

GUIDO ZINGARI

LEIBNIZ, SAN TOMMASO E LA SCOLASTICA

«Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller
au solide»

G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 330.

1. *Principi generali di lettura.*

L'attenzione che Leibniz rivolse al pensiero della Scolastica e di San Tommaso, in particolare, non deve ritenersi accidentale ed occasionale rispetto all'articolazione del suo discorso filosofico. Nel senso cioè che si tratti solo di una attenzione storico antiquaria o erudita, sollecitata da esigenze documentarie e storiografiche verso dottrine passate. No. Essa deve ritenersi al contrario momento essenziale dell'elaborazione della filosofia leibniziana, la cui originalità in epoca moderna risiede proprio semmai nella ripresa e nella discussione approfondita dei temi principali della Scolastica, per porli a diretto contatto con le conclusioni della filosofia moderna, rappresentata soprattutto dalla figura paradigmatica di Cartesio.

Potrebbe risultare illuminante a riguardo quando scriveva P. Bayle già nel 1698 nella *Histoire des Ouvrages des Savants* sul sistema di colui che egli considerava: «una tra le più grandi menti d'Europa» (*SFEL*, 259): «Attualmente considero il nuovo sistema / di Leibniz / una conquista importante, che allarga i limiti della filosofia. Noi non disponevamo che di due ipotesi, la scolastica e la cartesiana. L'una era una via d'influenza del corpo sull'anima e dell'anima sul corpo; l'altra una via d'assistenza, o di causalità occasionale. Ma ecco un nuovo acquisto: quello che si può chiamare, con il R. P. François Lamy (*Trattato II della conoscenza di se medesimo*, p. 226, ed. 1649), la via dell'armonia prestabilita». (*SFEL*, 264 sg.). Ora lasciando per un momento da parte la questione relativa ai contenuti di tali vie proposte e forse a certi fraintendimenti dello stesso Bayle, ciò che appare significativo all'interno del nostro discorso è quella precisa colloca-

zione storica che Bayle assegna a Leibniz intermedia tra la Scolastica e Cartesio, appunto.

Questo nostro studio si presenta nella fattispecie come una ricerca storiografica preliminare rivolta ad individuare e a documentare, sulla base di fonti, luoghi e testi della filosofia di Leibniz, l'esplicito riferimento a temi specifici della filosofia di San Tommaso. I riferimenti risultano in effetti numerosi. Uno scopo principale di questo studio sarà allora quello di enucleare e di mettere in luce quei punti sui quali le loro riflessioni si incontrano in modo da permettere di valutare criticamente il *sensu* delle connessioni che si instaurano tra le rispettive imprese filosofiche, di là da prese di posizione preconette.

Una volta individuati però quei punti e analizzati i loro intrinseci contenuti, si dovrà passare all'esame dei diversi *contesti* entro i quali Leibniz ha ritenuto opportuno il confronto con il pensiero dell'Aquinate. A partire da tali requisiti di ordine storiografico, sarà poi possibile di conseguenza avviare il discorso sull'*interpretazione* o semplicemente limitarsi di nuovo ad esporre i contenuti di pensiero e mettere in rilievo la fondatezza o l'infondatezza delle ipotesi di letture disposte, liberando comunque la lettura medesima dai vincoli di visioni del mondo imposte o storicamente superate.

In una recente conversazione di Henri Gouhier del 1991 uscita con il titolo: *Entre fidélité et création*. Une vie dans l'histoire des idées, nella rivista «Le débat», egli osservava giustamente che oggi lo storico continua sostanzialmente ad operare all'interno di «quadri» di riferimento che sono composti di «cronologie» e di «etichette». «Ce sont des cadres commodes et vides dont on peut déjà se servir pour classer, mais c'est à l'historien d'en trouver, d'en inventer d'autres à l'intérieur desquels les faits, les événements ou avènements peuvent se situer.»(1). All'interno dunque di questi quadri e di queste costruzioni, prosegue il Gouhier, ci si può imbattere in Autori che provocarono decisive fratture con il passato e la tradizione o che invece si posero in continuità con essi. Si hanno così Autori come Cartesio che tutto «fracassano» o distruggono ed altri come appunto Leibniz che cercarono di convertire a sé ed «assorbire» ogni idea o cosa, attraverso una complessa e sempre motivata elaborazione di pensiero.

(1) H. GOUHIER, *Entre fidélité et création*, Une vie dans l'histoire des idées, in «le débat», sept.-oct., 1991, n. 66, p. 180.

È verosimilmente attraverso questo processo di *assorbimento*, di ricordo e di comprensione che si dovrebbe oggi pensare di affrontare lo studio da noi avviato sui fondamentali rapporti tra Leibniz e San Tommaso. Dissipando innanzitutto quel particolare malinteso segnalato a suo tempo da J. Chevalier circa il presunto *ecclétismo* attribuito al pensiero leibniziano. Quella predisposizione ad adattarsi passivamente o a imitare i linguaggi e i pensieri diversi degli interlocutori e dei tanti corrispondenti e delle innumerevoli dottrine, per pura volontà di assecondare gli altri e di conciliarsi in ogni modo con loro.

In realtà l'essenza del pensiero leibniziano ha, come ha notato ancora Chevalier, un preciso referente in questo caso nell'idea leibniziana di «espressione»(2), di molteplicità nell'unità o di *multorum in uno expressio* (G, II, 112) che caratterizza la monade in quanto espressione e «miroir vivant» dell'universo riflesso e rinvio da un certo punto di vista o secondo prospettive ed angolature differenti. E al fine di prevenire ancora eventuali obiezioni intorno all'«ecclétismo» leibniziano, Chevalier riporta un passo dei *Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie pré-établie* nel quale Leibniz per bocca di Teofilo dice del proprio sistema quanto segue: «Questo sistema sembra collegare Platone con Democrito, Aristotele con Cartesio, gli scolastici con i moderni, la teologia e la morale con la ragione. Sembra che prenda il meglio di tutte le cose e arrivi più lontano di quanto si sia andati finora. Io vi trovo una spiegazione intelligibile dell'unione dell'anima e del corpo, cose di cui avevo prima disperato. Vi trovo i veri principi delle cose nelle unità di sostanza che questo sistema introduce, e nella loro armonia prestabilita dalla sostanza primitiva. Vi trovo una semplicità e una uniformità sorprendenti, sicché si può dire che vi sia dovunque e sempre la stessa cosa in gradi di perfezione vicini». (*Bianca*, 2, 192).

Ogni commento a questa sorta di *dichiarazione* filosofica di Leibniz, ci sembra superfluo. Qualora poi intendesse evidenziare maggiormente gli assunti filosofici da quali egli parte o intendesse dimostrare semmai nel nostro caso specifico la presunta attitudine ad un recupero eclettico ed estrinseco del pensiero di San Tommaso e della Scolastica. A ben vedere nelle argomentazioni di Leibniz non vi è nulla della quieta accondiscen-

(2) J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée. La pensée moderne. De Descartes à Kant*, Paris, Flammarion, 1961, vol. III, p. 367.

denza o dell'accettazione compiacente di una tesi, ancorché infondata. La sua speculazione, come avremo modo di constatare anche in seguito, si muove costantemente in uno *spazio di interlocuzione*, per così dire, di dialogo, nella incessante ricerca di capire le altrui ragioni e di misurarsi intellettualmente con un autore o un argomento trattato in vista di un incremento possibile di verità.

L'«ecclerismo» di Leibniz dunque aggiungerà infine Chevalier «qui tient au plus profond de sa nature et de sa doctrine, n'a rien d'un syncrétisme où se mêlent dans une parfaite confusion les assertions et les croyances les plus disparates selon la maxime sophistique que 'tout est vrai'; ce n'est pas davantage une manière d'éluder le choix, ou un refus de prendre parti, ce qui constitue, come la dit Pascal, l'essence de la cabale. L'éclectisme de Leibniz est, au sens propre du mot, discernement et choix»(3).

Un intento ulteriore di questo nostro saggio è stato quello di delineare i caratteri della lettura di San Tommaso condotta da Leibniz dalla quale potesse scaturire una comprensione dei reali motivi ed interessi che avevano spinto il filosofo di Hannover a rivolgersi in modo consapevole alla filosofia del Medioevo, a discuterne i suoi presupposti, le deduzioni e le conseguenze. In questo caso è sembrato opportuno porsi su di un piano diverso rispetto alle semplificazioni invalse a partire dal Settecento, a partire forse dall'imponente opera di divulgazione di C. Wolff, e rispetto agli stereotipi che circolavano intorno alla filosofia leibniziana. Agli interrogativi perplessi di quegli illuministi che in essa vedevano un temibile ripiego nel passato, in una deprecata *perennis quaedam philosophia* e interpretandola addirittura nei termini di una *restauratione*.

C. L. Montesquieu (1689-1755) ad esempio nelle *Lettres Persanes* del 1721 si fa portavoce di quella opinione diffusa tra i *philosophes*, i quali considerano la filosofia di Leibniz di fronte alla svolta operata da Cartesio nientemeno che nel doppio senso di una «involutione» scolastica. E lasciamo da parte la pungente satira di Voltaire (1694-1778) che accompagnata da una davvero straordinaria *verve* letteraria sortì quell'effetto di trasmettere alla posterità una immagine ben poco veritiera di Leibniz e della sua filosofia. Il «dottor Pangloss» interprete leibniziano della farsa speculativa messa in scena nel *Candide ou l'Optimisme* del 1759, rivive in tutt'altre condizioni tragicomiche le vicende disincantate del protagonista del ro-

(3) *Ib.*, p. 372.

manzo picaresco *Simplicius simplicissimus* del 1669 scritto da H. J. Grimmelshausen (1620-1676). Dal pensiero di Leibniz, che aveva disputato ad esempio con I. Newton su ben altre questioni, finivano con l'emergere attraverso suggestioni di tono letterario i luoghi comuni dell'ottimismo, più che serie valutazioni delle sue acquisizioni nel campo della scienza e della speculazione.

Tanto San Tommaso quanto Leibniz dovevano essere coinvolti da una storia non filosofica dei *pregiudizi*, originati più dalla difesa ideologica di una causa e di un'autorità, che dall'esame ponderato di una dottrina con la quale gli autori si proponevano semmai di contribuire ad una crescita di conoscenza più che di intolleranza. Un commento di Leibniz di fronte ai ricorrenti conflitti di Scuole filosofiche dall'Antichità sino all'età moderna è che: «Si era errato per uno spirito settario: perché ciascuno, col respingere le vedute degli altri, ha circoscritto le proprie. I filosofi delle forme criticano i materialisti o corpuscolari, e viceversa» (*SFEL*, 253 sg.). Se egli era dunque estraneo alla mentalità settaria e di schieramento, allorché considerava i «cicli di cultura» e l'oscillazione storica delle visioni filosofiche, non risparmiò severi rimproveri nei confronti della Scolastica. Come quando osservava che: «mentre un tempo la teologia scolastica teneva sola lo scettro, oggi a stento se ne conservano nei conventi dei religiosi i resti, marcescenti per mancanza di cure» (*SFEL*, 54). Per sua indole Leibniz comunque, come aveva confidato a G. Wagner del 1696, stimava maggiormente nelle questioni l'«esporre» al «confutare» e aggiungeva significativamente nel ritratto umano di se stesso: «se ricevo un nuovo libro cerco che cosa possa impararvi e non ciò che in esso è criticabile». (*Barone*, 509).

2. Storiografia ed interpretazioni.

Si è detto della presenza e dell'incidenza del pensiero della Scolastica in Leibniz. Negli scritti giovanili, che succedono ad approfondite letture, in particolare tra il 1663 e il 1670, si nota in più luoghi il rinvio teoretico all'ambito delle questioni filosofiche sollevate dagli Scolastici sulle quali Leibniz viene elaborando il proprio sistema filosofico. In un certo senso Leibniz fervido studioso della Scolastica può ritenersi come un *unicum* nella compagine del razionalismo moderno. Alle valutazioni dunque di M. Grabmann (1875-1949) per il quale il filosofo di Hannover nel contesto del Tomismo e della Scolastica, appartiene di diritto alla schiera dei

filosofia di Leibniz è nettamente caratterizzata dalla fede religiosa: il rapporto tra fede e ragione viene giudicato positivo, in perfetto accordo con la Scolastica, ad esempio, di Alberto Magno e dell'Aquinate. E tuttavia Leibniz compie un importante passo in avanti: la rivelazione, benché superiore alla ragione, si trova in accordo con essa. Il contenuto della rivelazione è costituito da ciò che non può essere affermato per via razionale, ma la ragione successivamente può riconoscerlo in quanto s'accorda con la stessa.»(10).

Nella raccolta settecentesca di testi leibniziani, opera di J. A. Emery(11), possiamo trovare un'utile sinossi dei diversi argomenti e motivi che si inquadrano nella riflessione leibniziana intorno alla Scolastica e a San Tommaso. Dalla funzione dei Testi sacri all'esame della dottrina dei Padri della Chiesa. Dalla confutazione delle dottrine eretiche alla valutazione delle deliberazioni del Concilio di Trento in materia di fede. Dalla potestà del pontefice romano all'atteggiamento della stessa Chiesa di Roma nei confronti dello sviluppo delle scienze.

Un'esplicita dichiarazione del proprio pensiero e del proprio punto di vista nei riguardi della Scolastica e di San Tommaso in particolare, può essere considerata orientativamente quella espressa da Leibniz a proposito della «dottrina della sostanza» al paragrafo 11 del celebre *Discours de Metaphysique* del 1686 oggetto di discussione con A. Arnauld (1612-1694) autore con P. Nicole (1625-1695) della *Logique de Port-Royal* del 1662. In esso egli ammette quanto segue: «So di presentare un grande paradosso pretendendo di riabilitare in qualche modo l'antica filosofia, e di richiamare *postliminio* le forme sostanziali, già quasi bandite: ma forse non mi condannerà con leggerezza, quando si saprà che ho molto meditato sulla filosofia moderna, che ho dedicato molto tempo a esperienze di fisica e a dimostrazioni di geometria, e che per lungo tempo ho nutrito la persuasione che quelle entità (*Estre*) fossero vane: alla fine, sono stato costretto a riprenderle, contro voglia e quasi per forza, dopo aver condotto io stesso ricerche che mi han fatto riconoscere che noi, moderni, non rendiamo

(10) F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien, Herold, 1961, tr. it., Bologna, il mulino, 1973, p. 144. Cfr. A. Altmann, *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen, P. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1987.

(11) J. A. EMERY, *Esprit de Leibniz ou Recueil de pensées choisies, sur la Religion, la Morale, l'Histoire, la Philosophie, etc. Extraites de toutes ses Œuvres Latines et Françaises*, Lyon, J.-M. Bruyset, 1772, Tomo II, pp. 40 sgg.

abbastanza giustizia a San Tommaso e ad altri grandi uomini di quel tempo, e che *le opinioni dei filosofi e teologi scolastici hanno una solidità ben maggiore di quanto ci s'immagina*: purché uno se ne serva a proposito e nei modi opportuni. Mi sono, anzi, convinto che se qualche mente precisa (*exact*) e riflessiva si desse cura di chiarire e di elaborare (*digerer*) i loro pensieri con lo stile dei geometri analitici, vi troverebbe un tesoro di verità importantissime e assolutamente dimostrative». (*SFEL*, 113 sg., sott. nostra) (12).

Due considerazioni potrebbero esser fatte a proposito del paragrafo 11 del *Discours* che abbiamo appena riportato per esteso. La prima è che l'esigenza di Leibniz di riprendere un caratteristico motivo scolastico nasce da un processo di maturazione critico speculativa personale e quindi non da un avanzamento generico e contingente. D'altra parte affiora qui una convinzione tipica invece del suo tempo di poter cioè adattare convenientemente e con successo il modello geometrico a problemi filosofici del tutto diversi o ritenuti estranei a quel modello, come quelli riguardanti la metafisica e la morale. Il paragrafo in questione spiega dunque perfettamente, a nostro parere, quali sia la posizione insieme di approvazione e di critica tenuta dal filosofo di Hannover nei confronti della Scolastica e di San Tommaso, che contrasta singolarmente invece con quegli atteggiamenti del tutto negativi e revulsivi manifestati dai suoi contemporanei, se si intende escludere A. Arnauld (1612-1694), N. Malebranche (1638-1715) e in una posizione particolare B. Pascal (1623-1662) e B. Spinoza (1632-1677) o autori meno conosciuti come J.-B. Duhamel (1624-1706) che cercò di conciliare in modo consapevole la *philosophia vetus et nova* alla luce delle recenti acquisizioni del pensiero scientifico moderno. Posizioni comunque difese in maniera meno esplicita e puntuale sul piano di un diretto confronto storiografico e speculativo di quanto avesse fatto Leibniz.

Dovrebbe qui dunque emergere una spesso poco conosciuta o incompresa originalità del pensiero di Leibniz, il quale riteneva per propria convinzione che il contributo di idee della Scolastica (13) e di San Tom-

(12) F. Meinecke ha sostenuto che Leibniz in realtà fosse stato spinto al riesame del problema delle «forme sostanziali» non tanto dagli Scolastici quanto dall'influenza esercitata su di lui dal pensiero neoplatonico: «Leibniz con Shaftesbury, è comprensibile solo in connessione con la tradizione neoplatonica, che nella vita individuale non vede altro che il riflesso del divino e negli uomini microcosmi del macrocosmo» F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Berlin, 1936, vol. I, p. 47, cit. da R. MONDOLFO, *Filosofi tedeschi. Saggi critici*, Bologna, Cappelli, 1958, p. 15. Cfr. B. Faes de Mottoni, *Il Platonismo medioevale*, Milano, Loescher, 1979.

(13) Quantunque nella *Dissertatio praeliminaris* del 1670 all'opera di M. Nizolio notasse

maso, che non è semplice retaggio di una sua educazione giovanile, fosse invece assolutamente intrinseco allo sviluppo delle questioni filosofiche e scientifiche prospettate da Cartesio in poi e perciò tanto meno la presunta conversione verso il passato poteva dirsi dettata da qualche generico atto di sottomissione alla Chiesa che avrebbe innalzato Leibniz, secondo l'interpretazione per altri versi acuta di B. Russell, addirittura a «difensore dell'ignoranza e dell'oscurantismo». Del tutto emotiva e in parte infondata, come questo studio cercherà di documentare, risulta ancora quell'interpretazione di B. Russell secondo la quale Leibniz sarebbe stato «sommamente desideroso di persuadere i cattolici che potevano credere nella sua dottrina delle monadi senza cedere nell'eresia. Il *vinculum substantiale* è dunque la concessione di un diplomatico più che la professione di fede di un filosofo»(14). Tutt'altro.

La storia documentata dei legami tra Leibniz e la Chiesa di Roma, ad esempio, seguita al soggiorno romano del 1689, l'incontro con il Cardinal G. Casanate (1620-1700)(15), la richiesta più volte invano rinnovata di una sua conversione al Cattolicesimo, i contatti con i Gesuiti e altri rappresentanti di ordini religiosi, la cronaca dei vivaci rapporti con J. B. Bossuet e più tardi i densi epistolari con R.-J. de Tournemine (1661-1739) e con B. De Bosses (1668-1735), ecc. tutto ciò sta a dimostrare un complesso atteggiamento di accettazione ma anche di critica, ripetiamo, di posizioni e di iniziative, che muterà nel tempo come un suo iniziale disaccordo verso taluni pregiudizi della Chiesa verso le scienze della natura o la matematica, disaccordo poi in parte superato dal riconoscimento da parte di Leibniz di un interessamento effettivo che la Chiesa invece manifesta per questa parte della conoscenza e del sapere(16).

curiosamente che: «In Germania, la filosofia scolastica è più solidamente fondata, tra l'altro, per la ragione che solo tardi, e nemmeno ora in misura sufficiente, si è cominciato a filosofare in lingua germanica». (*Barone*, 73). Sull'argomento: O. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*, Münster, Glotz, 1928. Per G. Friedmann il rapporto con la Scolastica rappresenta la «question plus haut à propos de Leibniz» (G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, p. 270).

(14) B. RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, G. Allen & Unwin, 1971 /8/, p. 152, § 92.

(15) Si vedano a riguardo le notizie raccolte in *Leben und Werk von G. W. Leibniz*. Eine Chronik, bearb. von K. Müller und G. Krönert, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1969, p. 97 e più di recente da A. Robinet, G. W. Leibniz, *Iter Italicum* (Mars 1689 – Mars 1690). La dynamique de la République des Lettres. Nombres textes inédits, Firenze, Olschki, 1988, pp. 183 sgg.

(16) Ilya Prigogine ha osservato in un saggio del 1982 come in Leibniz l'«approccio

Per avere un'idea forse più adeguata dell'atteggiamento equanime tenuto da Leibniz nei confronti della cultura della Chiesa e del pensiero della Scolastica, vale la pena di leggere quanto egli stesso confida in una lettera del 1669 a J. Thomasius (1622-1684) suo maestro a Lipsia. Dopo aver detto di non vergognarsi di affermare di aver trovato «più cose giuste nei libri di Aristotele, che nelle meditazioni di Cartesio» non ha timore nel sostenere però che di Aristotele «gli Scolastici ne abbiano pervertito incredibilmente il senso» (*SFEL*, 16), lamentando il fatto che furono proprio gli Scolastici quelli che erroneamente per primi ebbero «una così bassa opinione delle matematiche, tanto da far di tutto per escluderle dal novero delle scienze perfette» (*SFEL*, 24). Ed erano anche state le matematiche e gli autori moderni a spingerlo in gioventù a lasciare il «paese degli Scolastici». Eppure considererà senz'altro «uomini sommi, San Tommaso e San Bonaventura, e Guglielmo Durando e Gregorio da Rimini, e tanti altri scrittori di quei tempi». (*SFEL*, 52).

La prova anselmiana e poi ontologica dell'esistenza di Dio, sostanzialmente «respinta» da San Tommaso, come ebbe a osservare Leibniz, è un altro degli argomenti principali e ricorrenti da lui discussi e certo un passaggio essenziale del suo stesso sistema. Tale prova rappresenta, come ha notato D. Knowles (1896-1974): «una sorta di pietra angolare del Realismo»⁽¹⁷⁾ con la quale si è dovuta misurare tutta la storia e la tradizione della filosofia moderna, da Cartesio a Leibniz naturalmente fino a Hegel in quelli che vanno considerati come i transiti e gli esiti estremi della conoscenza. Di questo argomento, come si è detto, Leibniz si occupò ripetutamente in diversi luoghi della sua opera. Nel *De synthesi et analysi universalis, seu de arte inveniendi et judicandi* (G, VII, 292) ad esempio egli afferma che «rinnovato da Cartesio, era stato proposto da uno degli antichi Scolastici in un apposito libro (intitolato *Contra insipientem*): ma Tommaso, tra gli altri, rispose che esso presupponeva che Dio fosse; cioè, secondo che io interpreto, che abbia un'assenza, almeno come l'ha la rosa in inverno, ovvero che tale concetto sia possibile. È questo, dunque, il privilegio dell'essere perfettissimo: che, posto che sia possibile, senz'altro esiste; cioè

scientifico» alla realtà fosse intimamente connesso ad una riflessione teologica sul destino dell'umanità (*I Papi e la Scienza* a cura di M. Gargantini, Milano, Jaca Book, 1985, p. 79).

(17) D. KNOWLES, *The Evolution of Medieval Thought*, London, Longman, 1962, tr. it., Bologna, il mulino, 1984, p. 142. Cfr. inoltre: J. R. WEINBERG, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1964, tr. it. Bologna, il mulino, 1985, p. 300; J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur le preuve anselmienne*, Paris, Vrin, 1967.

dalla sua essenza, o concetto possibile, segue l'esistenza. Ma se codesta dimostrazione ha da essere rigorosa, si deve predimostrare tale possibilità». (*SFEL*, 61).

Leibniz ponendosi da un punto di vista diverso rispetto a San Tommaso su tale questione, sostiene che la condizione o l'ipotesi in base alla quale se l'Essere necessario è possibile, allora esiste, permetterebbe di costruire una proposizione modale che «sarebbe uno dei migliori frutti di tutta la Logica» (*SFEL*, 89). In senso generale possiamo qui notare il *presupposto logico metafisico* dal quale parte Leibniz per arrivare alla prova contrapposta all'*istanza realista* difesa invece dall'Aquinate. Leibniz affermerà anche di porsi tra coloro che tendono a vedere la prova a metà strada tra «un sofisma» e «una dimostrazione compiuta».

Per quanto riguarda in altro ambito del sapere la scienza fisica, la cui certezza essenzialmente «è data dai sensi, dagli esperimenti e dalla matematica» è verosimile invece, osserva Leibniz, che gli Scolastici «chiusi nei conventi» (*SFEL*, 17), senza contatti esterni con la *Repubblica dei dotti* e dunque privi di nuove conoscenze e degli strumenti adeguati in questa sfera di ricerche, si fossero ingannati. Alla «potenza attiva» degli Scolastici in particolare egli farà cenno in una breve memoria del 1694 dal titolo *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* distinguendola dalla nozione di «forza» o di «efficacia» trattata nella scienza dinamica e che egli riteneva potesse servire enormemente al chiarimento della corrispondente nozione metafisica di sostanza. Egli scriverà in proposito: «La forza attiva differisce, infatti, dalla nuda potenza delle scuole, in quanto la 'potenza attiva' degli Scolastici, o facoltà, non è altro che la possibilità prossima ad agire: che, tuttavia, per passare in atto, richiede un eccitamento esterno, e come uno stimolo. Per contro la forza attiva contiene in sé un certo atto o ἐντελέχεια, ed è qualcosa di mezzo tra la facoltà d'agire e la stessa azione, implicando il conato: sicché è portata per se stessa a operare né richiede un aiuto, ma solo che sia rimosso l'ostacolo». (*SFEL*, 218) in base al principio: *corpus non moveri nisi impulsu a corpore contiguo et moto* (*SFEL*, 336).

È forse superfluo osservare che se questo concetto di «forza impressa con la creazione, che inerisce ad ogni corpo» e la «capacità d'agire», se da un lato allontana Leibniz dai principî della filosofia di Cartesio e di tutti coloro che posero l'essenza delle cose soltanto nell'«estensione», lo avvicina indubbiamente alle posizioni metafisiche degli Scolastici, sulla base di una serie di argomentazioni che intendono motivare il proprio assunto. Altrove dirà apertamente del rischio che «le spiegazioni meccaniche in fisica non siano volte abusivamente a detrimento della pietà, quasi la mate-

ria potesse starsene per conto proprio, e il meccanismo non avesse bisogno di alcuna intelligenza o sostanza spirituale» e che pertanto «l'origine dello stesso meccanismo non derivi dal solo principio materiale o da rapporti matematici, bensì da una fonte più alta e, per dir così, metafisica». (SFEL, 291).

Considerando ulteriori aspetti dell'interpretazione critica leibniziana della Scolastica si può ad esempio rilevare il contrapporre all'oscurità nella quale si sono impigliate diverse formule ed ipotesi speculative scolastiche, quella chiarezza e talora aspra schiettezza che comunque devono essere riconosciute appannaggio dei moderni. L'imperfezione di fondo che Leibniz rimprovera ancora agli Scolastici è, come si legge in un altro scritto probabilmente del 1691, quella di aver trascurato quel rigoroso procedimento dimostrativo che grandi frutti aveva dato nello sviluppo delle matematiche moderne e quel «ragionare in forma» come lo definiscono i logici e sul quale egli insiste molto spesso, poiché: «mentre ragionavano per lo più ordinatamente e, per dir così, matematicamente, lasciavano nel vago l'uso dei termini». (SFEL, 54). Certo essi avevano osservato correttamente «che tutti gli assiomi, una volta intesi i termini, si riducono al principio di contraddizione» e che le verità necessarie, quindi assolute o metafisiche possono essere dimostrate *ex terminis*.

Il compito che in senso generale Leibniz intendeva affrontare nel confronto con la Scolastica, era quello di rimuovere l'opinione sbagliata o piuttosto preconcetta che si ha di «ogni insegnamento di scuola» perché ritenuto dai più vuoto o fatto solo di «pasticci». In realtà egli confessava di doversi ritenere fortunato nell'aver in gioventù intrapreso lo studio dei filosofi scolastici e prima che la sua mente attratta e «imbevuta di matematiche» l'avesse condotto a disprezzarli, come appunto allora si disprezzava tutto ciò che aveva a che vedere con la teologia, la fede o «una più santa filosofia» (SFEL, 55) o peggio ancora con l'esercizio della «pietà». E pertanto egli accoglierà senz'altro, nell'imprescindibile istanza metafisica della sua filosofia, la concezione di Dio come *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (Giovanni, 1, 9) e secondo il dettato scolastico più specificamente come *intellectus agens animae rationalis* (SFEL, 134). Concezione alla quale gli Avverroisti dettero «un senso cattivo», a differenza di Guglielmo di Saint Amour (m. 1272) e di molti teologi mistici che secondo Leibniz ebbero invece un'idea degna di Dio, come di colui che eleva la stessa conoscenza umana verso il bene e la perfezione. Riconoscendo dunque i meriti della Scolastica, non mancherà tuttavia di criticare per la loro inammissibilità, nell'impostazione teorica delle tesi della

Monadologia del 1714, «le specie sensibili degli Scolastici» che dal suo punto di vista considera inconciliabili con l'idea dell'inalterabilità intrinseca della monade sostanza espressa in quella formula popolare che «Le monadi non hanno finestre» e dichiarerà quindi il pericolo di cadere appunto «nel pregiudizio scolastico delle anime interamente separate» (*SFEL*, 371).

Nell'avvicinarsi dei giudizi e delle interpretazioni, Leibniz aveva difeso San Tommaso e la Scolastica dagli strali e dalla «maldicenza» propagandati dall'umanista italiano M. Nizolio (1488-1567) del quale aveva ripubblicato a Francoforte nel 1670 con una sua *Prefazione* l'opera *Anti-Barbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilophos*, Libri IV., Parmae, Apud Septimum Viottum, 1553 (Cfr. Ed. nazionale dei Classici del pensiero italiano, Serie II, a cura di Q. Breen, Roma, Bocca, 1956, in 2 voll.). Opera considerata favorevolmente da Leibniz per l'opposizione in essa manifestata con toni risoluti allo stile ritenuto «incomprensibile e affettato» della filosofia scolastica e verso ciò che si ricava dalle «pozze degli Scolastici» (*lacunae scholasticorum*) (G, IV, 143).

Nella *Prefazione* Leibniz rileva d'altra parte gli *errores* e i *vitia* nei quali era caduto Nizolio. E così leggiamo: «E tra i suoi difetti mi pare specialmente biasimevole la *maldicenza* con la quale inveisce contro Aristotele, contro lo stesso Platone, contro Galeno, contro gli antichi commentatori greci di Aristotele, contro gli scolastici indiscriminatamente (infatti, chiama Tommaso d'Aquino, che desidera trattare nella maniera più delicata, il monocolo tra i ciechi *monoculum inter caecos*, lib. 4, cap. 7) (*Barone*, 154).

Sicuramente Nizolio riesce abbastanza convincente, aggiunge ancora Leibniz, quando attribuisce magari ad Aristotele i *Scholasticorum vitia*, tuttavia egli ritiene che gli errori dell'umanista italiano siano «numerosi» e «cospicui» e dopo le esegesi più recenti risulta certo che «Aristotele è senza colpa e senza responsabilità di tutte le assurdità con le quali gli scolastici lo hanno qua e là inquinato. I suoi errori, quali che siano, sono tuttavia tali che facilmente si distinguono i passi falsi dell'uomo insigne ed esperto nel chiarimento delle cose, dagli sbagli vertiginosi di qualche inesperto uomo di chiostro». (*Ib.*, 155). Tra gli Scolastici afferma ancora Leibniz: «non esito a dire che gli scolastici più antichi sono di gran lunga superiori a certi contemporanei sia per acutezza, per solidità e per modestia, sia per la più cauta astensione dai problemi inutili: alcuni contemporanei, infatti, che possono a stento aggiungere qualcosa meritevole di stampa agli scrittori più antichi, si limitano ad accumulare i pareri raccolti da altri, ad inventare innumerevoli questioni senza importanza, a dividere un argomen-

to in più parti, a cambiare metodo ed a foggare e rifoggare termini. Questo è il modo in cui tramite costoro nascono libri così numerosi e così grossi. Di quanto in realtà siano inferiori per acutezza ai più antichi gli scolastici del secolo scorso e di questo, può esser prova la schiera dei nominalisti, la più profonda di tutte le tendenze scolastiche e la più conforme allo spirito della odierna filosofia riformata. Questa schiera, una volta fiorentissima, ora è estinta, almeno presso gli Scolastici. Dal che si può presumere una diminuzione piuttosto che un aumento di acutezza.» (*Ib.*, 159).

Senza pronunciare esplicitamente alcun nome di appartenente a questa schiera di Scolastici e neppure quello dell'Aquinate, Leibniz esprime il proprio pacato giudizio nei confronti degli «antichi» così come dei «moderni». All'acume, alla solidità e alla semplicità dei primi grandi Scolastici, contrappone con una certa perplessità la vacuità dei nuovi, quella loro voluminosa produzione rappresentata dalle raccolte di *opiniones* e quella ostentazione di volumi ponderosi che colpiscono più per l'immagine esteriore che per la densità dei contenuti.

Concludiamo infine questo paragrafo riportando la testimonianza di Leibniz tratta da una lettera a Nicolas Remond, spedita da Vienna il 10 gennaio 1714, vale a dire due anni prima della morte del filosofo e lontana poco più di mezzo secolo dalla presentazione della *Disputatio Methaphysica de Principio Individui* su un tema dunque tipicamente scolastico. Tesi discussa a Lipsia sotto la guida dell'allora suo maestro Jacob Thomasius. Nella lettera egli scrive: «Ancor ragazzo imparai a conoscere Aristotele, ed anche gli Scolastici non mi disgustavano affatto; ed anche ora non ne sono dispiaciuto. Tuttavia, già allora pure Platone e Plotino mi davano qualche soddisfazione, per non parlare di altri antichi che conobbi più tardi. Finiti gli studi del Trivio, mi buttai sui moderni, e mi ricordo che all'età di quindici anni me ne passeggiavo tutto solo per un bosco vicino a Lipsia, chiamato il Rosental, mentre andavo dibattendo tra me se conservare le forme sostanziali. Prevalse infine il meccanicismo, e mi portò ad applicarmi alle matematiche. È vero che penetrai nella matematica più profonda solo dopo aver avuto colloqui a Parigi con il signor Huygens. Ma quando cercai le ragioni ultime del meccanicismo e delle leggi stesse del movimento, fui del tutto sorpreso di vedere ch'era impossibile trovarle nelle matematiche, e che bisognava ritornare alla metafisica. È stato ciò a riportarmi alle entelechie, e dal materiale al formale, e che mi fece infine comprendere, dopo numerose correzioni e progressi delle mie idee, che le monadi, o le sostanze semplici, sono le sole vere sostanze, e che le cose

materiali non sono che fenomeni, ma ben fondati e ben connessi». (*Ib.*, 513 sg.).

In questo rapido cenno autobiografico del filosofo di Hannover, vediamo ben schematizzati i momenti principali del suo percorso speculativo, che passa appunto attraverso Aristotele, la Scolastica da cui insegnamenti non si diceva per nulla contrariato, Platone la cui dottrina ebbe per lui sempre un grande significato, fino al soggiorno parigino tra il 1672 e il 1676 che gli permise di prendere contatto con il fulcro della cultura letteraria, scientifica e filosofica europea di allora. I fondamenti della filosofia di Leibniz si vengono delineando pertanto in modo assai netto su questi tre nuclei del sapere: il meccanicismo, le matematiche e la metafisica. Non v'è dubbio che il pensiero scolastico rappresenti dunque per sua stessa ammissione una componente essenziale e inequivocabile del suo pensiero.

Nonostante le difficoltà enumerate ed analizzate, Leibniz riteneva non soltanto possibile ma anche necessaria una «conciliazione» tra la Scolastica e il pensiero moderno, poiché egli era intimamente convinto che si trattasse di due energie spirituali e filosofiche in ogni modo feconde e che congiuntamente avrebbero permesso di superare e risolvere questioni insormontabili, di aprire nuove prospettive e ipotesi conoscitive, una volta rimossa l'intransigenza di entrambe.

4. *Attualità della presente ricerca*

Un interessante *plexum* di discussioni nel quale è possibile collocare l'argomento da noi trattato in questo saggio, è stato di recente posto all'attenzione degli storici del pensiero medioevale da J.-F. Genest nel suo accurato lavoro su: *Prédétermination et liberté créé a Oxford au XIV^e Siècle. Buckingham contre Bradwardine* (Paris, Vrin, 1992), lavoro corredato dall'aggiunta del testo latino della *Determinatio de contingentia futurorum* dello stesso G. Buckingham (1627-1688). Si tratta in questo caso di autori noti a Leibniz come risulta dai richiami negli *Essais de Théodicée*, bersagli critici per le conclusioni opposte alla dottrina del «possibile» e della libertà costantemente difesa dal filosofo di Hannover. In una lettera ad A. Arnauld

del 1686 egli scriverà ad esempio: «Son d'accordo con voi, contro i Cartesiani, che i possibili sono tali prima di tutti i decreti attuali di Dio; ma non senza che presuppongano qualche volta gli stessi decreti intesi come possibili». (*SFEL*, 156). Egli dichiara inoltre al § 67 degli *Essais* di essere «ben lontano dalle opinioni di Bradwardine, di Wiclif, di Hobbes e di Spinoza che sostengono, pare, codesta necessità tutta matematica, che io credo di avere sufficientemente confutata (e forse, più chiaramente di quanto si soglia)» (*Mathieu*, 197).

T. Bradwardine (1290-1349) conosciuto ai suoi tempi come il *doctor profundus*, aveva suscitato l'interesse di Leibniz per le dottrine relative al «giustificazionismo». «La massima *'quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria'* mi pare, egli scriveva, dotata di una verità eterna. Tommaso d'Aquino, l'arcivescovo Bradwardine e altri hanno affacciato l'idea che, in questi casi, avvenga qualcosa che noi non sappiamo (Thome, *Quaestio* 14. *de veritate*, art. 11, ad 1, et alibi; Bradwardine, *De causa Dei*, non procul ab initio). E parecchi teologi molto autorevoli, anche nella Chiesa romana, hanno insegnato che un atto sincero di amor di Dio al di sopra di tutte le cose basta per la salvezza, quando lo susciti la grazia di Gesù Cristo. P. Francesco Saverio rispose ai giapponesi che, se i loro antenati avevano fatto buon uso dei loro lumi naturali, Dio avrebbe dato loro le grazie necessarie per la salvezza; e il vescovo di Ginevra Francesco di Sales approva decisamente questa risposta (Libro IV dell'amor di Dio. c. 5)» (*Mathieu*, 216).

Bradwardine autore della *De causa Dei* contro Pelagio del 1344 e noto al suo contemporaneo di poco più giovane, lo scrittore G. Chaucer (1340-1400), si colloca come figura intellettuale nell'acceso dibattito che lo vedeva assertore inflessibile del «determinismo» divino, come si è detto, e di quell'idea di «necessità» per cui veniva indicato come precursore del pensiero di Spinoza. Il citato lavoro di J.-F. Genest ha inteso analizzare e mettere a confronto in particolare a partire dal Libro III della *De causa Dei* l'affermazione perentoria della «necessità» con la spiegazione della tesi opposta intorno ai «futuri contingenti» nell'agire di Dio e dell'uomo, tesi sostenuta appunto nell'opera su questo argomento specifico redatta da T. Buckingham e della quale Genest presenta ed introduce un'edizione critica. Fra gli argomenti trattati nella ricerca di Genest ricordiamo quelli riguardanti il «determinismo teologico», la teoria della «necessità», l'«immutabilità» del volere divino, il libero arbitrio, la necessità «antecedente» ed il problema della prescienza. Rileviamo infine che il nome di Bradwardine non comparirà nella *De causa Dei* di Leibniz del 1710 al § 22 lad-

dove si fa riferimento ad altri autori da lui criticati, prima di stabilire le definizioni di «volontà antecedente» e di «volontà conseguente» (*Causa Dei*, 133 sgg.)(18).

La presente ricerca che qui di seguito al § 5 del nostro saggio, si soffermerà sulla nozione di *voluntas beneplaciti*, si inserisce in questo tipo di discussione filosofica e nella comprensione della ripresa in età moderna da parte di Leibniz dell'annosa questione di come poter conciliare la perfezione somma di Dio con la libertà dell'uomo. Una disputa di natura eminentemente dottrinarica dalla quale doveva emergere anche la «sensibilità religiosa» per così dire dei contendenti. Il problema specifico qui affrontato dovrebbe impegnare un'indagine più ampia sulle vicende che hanno contrassegnato la storia e le vicende dell'«antinomia» da alcuni ritenuta irrisolvibile tra l'idea di un Dio onnipotente ed onnisciente e quella della possibile libertà dell'uomo, rimettendo eventualmente in discussione quel composito schema di analisi storico-speculativa suggerita a suo tempo da W. Dilthey (1833-1911) che ritornando alle fonti arabe della questione concludeva che in effetti a suo parere non si offriva «nessuna via d'uscita» a quell'antinomia caratteristica della teologia orientale della «rappresentazione» al cospetto di quella occidentale dell'«intelletto»(19).

(18) Tra gli studi recentemente pubblicati che riguardano indirettamente il nostro argomento, oltre la miscellanea di saggi di AA. VV., *Sopra la volta del mondo*. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed Età moderna, Bergamo, P. Lubrina Editore, 1986, si segnalano quello di L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le Mal*. Foi Chrétienne et Théodécée, Paris, Beauchesne, 1992, ove la *Teodicea* di Leibniz e il suo discorso teologico vengono indicati come crocevia della riflessione teologica filosofica nell'età cartesiana, nel momento di congedo della filosofia dalla metafisica della tradizione cristiana. Inoltre: E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1952, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 742 sg.; C. VASOLI, *La filosofia medioevale*, Milano, Feltrinelli, 1971; W. TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, unter mitarb. von H. Heiderich und H. Schröer, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1973, vol. II, *Mittelalter*, pp. 377-454. C. FABRO, *La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano, Ares, 1983; S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza 1973; J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, New York, Doubleday and Co., 1974; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1984; L. M. DE RIJK, *La philosophie au moyen âge*, Leiden, E. J. Brill, 1986; K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart, Reclam, 1986; P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Albeuve, éd. Castella, 1987, tr. it. Bari, Laterza, 1990, p. 153; M. Fumagalli Beonio Brocchieri - M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*. Da Boezio a Wyclif, Bari, Laterza, 1989 (con un'ampia bibliografia).

(19) W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 /4/, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 359 sgg.

5. *Il tema tomistico di «volontà antecedente» e «volontà conseguente» negli 'Essais de Théodicée' di Leibniz.*

Nel § 21. che rappresenta un passaggio centrale degli *Essais de Théodicée* Leibniz distingue tre forme e significati del «male» (*Mathieu*, 170), che può essere inteso appunto sotto l'aspetto metafisico, fisico e morale. Il primo consiste nella semplice «imperfezione», il secondo nel «souffrance») e il terzo infine nel «peccato». Questi due ultimi osserva Leibniz fanno parte più dell'orizzonte della *possibilità* che della *necessità* vera e propria. Il male è certo presente in molti degli infiniti mondi possibili e anche nel «migliore» di essi. Da tutto ciò risulta evidente che Dio ha dunque permesso il male.

Perché però ci si verrà a chiedere nel paragrafo successivo, il § 22, parlare di «permesso» (*Permission*) del male da parte di Dio? Leibniz risponde dicendo della necessità di spiegare innanzitutto il significato del termine «permettere» che qui è stato usato non senza ragione. Subito dopo Leibniz però sposta la spiegazione alla «natura della volontà, che ha i suoi gradi» (*Ib.*). In senso generale egli afferma che la volontà consiste in una «inclinazione» a fare qualcosa in proporzione al bene che essa racchiude (20). Tale volontà si definisce «antecedente» riferendosi al bene isolatamente in quanto tale, al quale Dio tende secondo la formula scolastica: *ad perfectionem simpliciter ad simplicem*. Si può pensare che vi sia così una «forte» (*serieuse*) inclinazione divina alla santificazione e alla salvezza di tutti gli uomini, poiché *quod illud quod naturae intentioni repugnat Deus nolit*, inclinazione ad eliminare il peccato e ad impedire la dannazione. Ma l'effetto di tale volontà «per sé» (*de soy*), non si produce a causa di una ragione più forte che lo impedisce. Tale volontà non giunge pertanto all'«ultimo sforzo» (*ad summum conatum*) in grado di produrre quell'effetto.

Il risultato dunque o il «successo» (*succès*) pieno ed infallibile, dirà ancora Leibniz, non potrà ottenersi se non con la «volontà conseguente». Tale volontà viene definita anche «completa» (*pleine*) e per essa vige la re-

(20) Per i luoghi ove compare la nozione di «volontà» secondo i diversi contesti di significato e secondo le voci nelle lingue più utilizzate da Leibniz, si veda: *Leibniz Lexicon. A Dual Concordance to Leibniz's Philosophische Schriften* a cura di R. Finster, G. Hunter, R. F. McRae, M. Miles e W. E. Seager, Hildesheim, Olms, 1988. Inoltre: G. TOGNON, *Leibniz e la costruzione degli 'Essais de Théodicée'*. Edizione e commento dell'indice autografo, in «*Lexicon Philosophicum*», 2 - 1986, Roma, Ateneo, 1987, pp. 31-71. La nozione di «voluntas» viene esaminata da San Tommaso nella *Summa contra Gentiles*, I, c. 82 s, 112 e nella *Summa Theologica*, Paris I, Q. 19, a. 2 e 3. Si veda anche: *Index Thomisticus*, a cura di C. Busa; E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979 /2/, pp. 326-329.

gola che essa farà od otterrà ciò che si è prefissata, quando potrà o quando, potremmo aggiungere noi, si saranno poste ed assolte tutte le condizioni richieste.

La volontà conseguente altrimenti definita «finale e decisiva», si può pensare come il risultato ultimo di un «conflitto» tra tutte le volontà antecedenti, sia quelle tendenti al bene che quelle che respingono il male. La «volontà totale» viene quindi dal concorso di tutte le volontà particolari. Leibniz ricorre in questo caso ad un paragone esplicativo preso dalla fisica: «come, in meccanica, il movimento composto risulta da tutte le tendenze che agiscono su uno stesso mobile, e soddisfa del pari a ciascuna, per quel che è possibile fare tutto in una volta. Ed è come se il mobile si dividesse tra tutte le tendenze, come altra volta ho mostrato, in uno dei giornali di Parigi (7 settembre 1693), dando la legge generale della composizione dei movimenti. E in questo senso, ancora, si può dire che la volontà antecedente è efficace in qualche guisa, e, anzi, ha effettivamente successo». (*Mathieu*, 171).

Nel paragrafo immediatamente successivo degli *Essais*, il § 23, Leibniz collega idealmente la distinzione tra i due tipi di volontà che abbiamo appena esaminato, al principio morale e metafisico fondamentale della sua filosofia: il principio del «meglio» (*meilleur*) affermando in base ad esso che: «Segue, di qui, che Dio vuole antecedentemente il bene, e *consequentemente* il meglio. E, per quel che riguarda il male, Dio non vuole per nulla il male morale, e non vuole in un modo assoluto il male fisico, cioè i dolori: per questo non c'è predestinazione assoluta alla dannazione. E del male fisico si può dire che Dio lo vuole, spesso, come una pena dovuta alla colpa, e spesso, altresì, come un mezzo atto a raggiungere un fine: ossia per impedire mali più grandi, o per ottenere maggiori beni. La pena serve inoltre di correzione e di esempio, e il male serve spesso a far meglio gustare il bene, e, qualche volta, contribuisce a una maggior perfezione di chi soffre; come il grano, che si semina, è soggetto a una sorte di corruzione per germinare: è un bel paragone, di cui Gesù Cristo medesimo si è servito». (*Mathieu*, 171 sg.).

Non v'ha dubbio che con la questione del significato dell'operare delle due forme di volontà considerate e con i richiami alla dottrina tomista, si è anche al centro delle riflessioni leibniziane della Teodicea e in modo più specifico delle riflessioni intorno alla permissione del male da parte di Dio, a quel criterio di agire sempre in vista del «meglio» e alla valutazione di ciò che dipende infine dall'esercizio della libertà responsabile dell'uomo. Leibniz interpreterà la regola secondo la quale *non esse facienda*

mala ut eveniant bona in rapporto a Dio, nel senso che la sua saggezza, bontà e perfezione sono indubitabilmente rivolte al meglio. E per questo sarà necessario «concludere che Dio vuole tutto il bene in sé *antecedentemente*, e che vuole il meglio *consequentemente*, come *fine*; e che vuole ciò che è indifferente e il male fisico, qualche volta, come *mezzo*, ma che non vuole permettere il male morale se non a titolo di *sine qua non*, o di necessità ipotetica, che lo lega al meglio. Per questo *la volontà conseguente* di Dio che ha per oggetto il peccato non è che *permissiva*. (Ib., 172 sg.).

Nella seguito degli *Essais* ed in particolare al § 80 Leibniz tornerà ad eseminare il tema della contrapposizione tra «volontà conseguente» che era stata esposta ed analizzata da San Tommaso, come egli precisa nel *De Veritate* (*Quaestio XXIII*, art. 3) e nella *Summa Theologica* (*Quaestio XIX*, a 6 ad. I). Leibniz sostiene che la controversia agitata ai «decreti assoluti» di Dio e alla sua volontà di assicurare la salvezza per tutti gli uomini con il concorso della «grazia»(21) consista sostanzialmente in una logomachia, che riguarda cioè più le «parole» che le «cose» (*Mathieu*, 204).

Dio nel pensiero di Leibniz viene immaginato come «un grande e buon principe» che abbia cura della felicità dei suoi sudditi, in conformità, come si è detto, con un fine, un ordine e un'armonia generale ed universale. Lo stesso Calvino (1509-1564) assieme ad altri difensori dei «decreti assoluti» affermò le ragioni grandi e giuste alle quali Dio si appellò nel dispensare le sue grazie e l'impossibilità dunque di una poco verosimile *indifferenza* nella sua scelta sovrana. Ragioni che tuttavia sono a noi ignote o nascoste nei particolari. Ed è pur certo che tutte queste considerazioni dovranno essere animate, secondo Leibniz, da una viva disposizione alla *charitas* e alla *pietas*, piuttosto che da atteggiamenti astratti e intellettuali.

Al § 84 degli *Essais* Leibniz farà riferimento al *De auxiliis divinae gratiae* e alla famosa disputa intercorsa tra Domenicani e Gesuiti all'epoca dei papi Clemente VIII (1535-1605) e Paolo V (1552-1621)(22). Del *De auxiliis* e del «chiasso delle congregazioni» come ebbe a dire P. Bayle, Leibniz parlerà anche più avanti al § 366. Questo argomento era stato oggetto, come è noto, delle riflessioni di B. Pascal nella Seconda lettera delle *Provinciales* del 1657 su *La grazia sufficiente*.

(21) Secondo la definizione data da San Tommaso essa è: «quaedam similitudo divinitatis participata in homine» (S. Tommaso, *Summa Theologica*, III, Q. 2, a. 10 ad 1).

(22) Cfr. *Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, a cura di H. Jedin, Freiburg i. B., Herder, 1970, tr. it., Milano, Jaca Book, 1972, vol. VII, Cap. II, pp. 28 sgg.

A parere di Bayle la questione era di capire se i Tomisti avessero insegnato cose del tutto opposte ai Gesuiti «circa la natura del libero arbitrio». Il filosofo di Hannover ripeterà anche in questo caso che «quando si considerano i passi che il P. Annat ha tratto dalle opere dei tomisti (in un libretto intitolato *Jansenius a Thomistis, gratiae per ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, stampato a Parigi nell'anno 1654), non si riesce a scorgere, nelle dispute dei due partiti, altro che questioni di parole. La 'grazia efficace di per se stessa' degli altri». (*Mathieu*, 407).

La questione posta si configura nel quadro di un'analisi più ampia circa il significato di quelle deliberazioni divine che *a priori* contemplan semplicemente l'originarsi e svilupparsi di un determinato evento o fatto e che invece *a posteriori* stabiliscono in base alla «convenienza», come dice Leibniz, l'effetto realizzarsi o attuarsi di quel particolare e determinato fatto. E la questione si ricollega poi in altro modo alla distinzione tra ciò che Dio conosce perfettamente da tutta l'eternità, ad esempio che Giuda tradirà Gesù o che un Caligola o un Nerone causeranno danni peggiori di «un terremoto» (*Mathieu*, 173) e il fondamentalmente libero attuarsi di quella decisione e di quel gesto, la cui dissennatezza è da imputare all'uomo e che fa parte di un più grande disegno divino di armonia del tutto, disegno in molta parte per noi inperscrutabile.

Nel *Discours de métaphysique* del 1686 al § 30 Leibniz scriverà a riguardo che «Dio ha trovato buono» che Giuda esistesse nonostante avesse «previsto» il peccato che questi avrebbe commesso. Tuttavia «spiegare sempre la mirabile economia di quella scelta non è possibile, finché siamo pellegrini su questa terra; è sufficiente saperlo senza capirlo. Proprio a questo punto conviene riconoscere l'*altitudinem divitiarum*, la profondità e l'abisso della saggezza divina» (*SFEL*, 136, sott. nostra). Poco più oltre Leibniz dirà anche dell'esigenza di accontentarsi in questo caso di «ragioni generiche» o secondo San Paolo di ragioni sconosciute ai mortali. Sulla condizione di «incomprensibilità» costitutiva, intesa nel significato particolare di περιχώρησις, nella quale l'uomo si trova rispetto a Dio e alla natura, Leibniz invece parlerà a B. Des Bosses al quale scriveva appunto in una lettera del 7 novembre 1710: «Nessuna creatura, per quanto nobile, può percepire o comprendere infinite cose nel medesimo tempo: ché anzi, chi comprendesse anche una sola parte di materia, comprenderebbe tutto l'universo, per quella περιχώρησις che ho detto». (*SFEL*, 502).

E allora per Leibniz: «basta considerare che Dio, come ogni altro saggio benefattore, è inclinato a tutto il bene che si possa fare; e che codesta inclinazione è proporzionale all'eccellenza del bene in questione.

Ciò (prendendo l'oggetto precisamente, e in sé) ha luogo per quella che è chiamata *volontà antecedente*, che, tuttavia, non ottiene sempre il suo effetto intero, perché quel saggio non può non avere ancora molte altre inclinazioni. È dunque il risultato di tutte le sue inclinazioni prese insieme ciò che costituisce la sua volontà piena e decisiva, come più sopra abbiamo spiegato. Possiamo dunque benissimo dire, con gli antichi, che Dio vuole salvare tutti gli uomini secondo la sua volontà antecedente, ma non secondo la sua volontà conseguente, che non manca mai di ottenere il proprio effetto. E se coloro che negano codesta volontà universale non volessero permettere che l'inclinazione antecedente sia chiamata volontà, la loro difficoltà non sarebbe che verbale». (*Mathieu*, 204). Questa risulta pertanto la tesi riaffermata da Leibniz sull'operare della volontà, nelle due forme specificate.

Ma vediamo più da vicino questa ulteriore specificazione delle due forme di volontà in Leibniz nel loro riferimento alla dottrina di San Tommaso. Si noterà, per inciso, che questo argomentare è proprio del metodo espositivo leibniziano, che procede per sistematiche distinzioni e deduzioni di concetti e di definizioni, per arrivare infine alla dimostrazione o alla giustificazione della tesi sostenuta e discussa. Leibniz precisa in questo caso che la distinzione può essere vista nella contrapposizione suggerita da Cartesio, sulla quale peraltro egli dissenterà, «tra la 'volontà di segno' e la 'volontà di beneplacito' (*inter voluntatem signi et beneplaciti*), che i moderni hanno tratta dagli scolastici, quanto ai termini, ma a cui hanno dato un senso che non era comune tra gli antichi». (*Ib.*).

Sulla questione dell'affermazione della giustizia antecedente «ai decreti divini» un paragrafo esplicativo degli *Essais* è invece il § 182. Leibniz riporta in proposito una considerazione di P. Bayle (1647-1706) suo principale interlocutore in quest'opera, tratta dai *Pensée diverses* sulla cometa del 1680 e messa a confronto con i pareri di altri teologi e con la posizione espressa da Calvino (1509-1564) il quale sosteneva «che i decreti di Dio sono conformi a giustizia e saggezza, sebbene le ragioni che potrebbero rivelare tale conformità nei particolari ci restino ignote. Pertanto, secondo lui, le regole della bontà e della giustizia sono anteriori ai decreti di Dio. Il Bayle, osserva ancora Leibniz, nello stesso luogo, cita un passo del celebre Turretin, dove si distingue tra leggi divine naturali e leggi divine positive. Le leggi morali sono del primo tipo, le cerimoniali del secondo. Samuele Desmarests, celebre teologo vissuto in altri tempi a Groninga, e lo Strinesius, che soggiorna tuttora a Francoforte sull'Oder, insegnarono la stessa cosa; e credo si tratti dell'opinione più diffusa anche tra i riformati.

Tommaso d'Aquino e tutti i tomisti sono stati dello stesso parere, insieme con la generalità degli scolastici e dei teologi della Chiesa di Roma». (*Ib.*, 289).

Riguardo alla dottrina che vi sia «nella natura e nell'essenza di certe cose un bene o un male morale, antecedente al decreto divino», Leibniz si dice sostanzialmente d'accordo con Bayle che debba esserci «una buona azione» in sé e quindi non dipendente da «una disposizione arbitraria della volontà di Dio» (*Ib.*, 290). Ed è nuovamente Bayle nei citati *Pensée* a rafforzare questa tesi nella linea interpretativa propria del tomismo quando scrive che: «'Ora poiché per la natura stessa di queste cose, e anteriormente alle leggi divine, le verità di morale impongono all'uomo certi doveri, è chiaro che Tommaso d'Aquino e Grozio poterono dire che, quand'anche non vi fosse Dio, noi non cesseremmo per questo d'essere obbligati a conformarci al diritto naturale. Altri dissero che, quand'anche tutte le intelligenze esistenti perissero, le proposizioni vere rimarebbero tali. Caietano sostenne che, se fosse rimasto solo nell'universo, dopo che tutte senza eccezione le altre creature fossero state annientate, la scienza che egli aveva della natura di una rosa non avrebbe cessato di esistere'». (*Ib.*, 291).

Da parte sua Leibniz precisa che: «l'intelletto divino costituisce la realtà delle verità eterne; sebbene la sua volontà non vi abbia parte alcuna. Ogni realtà deve fondarsi su qualcosa d'esistente. È vero che un ateo può essere geometra: ma, se non vi fosse Dio, non vi sarebbe oggetto della geometria. E senza Dio non soltanto non vi sarebbe nulla d'esistente, ma non vi sarebbe nulla di possibile». (*Ib.*, 292).

Nel § 196 Leibniz ritorna in un altro contesto del suo discorso alla riaffermazione dell'impossibilità da parte di Dio nella «creazione del migliore tra tutti gli universi possibili», dell'emanazione di «decreti separati, che sarebbero semplici volontà antecedenti, da noi sufficientemente spiegate e distinte dai decreti veri e propri» (*Ib.*, 298 sg.). Nel § 204 le argomentazioni leibniziane si spostano invece sulla distinzione suggerita da N. Malebranche nel *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680-1712) e in seguito poi ripresa da P. Bayle nei *Pensée*, tra «volontà particolare e diretta» e le «volontà generali» sulla base delle quali Dio opera. Ora oggetto della volontà particolare di Dio, non potranno essere affatto «gli eventi che nascono dall'esecuzione delle leggi generali» (*Ib.*, 304). Il modo di agire infinitamente semplice, uniforme e fecondo dell'Essere sommamente perfetto sarà dunque il frutto di una volontà generale anche se è potuto risultare da essa qualcosa di superfluo e persino di malvagio, preso di per sé isola-

tamente. Il male di nuovo non deriva da una volontà antecedente, bensì da una volontà conseguente «in quanto incluso nel miglior piano possibile» (*Ib.*, 308).

Se si è detto delle connessioni tra Leibniz e San Tommaso sulla questione delle due verità, è interessante rilevare negli *Essais* la citazione di una fonte più remota proposta ancora da Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (Ed. 1702). Si tratta del Περὶ προνοίας (*Della provvidenza*) dello filosofo stoico Crisippo di Soli vissuto tra il 281 e il 208 a.C. Nel testo latino riportato da Aulo Gellio (130-180 ca. d.C.) *Noctes Atticae* (Libro VI, Cap. I), troviamo un passo significativo che riguarda la concezione crisippea dell'azione della «natura delle cose» dell'Autore del mondo e Padre di tutte le cose buone. Questi si legge nel testo di Aulo Gellio: «'Sed quum multa', inquit, 'atque magna gigneret, pereretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adnata sunt incommoda his ipsis, quae faciebat, cohaerentia'; eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν». (*Ib.*, 309). Dove si può notare insieme l'opposizione *per affinitatem contrariam* tra il *magna, aptissima e agnata et incommoda* e quindi il ricorso alla locuzione greca che corrisponde a: «per conseguenza», acquisita più tardi dalla tradizione del pensiero cristiano.

Si può confrontare su questo punto quanto Leibniz dirà e ripeterà in seguito al § 334 degli *Essais*, dove aggiunge un altro pensiero invece di Plutarco (ca. 45-125) il quale paragonava l'idea che il male possa servire a conoscere il bene nell'insieme, ad una «commedia» nella quale le parti meno riuscite possono ciononostante giovare dando «una certa grazia a tutta la composizione» (*Ib.*, 387).

Di San Tommaso Leibniz riporta e commenta a sua volta un altro passo della *Summa contra Gentiles* (Libro III, Cap. 71, 6) nel quale l'Aquinate osserva come: «Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte ut faciat augmentum bonitatis in toto» passo che compendia adeguatamente l'assunto leibniziano secondo il quale i difetti di una parte delle cose che appartengono all'universo, possono rivelarsi piuttosto dei pregi se visti nell'economia del tutto. È però interessante considerare anche il contesto degli argomenti leibniziani discussi negli *Essais* che viene riepilogato nella citazione di San Tommaso. Al § 243 troveremo invece una bella espressione di San Bernardo (1091-1153) (*Epistola 276, ad Eugenium III*) in cui dice: *Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid*.

Il riscontro di questo disegno armonico divino dell'universo affer-

mato da San Tommaso, si ha per il filosofo di Hannover non solo sulla base di considerazioni ricavate dalla sfera morale, ma dalle stesse matematiche. Così si esprime infatti Leibniz al § 242 degli *Essais*: «Non ci si deve per nulla meravigliare che io mi sforzi di chiarire queste questioni con paragoni tratti dalle matematiche pure, in cui tutto rientra nell'ordine, e in cui c'è mezzo di sciogliere i nodi attraverso una riflessione precisa, che ci fa fruire, per dir così, della veduta delle idee di Dio. /.../ Una linea può presentare giri e rigiri, alti e bassi, punti di inversione e di flessione, interruzioni e altre varietà, in guisa tale che non vi si scorga né capo né coda, soprattutto se della linea non si considera che una parte; e tuttavia è possibile che se ne sappia dare l'equazione e la costruzione, in cui un geometra troverà la ragione e la convenienza di tutte le pretese irregolarità. Così, dunque, si deve giudicare anche delle irregolarità dei mostri e di altri pretesi difetti dell'universo». (*Ib.*, 331 sg.).

Nella geometria, egli scrive, quando si tratta della determinazione dei «massimi» e dei «minimi», nel passaggio dalla «quantità» alla «qualità», bisogna ulteriormente distinguere gli «eguali» dai «simili» (*Ib.*, 311). Così in una figura geometrica nella sua costruzione o composizione si vedrà nel corso del procedimento dimostrativo, come indicò anche Euclide, ciò che attiene armonicamente e potremmo noi dire *estheticamente* alle parti ed al tutto, ai singoli elementi e all'intero della figura geometrica eseguita. Tale esemplificazione di natura matematica può in conclusione simboleggiare in un ambito teologico morale il principio secondo il quale «il male delle parti è spesso il bene del tutto» in accordo appunto con la massima di San Tommaso (23).

Ancora un altro paragone geometrico riferito alla decisione morale e alla scelta divina del meglio o *ad optimum*, che in questo caso riguarda la scelta del *più semplice*, si trova al § 234 degli *Essais* laddove Leibniz dice che in sostanza: «il miglior cammino da un punto a un altro (astruendo dagli ostacoli, e da altre considerazioni accidentali del mezzo) è unico: quello che segue la linea più breve, cioè la retta. /.../ Appena, però, io scelga il meglio, sono determinato a percorrerla, sebbene non si tratti che d'una necessità morale, nel saggio». (*Ib.*, 323). Necessità morale nettamente distinta dalla necessità assoluta, geometrica o come la definirà ancora il filosofo di Hannover «bruta».

(23) Riguardo alla dottrina del «male» un lavoro non recente è quello di H. KOPPEL, *Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas von Aquin in der Lehre vom Böse*, Jena, Frommann, 1892.

Le volontà antecedenti hanno quale scopo quello di favorire la felicità di tutti gli uomini e di impedire la miseria. «E queste volontà antecedenti non formano che una parte di tutte le volontà antecedenti di Dio prese insieme, il cui risultato costituisce la volontà conseguente, cioè il decreto di creare il meglio». (*Ib.*, 317). Nella conclusione al *Primo Sillogismo* al § 236 che s'intende come una risposta a Bayle Leibniz scrive che la saggezza di Dio «l'ha portato a volere la salvezza di tutti gli uomini, però non d'una volontà conseguente e decretoria. E poiché tale volontà conseguente non è che il risultato delle libere volontà antecedenti, non può mancare d'essere libera anch'essa». (*Ib.*, 325). La reiterazione di questa tesi leibniziana intorno a queste volontà correlate, si completa nel seguito dell'esposizione e del discorso degli *Essais* con la disamina delle opinioni e dei punti di vista differenti che procedono da numerosi autori e dottrine dall'antichità fino all'epoca moderna.

Leibniz non mancherà inoltre di osservare che il termine «volontà» è fondamentalmente equivoco come lo sono i termini di «potere» e «necessità». A proposito dell'assioma che stabilisce che «non si manca di fare ciò che si vuole quando lo si può» sarà anche opportuno precisare che coloro i quali ne inferiscono che Dio non vuole la salvezza di tutti, costoro si riferiscono in effetti alla *volontà decretoria*. E si potrà sostenere che il saggio non voglia quelle cose che sa appartenere al numero di quelle che non accadranno. Ma si può intendere il concetto di «volontà in un senso più generale e più conforme all'uso, che la volontà del saggio è *inclinata* antecedentemente verso ogni bene, nonostante che egli, da ultimo, *decreti* di fare ciò che è più conveniente». (*Ib.*, 357).

L'idea comunque inammissibile di un *odium antecedaneum* di Dio contrasterebbe d'altra parte in modo stridente con la figura di un Dio saggio il cui operato «tende verso ogni bene in quanto tale, in proporzione delle sue conoscenze e delle sue forze, ma che non produce se non il meglio che si possa fare. Chi ammette ciò, e non cessa di rifiutare a Dio la volontà antecedente di salvare tutti gli uomini, sbaglia unicamente perché abusa del termine: sempre che, d'altra parte, riconosca che Dio dà a tutti un'assistenza sufficiente alla loro salvezza, quand'abbiano la volontà di farne uso». (*Ib.*).

Leibniz troverà invece non del tutto chiara se non addirittura «ripugnante» (*rebutant*), per lo meno in alcuni punti, la posizione difesa da Sant'Agostino (354-430 d.C.) circa la tesi della «dannazione degli infanti» non battezzati ripresa qui al § 283. L'opinione di Leibniz è che Dio non agisce a caso «per un decreto assolutamente assoluto, o per una volontà indi-

pendente da motivi ragionevoli», poiché le ragioni che lo muovono a dispensare la sua misericordia, i suoi soccorsi e le sue «grazie» sono informate alla saggezza che in ogni caso terrà conto del piano generale della sua opera e delle «circostanze» nelle quali possono entrare a far parte anche le considerazioni delle qualità negative dell'uomo ed il male come frutto di «cattiva volontà». In una lettera a S. Clarke, Leibniz spiegherà che una «volontà senza ragione sarebbe il caso degli Epicurei. Un Dio che agisce in base a una tale volontà sarebbe un Dio di nome». (*SFEL*, 413 sg.). (24). Nel § 284 mettendo a confronto testi diversi e appartenenti a diversi periodi della riflessione filosofica di Sant'Agostino, fra i quali il *De libero arbitrio* (l. I, c. 2), il *De genesi ad litteram* (c. 15), il *Contra epistolam Manichei* (c. 36), il *Liber de natura et gratia* (c. 43 e 69), le *Retractationes* (I, c. 11, 13 e 15), ecc. Leibniz si dirà in conclusione d'accordo con il sistema agostiniano, al quale poteva anche accomunarlo dal lato speculativo l'esplicita ispirazione platonica. Scrivendo a B. Des Bosses nel 1712 Leibniz sosterrà in ogni caso che «dovrà esser espertissimo nella lettura di Agostino, e conoscere la data, i fini e il contenuto complessivo dei suoi libri, chi non si voglia ingannare sul significato delle citazioni che ne sono tratte: questo mi è accaduto di constatare nell'esaminare con maggior cura certe sue parole, e perciò son divenuto più circospetto». (*SFEL*, 516).

Torniamo all'esame del contenuto del testo. La misericordia di Dio rivolta alla salvezza dell'uomo e al conseguimento della verità, sarebbe stata in qualche modo condizionata se avesse avuto riguardo *non singulos generum, sed genera singulorum*. Ma questa a sua volta sarebbe risultata, secondo Leibniz, una scorretta interpretazione dei testi di Sant'Agostino: «Preferisco dire, egli afferma, che non c'è alcuno di cui /Dio/ non voglia la salvezza, nella misura in cui ragioni più importanti lo consentano: in forza delle quali Dio salva solo coloro che accolgono la fede che egli offre loro, cedendo ad essa per la grazia che egli ha loro donata, secondo ciò che era conveniente all'integrità del progetto delle sue opere, che non potrebbe essere concepito in modo migliore». (*Mathieu*, 359). Sempre in una lettera a B. Des Bosses del 5 febbraio del 1712 Leibniz confiderà semmai di tenere «soltanto che parecchie delle dottrine che si condannano in Gianse- nio siano dellos tesso Agostino /.../ secondo cui Dio non vorrebbe salvare i singoli dei generi, bensì i generi dei singoli». (*Ib.*, 513).

Su un altro punto del pensiero di Sant'Agostino che riguarda la «predestinazione alla salvezza» e nel quale egli afferma che: «*Praedestinatio sanctorum nihil aliud est, quam praesentia et preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur (Liber de perseverantia, c. 14)*». (*Mathieu*, 360),

Leibniz sostiene che Sant'Agostino non concepiva evidentemente la predestinazione come «decreto assoluto», ma non sembra mettere sufficientemente in rilievo l'efficacia della «grazia». Anche sulla concezione agostiniana della «volontà» Leibniz solleverà ulteriori obiezioni.

Se la volontà è «proporzionata» al sentimento del bene, avrà modo certo di prevalere, *quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est* (Gal., 5) (*Ib.*). Tutto questo denota, secondo il filosofo di Hannover, un grande potere da parte nostra sulla volontà. In questo caso però la spiegazione data da Sant'Agostino in due testi in particolare: nel *De libero arbitrio* (III, c. 3) e nel *De civitate Dei* (V, c. 10) sembrerebbe chiudersi in un circolo o in una ripetizione allorché afferma: *Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est*. Questo vorrebbe dire, secondo come Leibniz commenta, che si vuole quando si vuole e non invece si voglia ciò che si desidera volere. Non è d'altra parte neppure scontata la formula che *aut voluntas non est, aut libera dicenda est* secondo la quale la volontà si contrae, per così dire, nella libertà o che ciò che è indubitabilmente teso al bene non si sottragga alla libertà. Su questa possibile e problematica identificazione di volontà e libertà, si ferma dunque la disamina leibniziana degli assunti agostiniani.

La lunga digressione su Sant'Agostino negli *Essais* mette in luce da un lato alcuni espliciti dissensi o per lo meno la richiesta di maggiori chiarimenti da parte di Leibniz riguardo al modo agostiniano di intendere l'intervento divino nella sfera della libertà dell'uomo attraverso la sua intelligenza e la sua volontà ed inoltre nel nostro caso, in riferimento alla posizione speculativa di San Tommaso oggetto di questo saggio, può servire da completamento al quadro delle argomentazioni pro e contro le diverse tesi espresse sulla questione delle due forme di volontà qui discusse, in base alle quali Dio, come si è visto, stabilisce e decreta il proprio *exequatur* in ordine alla legittima esplicazione della libertà dell'uomo nell'esistenza considerata alla luce della totalità.

La natura della libertà afferma Leibniz al § 288 degli *Essais* consiste nell'«intelligenza» e nella «conoscenza distinta dell'oggetto della deliberazione». Ma essa è anche «spontaneità» che ci determina e «contingenza» poiché esclude ogni necessità logica, geometrica e metafisica. Presupposto o condizione della libertà umana è dunque per Leibniz, che su questo punto segue Aristotele, spontaneità unita all'intelligenza. Una terza condizione è per gli Scolastici l'«indifferenza» (*Mathieu*, 369). Da parte sua Leibniz precisa di non poter ammettere che quest'ultima la si possa intendere nel senso di «una indifferenza di equilibrio» o come assoluta man-

canza di inclinazione verso una decisione da prendere o verso una scelta e indifferenza quindi verso due opposti partiti. In proposito egli osserva che «Sant'Agostino e i tomisti pensano che tutto sia determinato». (*Ib.*, 370). E aggiungerà più oltre rivolgendosi a Bayle: «Una coscienza ben chiara del meglio *determina* la volontà. Ma, propriamente parlando, non la necessità. Occorre sempre distinguere tra il necessario e il certo, o infallibile: come già abbiamo osservato più di una volta; e distinguere la necessità metafisica dalla necessità morale. Ritengo altresì che non vi sia se non la volontà divina, che segua sempre il giudizio dell'intelletto» (*Ib.*, 373)(24).

Ad integrare i pareri intorno a queste questioni può essere interessante leggere quello che osserva Bayle nel *Dictionnaire* (Amsterdam, 1702) alla voce «Giansenio» a proposito della nozione di «libertà» in San Tommaso e nel tomismo in genere.

Al rapporto coordinato di volontà antecedente e di volontà conseguente, Leibniz si richiama invece quando in particolare parla delle propensioni dell'«anima» verso inclinazioni differenti, spiegando che: «le inclinazioni dell'anima tendono verso tutti i beni che si presentano: esse sono volontà antecedenti; ma la volontà conseguente, che ne è il risultato, si determina verso ciò che la tocca di più» (*Ib.*, 382).

Per quanto riguarda ancora il problema dell'«indifferenza» e della «predeterminazione» Leibniz affermerà invece riferendosi direttamente a San Tommaso che: «Se gli scotisti e i molinisti sembravano favorire l'*indifferenza vaga* (sembravano, dico, perché dubito che lo facciano davvero, dopo averla ben conosciuta), i tomisti e gli agostiniani sono per la predeterminazione. Occorre, infatti, necessariamente scegliere o l'una o l'altra. Tossaso D'Aquino è un autore che è solito andare al sodo; e il sottile Duns Scoto, cercando di contraddirlo, spesso annebbia le questioni invece di chiarirle. I tomisti, di solito, seguono il loro maestro, e non ammettono punto che l'anima si determini senza che una qualche predeterminazione vi contribuisca; ma la predeterminazione dei tomisti nuovi non è, forse, esattamente quella di cui si ha bisogno. Durando di San Porziano, che abbastanza spesso faceva parte per se stesso, e che era contrario al

(24) Una recente ed interessante interpretazione di questo motivo filosofico è quella di O. MARQUARD, *Abschied von Prinzipiellen e Apologie der Zufälligen*, tr. it. in *Apologia del caso*, tr. it., Bologna, il mulino, 1991.

concorso speciale di Dio, non mancò tuttavia di prendere posizione in favore d'una certa predeterminazione: egli pensava che Dio veda nello stato dell'anima, e di ciò che la circonda, la ragione delle sue determinazioni». (*Ib.*, 384).

Si rammenti che il domenicano Durando di Saint Pourcain (ca. 1270-1334) autore di un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (Parigi, 1508 /3/), già citato negli *Essais* da Leibniz come sostenitore della tesi del «concorso» generale e mediato da Dio sulle creature ed allineato in relazione a questi principî ad un altro teologo scolastico, il cardinale Pietro Aureolo (m. 1322), contrastò risolutamente le dottrine di San Tommaso attestandosi anche su posizioni nominaliste e subendo diverse censure dal 1314 in poi⁽²⁵⁾. Leibniz riconosce che Durando affermò giustamente: «che i futuri contingenti si scorgono in modo determinato nelle loro cause, e che Dio, che sa tutto, vedendo tutto ciò che potrà invogliare o respingere la volontà, scorge in ciò la decisione che essa prenderà». (*Mathieu*, 404). Il filosofo di Hannover riteneva, come è noto, che fosse essenziale non confondere la «determinazione» con la «necessità» per non cadere in affermazioni assurde. In un altro luogo degli *Essais* al § 381 considerando la difficoltà di un preteso concorso di Dio al male nell'atto di introdurre le «forme nella materia», ammesso che l'origine del male sia nelle forme possibili anteriori agli atti della volontà di Dio, Leibniz dice che Durando di San Porziano ancora insieme ad altri ammisero in forma «generale» quel concorso divino «per timore di nuocere alla libertà dell'uomo e alla santità di Dio. Sembra che essi sostengano che Dio, dopo aver dato alle creature la forza di agire, si accontenti di conservarla». (*Ib.*, 418).

Un curioso parallelo Leibniz istituisce invece fra gli antichi Stoici ed i Tomisti. Ambedue si erano pronunciati infatti in favore della «determinazione» e contro la «necessità». Di qui egli trae come conseguenza che «Se gli scolastici, così ben persuasi della determinazione dei futuri contingenti (come erano, per esempio, i Padri di Coimbra, autori di un celebre corso di filosofia), avessero scorto il nesso tra cose quale lo fa conoscere il sistema dell'armonia generale, avrebbero ritenuto impossibile ammettere la certezza antecedente, o la determinazione della futurazione, senza am-

(25) Sul pensiero di questo autore: M. T. Beonio - Brocchieri FUMAGALLI, *Durando di San Porziano*, Firenze, Le Monnier, 1969. Sul tema della «predeterminazione»: P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e Siècle*. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini, Paris, Leroux, 1934; F. Ferrier, *La prédestination*, Paris, P.U.F., 1990.

mettere una predeterminazione della cosa nelle sue cause e nelle sue ragioni». (*Ib.*, 385)(26).

Contrapponendosi alla dottrina stoica esposta da Cicerone nel *De Divinatione* ove questi respingeva l'idea della pura «fortuna» o del caso in rapporto agli eventi umani, a Dio e alla natura delle cose, dal momento che *Nil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna* egli propone piuttosto con ulteriori specificazioni l'ipotesi del suo sistema secondo il quale: «dato che Dio ha visto il mondo possibile che stabilì di creare, vi ha tutto previsto: di modo che si può affermare che la scienza divina di visione non differisce per nulla dalla scienza di semplice intelligenza, salvo che la prima aggiunge alla seconda la conoscenza dell'effettivo decreto di scegliere questa serie di cose, che la semplice intelligenza faceva già conoscere, ma solo come possibile; e questo decreto rende ora attuale l'universo». (*Ib.*, 405).

L'insegnamento di San Tommaso è preso in esame da Leibniz verso la conclusione degli *Essais* a proposito della dottrina sulla «creazione continua» che si ricollega a quella più remota formulata da Platone del *semper fluunt, numquam sunt* (*Ib.*, 418). Facendo riferimento alla tesi del Bayle sull'inammissibilità che le creature possano concorrere con Dio alla loro «conservazione», invalidando così il principio dell'*operari sequitur esse*, dell'agire prima di essere o di esistere, Leibniz commenta l'assunto di San Tommaso e di altri Scolastici che «se gli angeli avessero peccato» (*Ib.*, 422) riprendendo la distinzione tra ciò che attiene alla «priorità di tempo» rispetto alla «priorità di natura» *in signo rationis* secondo i decreti divini. Per questo egli scriverà: «Allorché la cosa è prodotta da Dio, è prodotta come un individuo, e non come un universale di logica (lo riconosco); ma Dio ne produce l'essenza prima degli accidenti, la natura prima delle operazioni, secondo la priorità della loro natura, e *in signo anteriore rationis*. Si vede, di qui, in che senso la creatura possa essere la vera causa del peccato, senza che la conservazione da parte di Dio lo impedisca: egli si regola sullo stato precedente della medesima creatura, per seguire le leggi della sua saggezza, nonostante il peccato che sarà prodotto tra poco dalla creatura. Ma è vero che all'inizio Dio non avrebbe creato l'anima in uno stato in cui es-

(26) Su questa ed altre questioni gnoseologiche e teologiche leibniziane messe a confronto con il pensiero dell'Aquinata, si veda: A.-D. SERTILLANGES, *S. Thomas D'Aquin*, Paris, Alcan, 1925, Tomo II, p. 241; sui temi specifici della *Teodicea*: *Ib.*, Tomo I, p. 275.

sa si trovasse a peccare fin dal primo momento, come gli scolastici hanno benissimo rilevato: infatti non c'è nulla, nelle leggi della saggezza, che potesse portarlo a ciò». (*Ib.*, 423).

6. *Considerazioni conclusive.*

Al termine della disamina delle nozioni di «volontà antecedente» e di «volontà conseguente» negli *Essais de Théodicée* di Leibniz messe a confronto con la posizione di San Tommaso e della Scolastica, si possono trarre alcune indicazioni preliminari circa i rapporti di Leibniz con questa tradizione di pensiero. Più che l'originalità della lettura leibniziana, emerge qui ad una prima impressione la fitta trama di rimandi storiografici, a dottrine ed autori noti e meno noti che fanno parte dell'ampio *corredo* di erudizione del filosofo di Hannover e che serve essenzialmente da riscontro articolato e da elemento di continua discussione, dialogo ed elaborazione di assunti speculativi diversi.

Il metodo sistematico delle distinzioni dei termini e dei concetti al quale il lettore di Leibniz è abituato, rientra in quel caratteristico procedimento dell'argomentare di Leibniz e della possibilità connessa di individuare nuclei di questioni e di significati da più punti di vista o di osservazione. Se nascono fraintendimenti o confusioni egli è convinto, come sostiene all'inizio del § 367 degli *Essais* che: «In realtà la confusione non deriva, per lo più, che dall'equivoco dei termini e della poca cura che si ha di farsene nozioni distinte». (*Ib.*, 408). In questo senso egli apprezzerà sempre i vantaggi del metodo scolastico. Le *istanze metafisiche* che guidano indubitabilmente le riflessioni di Leibniz, così come pure le deduzioni sviluppate, sono qui appunto costantemente messe alla prova al fine di stabilire la loro legittimità o plausibilità.

Certamente, lo ripetiamo, si tratta nel caso di Leibniz e della Scolastica, di un confronto interessante e forse decisivo fra due posizioni di pensiero, non solo e non tanto al fine di ricostruire nel modo più possibile dettagliato e documentato una fase o più fasi della speculazione del filosofo di Hannover, ma quanto piuttosto al fine di interrogarsi sugli esiti, sulle prospettive e sui reali fondamenti di questa originale ripresa in epoca moderna di temi non marginali nella compagine del tomismo. Ripresa o riconsiderazione dettate dall'intimo convincimento di Leibniz che si riuscisse così a contribuire anche ad una migliore intelligenza dei *philosophi novi*, lasciando da parte preconetti e *divieti mentali* che impedivano giudizi equilibrati.

A proposito di quella «necessità morale» che si distingue come abbiamo visto da quella assoluta o geometrica e che le scelte della divina saggezza in favore di ciò che è «meglio» Leibniz osservava ad esempio che: «Un tomista, e perfino un giansenista saggio, si accontenteranno della determinazione certa, senza giungere alla necessità; e se qualcuno vi giunge, l'errore può darsi che non sia se non nella parola. Un molinista saggio, d'altra parte, si accontenterà di un'indifferenza opposta alla necessità, ma non escluderà affatto le inclinazioni prevalenti». (*Ib.*, 408).

Avvertenza

Le sigle tra parentesi tonda delle citazioni dei testi di Leibniz utilizzate nel presente studio, seguite dal numero romano del vol. e dal numero arabo della pag., corrispondono: per *SFEL*: G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e Lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari, Laterza, 1963; per *Bianca*: G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, voll. I e II, Torino, UTET, 1967 e 1968; per *Barone*: G. W. Leibniz, *Scritti di Logica*, a cura di F. Barone, Bologna, Zanichelli, 1968; per *G*: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, a cura di C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, rist. an., Hildesheim, Olms, 1965, in 7 voll.; per *Mathieu*: G. G. Leibniz, *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1973; per *Causa Dei*: G. W. Leibniz, *Monadologia e Causa Dei*, a cura di G. Tognon, Bari, Laterza, 1991; per *Confessio*: *Confessio Philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Napoli, Cronopio, 1992.