenuto, in uno spazio e quasi in un respiro che sollecita continui rimandi e problemi. Qui è possibile avvertire secondo quali modalità la ragione possa sbrigare il proprio esercizio, i limiti ai quali si debba attenere la propria indagine; e dall'altra parte la meraviglia di fronte al Simbolo, nel quale si espande la fede.

La riproposizione del tema dell'Altro, dell'alienato, è ancora una lettura di questi *Essais*. L'Altro è, per l'uomo che non si specchia solo nelle sfaccettature della ragione, nell'ostinazione del solipsismo, quello che apre un'infinità di strade, di scoperte. E in questi *Essais* leibniziani l'Altro accompagna lo svolgimento dei pensieri, la gravità dello stabilire decisioni. Quale è il posto dell'uomo nel disegno che porta alla perfezione e al compimento le proprie prerogative? Una domanda assurda, perché questo è l'assurdo che tenta. Alla luce di una Teodicea c'è però la possibilità di questo confronto. Rimane pur sempre la difficoltà di concepire un simile discorso. Per la mentalità irreligiosa comune oggi, Dio non c'entra; la preoccupazione che Egli contribuisca al male o impedisca all'uomo di essere libero, non sussiste. Ma non perché l'ateismo è scontato, bensì perché si tenta di costruire una Teodicea all'inverso. Le condizioni non sono adatte per rendersi conto se una dimensione finalistica esiste.

Senza dubbio una delle questioni molto vive in questi *Essais* è quella che riguarda l'opera di Dio in relazione al suo intelletto e alla sua volontà. Sebbene il lettore debba accettare un complesso impianto di postulati metafisici, il che vuol dire immedesimarsi nello svolgimento di catene di concetti il più delle volte, come quelli di bontà, di saggezza, incommensurabili dal punto di vista strettamente logico, tuttavia è possibile individuare nelle argomentazioni di Leibniz il tentativo di discutere fino in fondo le varie ragioni. Tra queste emerge in modo particolare la distinzione, che egli applica all'operare di Dio, della necessità me-

⁴ Nell'ed. Gerhardt è segnato erroneamente il libro 2 della *Summa contra Gentiles*; trattasi invece del libro 3.

tafisica e della necessità morale. Qui non intendiamo riproporre, a partire da ciò, gli assunti della filosofia leibniziana, bensì rilevare questo nucleo.

La questione dei due tipi di necessità, pur potendo ridursi ad un semplice discorso di metodo, che al limite non ha nulla a che vedere con la dimensione teologica nella quale si muove, sottolinea al contrario la radicalità del problema. In sede storica si tratta del conflitto irriducibile con la filosofia cartesiana e soprattutto con l'interpretazione che di essa diede lo Spinoza: il progetto immane dell'estensione totale del modello geometrico, la necessità metafisica di cui parla Leibniz, non solo agli aspetti del procedimento scientifico, ma alla esplicazione della libertà stessa dell'uomo. Leibniz ripete continuamente che a queste condizioni la libertà non è più tale, ma la riduzione ad una uniformità urtante, la presunzione *abnorme* di guidare la volontà secondo il principio di non contraddizione. Eppure Leibniz prova criticamente la validità di una *Mathesis universalis*, la possibilità che la logica e la morale sottostiano ad un comune principio. Il semicerchio è obbligato a non includere che due angoli retti, si può far discendere lo stesso principio per le azioni umane? Un atto di bontà è schematizzabile in un tornaconto teorico e pratico? Esiste un principio di non-contraddizione emotivo?

L'ultima parte degli *Essais*, la terza, è dedicata all'analisi del male fisico. Anche a proposito del male fisico, egli riporta un'infinità di opinioni e conclude dicendo che il bene supera il male, e tutto sommato « la vie humaine est passable ordinairement » (G. VI, p. 271, § 260). Questa concezione del prevalere delle sofferenze fisiche su le cose piacevoli, è indubbiamente una concezione pagana. E questo tipo di male è quello che vuole ostinatamente dipendere dall'uomo, che non è capace di sollevare lo sguardo verso un'altra visione che non di se stesso.

Ciò che si realizza nella prassi oggi non è solo il pensiero, la ragione, ma anche il fantastico, l'immaginabile, e quindi non meraviglia il fatto che la lettura dei libri sulla condizione dei dannati possa guidare la lettura della realtà della quale siamo protagonisti, in cui coerentemente il mito si traduce nella prassi. C'è un *idealismo fantastico* che la prassi ha ereditato e che la ragione non può sventare, perché appartiene ad un altro ordine e ad un'altra logica; che nondimeno ha una propria legittima collocazione, se esiste un'illusione erotica, un *trust* economico, una disperazione permanente, una fede concussa. Nel paradosso della lettura, questi motivi si ritrovano nella Teodicea di Leibniz anche attraverso i luoghi comuni, le ingenuità.

Il testo classico di filosofia della religione si presenta oggi ad un interprete ammaliziato, scaltrito; e, pertanto, quello che cerchiamo di fare è di prospettare le condizioni che non conducano al fraintendimento. È possibile che questi *Essais* raccolgano solo un nutrito repertorio di banalità che hanno fatto epoca? Si può liquidare la questione de « le meil-

leur parmy tous les mondes possibles » con un benevolo ammiccamento? O si deve partire da un presupposto filosofico-storico radicalmente diverso, ossia a partire da Dio e non solo deduttivamente?

E come si comporta l'uomo con la sua volontà? Leibniz ragiona sulla non necessità degli impulsi delle azioni umane; ammette persino la stravaganza « de coutir les rues tout nu, pour faire rire » (G. VI, p. 284, § 282); ma sempre alla luce di ciò che esula dall'uomo, nel luogo di scoperta del Diverso, perché l'uomo da solo produce e svolge lo scontato. Per l'imperfezione radicale che cerca una compensazione, una storia di Dio è qualcosa a cui non possiamo sottrarci, nostro malgrado.

Leibniz osserva che un mistero è inconcepibile, quando è falso (G. VI, p. 291, § 294). Senza volerlo egli ha espresso una verità. Che cosa si sa di più di una storia senza Dio? Come è possibile provarla? O c'è un mistero, l'inconscio ad esempio, maggiormente avvalorato, perché più spiegabile, più vicino? A Dio, nella Teodicea, si possono commisurare le proprie azioni, ma che cosa avviene con l'appropriazione della « causa efficiente »? Leibniz lascia la risposta a Bayle: « nous ne savons point si une cause invisible nous fait passer successivement d'une pensée à une autre. Il est donc naturel que les hommes se persuadent qu'ils se déterminent eux-mêmes » (G. VI, p. 295, § 299).

Nei paragrafi successivi Leibniz discute più analiticamente i rapporti tra intelletto e volontà. Egli sembra sostenere che alla ragione appartiene un tempo adeguato, non ciò che è momentaneo, « les reflexions convenables en temps et lieu » (G. VI, p. 309, § 326). Il problema che egli dibatte, verso la conclusione degli *Essais*, sul rapporto tra libertà e prescienza, benché sembri riportarci all'annosa discussione delle tesi dei tomisti e dei molinisti, offre piuttosto l'occasione per una serie di riflessioni sul significato della libertà.

Se ragioniamo sulle nostre condizioni, in rapporto alle quali una ermeneutica ha senso, evitando la ricognizione e ricostruzione delle strutture all'interno della loro articolazione teorica, che costringerebbe ad una forzata e penosa inserzione in un dibattito sorpassato da più di due secoli, o ad un'indagine dei contorni storico-culturali che esula da questa breve riflessione, ci interessa piuttosto sapere qualcosa sull'atteggiamento e la disponibilità odierni in base ad una Teodicea senza Dio. Il « demitizzato » oggi sa quello che vuole e mette in atto degli strumenti tecnici per raggiungere i propri fini, quantunque nella prognosi e soprattutto nella disposizione di *possibilità reali*, l'espressione più ambigua di chi si è in anticipo appropriato del futuro, tutto è sottoposto a un rimando, forse più prossimo e credibile che in passato, un passato cronologico, s'intende. Ma se in questa dimensione si colloca una storia senza Teodicea, una libertà senza Dio, la Teodicea è stata solo sostituita da una cattiva mitologia, configurata per di più da un linguaggio rigoroso. Come si valuta la libertà, nella favola della Provvidenza divina? Quella stessa libertà

che è stata sottratta in parte all'asservimento economico e alle multiformità delle repressioni, mentre l'angoscia e la solitudine sono sempre crescenti? Si dice: è un prezzo umano. Non si può immaginare Dio perché il dominio tecnico del mondo rende più verosimile l'impresa dell'uomo. Un'altra *verosimiglianza*, più plausibile, può prendere il posto del *vero*? In questa nuova Teodicea c'è evidentemente un capitolo della storia della pazzia.

L'universo prospettato da Leibniz sembra tuttavia avere la sua verità *in signo rationis*, mentre tutto ciò che si oppone ad esso, per volontà dell'uomo, conduce al male e al peccato. Se dunque in conclusione questi *Essais* tentano una conciliazione tra l'operare divino e l'umano, attraverso complesse argomentazioni e interpellanze di testi ed autori, c'è in fondo una divisione e un ripiego verso la limitazione della natura umana: « J'ay assez expliqué ailleurs, que nostre empire sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une manière indirecte, et qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assez le maître chez soy pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison » (G. VI, p. 357, § 404). Questa ragione ci porta evidentemente ai fondamenti della Teodicea. Gli *Essais* terminano con una finzione: il Dialogo di Lorenzo Valla sul libero arbitrio. Nell'uomo c'è senza dubbio un'essenza, quello che può mutare è però la sua pratica, la traduzione esistenziale, che non nega comunque l'antefatto. La sorgente di tutte le cose è in un universo di possibili.

Nelle Osservazioni sul libro di King, Leibniz fondamentale non formula alcuna nuova tesi. Egli chiarisce alcuni aspetti della propria gnoseologia e rimarca l'importanza del principio di ragion sufficiente nel contesto di una visione metafisica. Ancora una volta risalta la concezione dell'universo leibniziano, dove regna una distesa armonia, a volte sconfinante in lirismo, dove tutto è in virtù di un tempo che consente la riflessione e l'edificazione. Varietà e contraddizioni di ogni sorta sono beatificate in una visione in cui domina la figura versatile di Dio. Il gusto della lettura diviene fine a se stesso, quasi compiacimento di mettere insieme nozioni contrarie, termini rigorosi e vaghi, espressioni fantastiche, in quel regno delle ipotesi in cui l'uomo si è sempre misurato con accanimento. « Si l'homme avoit été tout œil ou tout oreille, il n'auroit point été propre à se nourrir » (G. VI, p. 410, § 11). Leibniz è deliziato dalla diversità, dall'alternarsi delle vicende e dei pensieri. E se il male c'è, l'unico responsabile è l'uomo, che non ha saputo ragionare opportunamente e credere. Dunque egli non è privato del potere e del dominio su ciò che da lui solo dipende: il male; le accuse, in cui egli si esaspera alla luce di una Teodicea, non possono ricadere che su di lui, ed egli prova, suo malgrado, a corrispondere ad un modello in una storia teologica, ossia ad un Simbolo. Ogni simbolo è sgomento, sia esso Dio o una società di eguali o la provocazione surrealista. Forse il merito maggiore di Leibniz è quello di aver considerato Dio in un universo di possibilità, in cui

il senso della storia è tracciato nella linea di qualcosa di sempre ulteriore e in cui la ragione non è sufficiente. Una storia della Teodicea si può tramutare in una storia delle Teodicee, delle molteplici verità? Sì, se l'uomo pretende di vivere sullo sfondo della coreografia surreale; quando all'armonia si sostituisce l'assurdo, quando la ribellione è contro natura, è necessario riconoscere che l'uomo, causa efficiente di se stesso, come ha osservato Castelli, è deficiente. L'ipotesi di una Teodicea è sostituibile da un'altra, ad esempio *l'Eterno futuro*, non se è più plausibile della prima, ma se non è più ipotesi. L'equivoco può nascere, come osservava Leibniz, se non disponiamo di un tempo debito per riflettere.

Leibniz ritorna continuamente sopra la tesi che la libertà è un'inclinazione, secondo la formula *Astra inclinant, non necessitant*, in un universo di possibilità che accolgono ogni contrario. Nondimeno è necessaria la verità che concerne l'individuo nella sua essenza, ed essa è depositata nello stesso pensiero divino. Nell'economia della esistenza, il principio è diverso. Il bene e la perfezione e i loro contrari, appartengono ad un disegno conveniente, per cui Dio ha deciso secondo il meglio. L'uomo deve accettarlo, anche se non può penetrarne fino in fondo le ragioni; egli sa che la sua opera è una parte dell'armonia universale. In questo insieme, le discordanze hanno la loro funzione, le contraddizioni, le perplessità della condizione umana, sono sempre volte ad un fine. E il fine che esula, non è lo stratagemma di chi attende passivamente di essere sollevato dalle cure, ma il manifestarsi dell'ultimo appello, perché troppo numerose sono le conferme che è vano avventarsi contro *l'Evento*.

Dobbiamo riconoscere l'estrema difficoltà nel seguire il discorso di Leibniz, nel momento in cui esso è coinvolto nell'ermeneutica di una filosofia della storia secolarizzata. In una nuova Teodicea, in cui Dio è presente sotto altre forme, ma viene dopo, e il problema principale è una giustizia *tout court*, con gli *Essais* leibniziani si rischia di vaneggiare con le allegorie metafisiche, i quadri *naïfs, une bonne foi naïve*, delle miserie. Tuttavia in essi c'è un tale impegno nell'evocazione, nelle dispute simboliche, da doverli considerare al di là dell'elegante disamina dei presupposti dell'ottimismo. Gli argomenti costituirono i termini delle contese tra dame graziose e malcontente, la favola ipocrita della splendida nobiltà, ma ciò non è tutto.

Una seconda appendice riguarda alcune considerazioni di Leibniz su un'opera di T. Hobbes sul tema della libertà, della necessità e il caso. Non bisogna dimenticare che il filosofo inglese, insieme a Spinoza, è considerato il bersaglio principale della polemica leibniziana contro i sostenitori della necessità assoluta. Il contenuto di questa appendice riguarda in particolare la disputa tra Hobbes e il vescovo Bramhall. Leibniz rileva le stranezze della concezione hobbesiana nella pretesa di sostenere la dipendenza delle dottrine teologiche dall'autorità sovrana; ma soprattutto, da un punto di vista filosofico, è insostenibile l'opinione che ogni

cosa sia sottoposta a necessità assoluta, poiché la conseguenza sarebbe che Dio non avrebbe ragione di esistere, e così l'intelligenza, la volontà e la scelta. Leibniz si mostra d'accordo sulla nozione di libertà in dipendenza da una causa esterna. Successivamente egli discute i punti della prefazione di Hobbes, in cui ragiona sulla natura della volontà; il secondo punto si riferisce alla dottrina della casualità, che entrambi respingono; sulla necessità delle cause degli eventi Leibniz è risolutamente contrario, e così anche sull'idea di una volontà di Dio che opera necessariamente.

È interessante vedere come Leibniz voglia sempre mettere in chiaro il significato della libertà, che effettivamente, come si è osservato, soprattutto Spinoza e Hobbes nella sfera etica e politica, avevano cercato di ridurre a rigore geometrico, tentando quell'operazione rivoluzionaria che a tutt'oggi non ha esaurito il suo insegnamento. Leibniz rileva i timori di Hobbes nel pronunciarsi sulla bontà di Dio, perché di essa manca una spiegazione rigorosa; dove è evidente l'eterno contrasto che fa urtare la ragione contro la pietà. Appare tuttavia l'ingenuità razionalistica di Leibniz nel voler accordare questi termini antitetici, dal momento che si trova sempre di fronte a ragioni che esulano dalla ragione. Hobbes conforta le proprie opinioni nell'interpretazione dei passi della Sacra Scrittura, che ripottano a Dio la causa della volontà umana. Coglie nel segno, con Leibniz, la replica del Bramhall che osserva che il tentativo di Hobbes è di sbarazzarsi della pietà attraverso una « logica » che non le è conforme: « la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux fuyant, et confondre ce qu'il faut distinguer » (G. VI, p. 398, § 12). Nella replica Hobbes tenta, in una forma grottesca e severa insieme, di accettare la sfuggente nozione di bontà. La pietà viene semplicemente distrutta da una prevenzione intellettualistica.

Si concludono così questi *Essais*, in cui si esprime la complessità del pensiero leibniziano, non riducibile ad un rigido schema, proprio per la varietà e vivacità dei richiami a tesi rilevanti, a riproposizioni storiche, a digressioni erudite e scientifiche *stricto sensu*. Tuttavia Leibniz si riprometteva di dare uniformità agli argomenti, quando l'attività di storiografo a corte glielo avesse permesso. Sappiamo che questo rimase l'intento. Lo svolgimento delle discussioni rivelano il severo impegno del teologo, quale egli poteva essere nell'abile esercizio dei ragionamenti, animato nello stesso tempo da una fede chiara, che si sgomenta di fronte all'atteggiamento brutale di Spinoza o di Hobbes. Dall'opera emerge anche un'immagine interessante del Bayle, interlocutore indiretto, misurato e geniale, benché a volte incline ad abbandonarsi all'irritazione di chi è assalito dal mistero.

Rimane la difficoltà di ricostruire, all'interno del testo, i retrosc-

na. Le notizie storiche hanno sempre un carattere ufficiale, per cui è arduo individuare i reali intendimenti che sono alla base dell'opera. Che Leibniz tentasse una comprensione generale delle componenti della propria speculazione? Che fosse stato sollecitato da un impegno personale ad opporsi alla difettosità di un mondo senza finalità? Che si trattasse di una sorta di manifesto politico volto a riscattare nel mito le nefandezze e la società del tempo? Certo l'opera, come tutta la filosofia leibniziana, fu semplificata e deformata da una popolarità volgare, che segnò il suo trionfo appunto in Voltaire. Ma non si può neppure dimenticare che il terremoto di Lisbona sarebbe stato ridicolo riportarlo ad una matrice politica; in quell'epoca si stavano giocando le estreme ideologie di una società pre-industriale. L'uomo era posto in una dimensione, in relazione a un Dio che dominava una natura esuberante e che si occupava anche degli aspetti giuridici, la Teodicea, dei suoi abitatori. La catastrofe naturale causò l'ateismo degli intellettuali, come i fatti d'Ungheria, quasi due secoli dopo, determinarono l'uscita degli stessi da un partito politico.⁵ È necessario valutare il peso dell'effrazione. E Adorno ha notato con la consueta temerità ancora due fasi di meditazione:

« Il sentimento che, dopo Auschwitz, si ribella ad ogni affermazione di positività dell'esistenza come a una ciarla, una ingiustizia nei confronti delle vittime, e contro la possibilità di spremere dal loro destino un qualche senso per quanto esiguo, ha il suo momento oggettivo, dopo eventi che condannano al ridicolo la costruzione del senso dell'immanenza, che irradia trascendenza posta affermativamente. [...] Il terremoto di Lisbona fu sufficiente per guarire Voltaire dalla Teodicea di Leibniz, e la catastrofe ancora calcolabile della prima natura fu insignificante confrontata con la seconda, sociale, che si sottrae all'immaginazione umana preparando l'inferno reale sulla base della malvagità umana ».⁶

⁵ Il breve scritto di Voltaire *Sur le désastre de Lisbonne* fu pubblicato a Ginevra nel 1756.

⁶ T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., 1966, p. 352.