

GUIDO ZINGARI
Università di Roma - « Tor Vergara »

PENSIERO DI LEIBNIZ
E LINGUAGGIO DELLA TEODICEA

Une vérité pourra être incompréhensible,
mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu'on
n'y comprend rien du tout.

G.W. LEIBNIZ

1. *Il problema di uno stile filosofico-letterale della Teodicea. Intenti critici.*

Il nostro breve studio si configura come un tentativo di comprensione e di interpretazione di un testo « popolare » di Leibniz: gli *Essais de Théodicée* del 1710. Tentativo che può essere distinto in due momenti o in due fasi metodiche principali: una lettura per quanto possibile puntuale del testo e una riflessione su una totalità di senso da attribuire a quanto una tale lettura e *l'explication du texte* può offrirci nello stile, quello stile che non ricusa « les agréments d'une imagination heureuse... » come ebbe a dire Fontanelle,¹ nella forma e nel contenuto.

Questa nostra riflessione intorno alla Teodicea leibniziana si presenta, fondamentalmente, nel senso di un capovolgimento di prospettive di comprensione. Se è lecito infatti considerare filosoficamente lo svolgimento della storia in base alla duplicità di una *Weltgeschichte* e di una *Heilgeschichte*, nel senso cioè di una assenza o di una presenza divine nelle vicende del mondo, non si può non pensare che ad una storia del linguaggio e della logica, sufficientemente delineata dal punto di vista storiografico, si affianchi quella che può definirsi *una teologia del lin-*

¹ *Eloge de M. Leibniz*, par M. DE FONTENELLE, in *Oeuvres de Leibniz*, par M.A. Jacques, Paris, Charpentier, 1842, p. XIX.

guaggio e della logica, un linguaggio ed una logica sotto l'egida e la tutela divine. È in tale contesto e secondo tali intenzioni che oggi ci sembra di poter rileggere la Teodicea leibniziana. In passi significativi della *Prefazione*, Leibniz afferma che la conoscenza degli argomenti trattati sarà interdetta a coloro che non faranno ripetuto appello alla « devozione » e all'intimo esercizio della « vera pietà », poiché in ogni tempo è stata proprio la formalità delle cerimonie e delle formule e l'esteriorità delle cose a prendere il sopravvento sulla « verità della salvezza ».² Il linguaggio di Leibniz assume qui dunque delle caratteristiche del tutto peculiari: egli appronta la sua perorazione ricorrendo non tanto ad un quadro razionale di principii, sebbene non ricusi certo il corretto uso della ragione e il « concatenamento della verità », quanto piuttosto a quello che definiremmo *il linguaggio della devozione*, il quale si esprime con l'iterazione prevalente di termini invocanti appunto la « pietà », la « carità », la « virtù », la « bontà », l'amore e la gloria divine.

Questa che chiameremo *compagine semantica* non mette in risalto semplicemente il risvolto religioso o metafisico della figura di Leibniz, testimone convinto della propria fede in un Essere supremo, quanto il ricorso ad uno *stile* espositivo che si sottrae al procedimento dimostrativo da lui stesso ostinatamente propugnato. *Stile* che non si confina nell'ornamento espressivo e nell'impronta dell'artificio barocco, ma che attraverso il linguaggio partecipa dell'« incantevole » immagine di Dio e dell'« idea della sovrana perfezione ». Si tratta di espressioni di deferenza più prossime ad un'estasi appagante e meravigliata, che ad un linguaggio speculativo in senso proprio. Venendo a parlare ad un certo punto di Jehan van Ruysbroeck (1293-1381) Leibniz riconoscerà a proposito del linguaggio mistico « che spesso le espressioni portate all'estremo e, per così dire, poetiche hanno più forza di penetrazione e di persuasione di quanto vien detto in modo moderato ».³ Certamente la moderazione non viene respinta da Leibniz, tuttavia il suo linguaggio si avvale qui di espressioni che recano l'impronta di un fervore devoto. Quando la pratica della virtù ragionevole viene ricondotta a Dio, la ragione delle cose, egli afferma, essa si fonda sulla conoscenza. Il pensiero si rivolge in questo modo all'amore di Dio. La vera pietà e la vera felicità si manifestano allora « in un amore illuminato, il cui ardore non va disgiunto dalla luce. Codesta specie di amore fa nascere quel piacere nelle buone azioni che dà rilievo alla virtù, e, riferendo tutto a Dio come centro, trasporta l'umano al divino ».⁴

² G.G. LEIBNIZ, *Teodicea*, a cura di Vittorio Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1973, p. 67.

³ *Ib.*, p. 101.

⁴ *Ib.*, p. 69.

Poco più oltre, rivolgendosi a se stesso in terza persona, Leibniz confesserà che la decisione di pubblicare le sue riflessioni sulla religione e la ragione nasceva dal fatto che lo scopo principale dell'argomento « doveva essere la conoscenza di Dio, quale occorre per esercitare la pietà e offrire nutrimento alla virtù ».⁵

Diverso è già il tono assunto dal linguaggio e dall'esposizione nel *Discorso preliminare*, rivolto più direttamente a Pierre Bayle. Leibniz parte senz'altro dal principio che le verità della fede rivelata e della ragione intesa come « concatenamento delle verità », non possono contraddirsi. Stabilisce poi la distinzione delle « verità di ragione » che sono verità eterne, assolutamente necessarie, il cui opposto è contraddittorio. Ad esse si contrappongono le verità « positive » fondate sulla scelta operata da Dio in relazione alla « convenienza ». In esse vige la « necessità morale » contrapposta alla « necessità geometrica » delle prime. La prima conclusione di Leibniz è che « le nozioni semplici, le verità necessarie e le conseguenze dimostrative della filosofia non possono essere in contrasto con la Rivelazione ».⁶ La Rivelazione dunque non è in contrasto con le verità la cui necessità è chiamata logica o metafisica e il cui opposto implica contraddizione. Si manifestano in tal modo le due anime o le due intenzioni del pensiero leibniziano: l'inviolabilità della ragione, da una parte, e l'esigenza della fede dall'altra, sul cui sfondo eterogeneo si muove pur sempre *il fantasma di Euclide*. Sintomatico può rivelarsi l'accostamento che Leibniz fa tra Euclide e il senso dei « misteri ». Egli osserva: « Ciò che contraddice a una proposizione di Euclide contrasta con gli elementi di Euclide. Ciò che in noi contrasta con i misteri non è né la ragione né il lume naturale né il concatenamento delle verità: è la corruzione, l'errore o il pregiudizio; sono le tenebre ».⁷

Nella vita quotidiana Leibniz paragona le nostre conoscenze « ad un grande negozio (*une grande boutique*) o magazzino o deposito senza ordine e senza inventario, perché non sappiamo noi stessi ciò che possediamo e di cui possiamo servirci in caso di bisogno »⁸ ed auspica il riordino e la classificazione di ogni dato conoscitivo. In privato però si lamenta confessando, quasi soprapensiero, che « mes papiers sont assez en désordre ».⁹ Alla pretesa filosofica di riordinare l'universo delle conoscenze, corrisponde curiosamente il disordine esteriore delle sue carte

⁵ *Ib.*, p. 82.

⁶ *Ib.*, p. 97.

⁷ *Ib.*, p. 134.

⁸ *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.J. Gerhardt, Berlin, 1885. Hildesheim, Olms, 1965, Bd. VII, p. 178.

⁹ G.G. LEIBNIZ *Opera Omnia* (Ludovici Dutens), Genevae, Apud Fratres de Tournes, MDCCLXVIII, Tomus Quintus, p. 477.

sullo scrittoio. Ecco una sia pur trascurabile contraddizione esistenziale del filosofo di Hannover.

L'intreccio dunque di *stili*, rappresentato dal linguaggio della devozione e dal linguaggio dell'argomentare *in forma*, mette in luce il contrasto e la pretesa conciliabilità oggettiva da parte di Leibniz, di due contesti: quello della ragione e quello della fede, i quali potrebbero trovare un punto di incontro proprio nella « finzione » letteraria e speculativa. Non è infatti Leibniz stesso ad affermare, ad un certo punto, che parlando della bontà e della potenza di Dio è « permesso formare finzioni possibili »? Vi è in ultimo un'altra considerazione più generale da fare e che può riguardare più da vicino il problema dell'identità storiografica e storica della Teodicea leibniziana. Leibniz, sin dalle pagine iniziali degli *Essais*, si immerge nella discussione dei contenuti delle dispute teologiche, cita innumerevoli autori che hanno preso posizione su questioni filosofico-teologiche e con i quali egli stesso è entrato in diretto contatto, afferma la tesi del « più perfetto tra tutti i mondi possibili » e « l'idea della sovrana perfezione ».¹⁰ Tuttavia le argomentazioni da lui prodotte non si possono accogliere come se noi tutti immaginassimo la contemporaneità con Leibniz e dovessimo pronunciarci in prima persona sui contenuti per i quali egli si era battuto, trascurando dunque il contesto culturale della nostra odierna esperienza di lettori e consuetudini linguistiche oramai acquisite. La difficoltà di un eventuale accordo tra i teologi protestanti ed i rappresentanti della Chiesa di Roma, verrebbe oggi condizionata da una oggettiva *crisi del concetto di eresia*, sicuramente ignota ai tempi di Leibniz. Quella crisi che non consente più la *passione* nel contrastare l'eresia, così come ci viene ancora ben descritta, ad esempio, da Jean Racine nell'*Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (1767). Come dar credito alla giustizia e alla bontà di Dio, secondo i *motiva credibilitatis*, con la naturalezza e l'innocenza dello stile che caratterizza il discorso del filosofo di Hannover? Tra l'altro egli è convinto che la maggior parte del disaccordo tra gli uomini, si risolverebbe positivamente con il ragionamento e con il ricorso alle comuni regole della logica. In ciò consiste la nostra « negligenza »: *abundamus dulcibus vitiis* e: « L'esatezza ci imbarazza e le regole ci sembrano puerilità ».¹¹

Venendo meno a questo punto, per noi lettori, il senso autentico e il contenuto dei malintesi e delle controversie — si pensi alla ingenuità con la quale Leibniz descrive la lite di Helmstädt e l'animosità ed asprezza di Daniel Hofmann che si scaglia contro la filosofia,¹² come

¹⁰ G.G. LEIBNIZ, *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, cit., p. 87.

¹¹ *Ib.*, p. 116.

¹² *Ib.*, p. 104.

pure la finalità dei procedimenti deduttivi messi in opera da Leibniz — non sembra che ci possa restare da indagare che l'autenticità, per così dire, della forma esteriore con la quale la Teodicea leibniziana si presenta. Ciò che resta e rimane di più autentico e significativo nella *explication du texte*, diventa il modo, lo *stile* appunto, un determinato linguaggio con i quali Leibniz si è espresso. Il risultato speculativo diventa allora secondario. Ciò non vuol dire porsi automaticamente di fronte alla Teodicea leibniziana come di fronte ad un'opera letteraria più che filosofica o teologica *stricto sensu*, ma mettere in evidenza lo stile del linguaggio leibniziano, la stilizzazione della sua scrittura rispetto appunto a quello specifico contenuto speculativo, come la conformità tra la ragione e la fede, che deve essere sottoposto a prove o ad eventuali confutazioni.

L'approccio interpretativo alla Teodicea leibniziana così configurato, non rappresenta il percorso di lettura più agevole e forse più proprio, e potrebbe addirittura rivelarsi contrario al tenore stesso del testo. Il pericolo è quello di approdare alla idea che gli *Essais* costituiscano solo una sorta di *finzione* letteraria, che vada in una direzione diversa dalla ricerca della verità filosofica che Leibniz siamo convinti si proponesse. Gli *Essais* in effetti si possono studiare attraverso le differenti forme di linguaggio messe in opera. Abbiamo detto che il linguaggio degli *Essais* fa sovente ricorso ad espressioni peculiari che lo definiscono come un linguaggio della devozione. Leibniz si sottrae infatti alle parole troppo *virtuose*, per così dire, per avvicinarsi di più alle parole-virtù della sua teologia del linguaggio. Il nostro compito di glossatori consisterà allora nel cercare di individuare o registrare la rilevanza di certi mutamenti semantici: la parola espressa dall'uomo di fede ed insieme dall'uomo di scienza, nella loro singolare sfida dialettica. Toccheremo forse con ciò le intenzioni dell'opera leibniziana e le convenzioni da essa assunte e richieste.

2. *Legittimità dell'idea di una Teodicea del linguaggio e della logica.*

Lützenburg nelle vicinanze di Berlino aveva rappresentato, secondo una confidenza fatta da Sophie Charlotte a Leibniz, un luogo ideale nel quale ella aveva trascorso « i più bei giorni » della sua vita.¹³ Le conversazioni intorno alle tesi polemiche esposte nel *Dictionnaire* (2. Ausg.) del 1702 di Pierre Bayle dovevano preludere, come sappiamo, ai pensieri fondamentali della Teodicea leibniziana. Quest'opera era appunto maturata, come riferisce il filosofo di Hannover, dagli incontri « con

¹³ Cfr. *Leben und Werk von G.W. Leibniz*. Eine Chronik, bearb. von K. Müller u. G. Krönert, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1969, p. 179.

letterati e uomini di corte, in Germania e in Francia, e, soprattutto, con una principessa tra le più grandi e perfette».¹⁴

Nell'estate del 1700 al Castello di Lützenburg Leibniz veniva travolto dalla sfavillante vita di corte, inebriato dai versi del *Triumph der Liebe* del maestro di cerimonie Johann von Besser e dagli stessi componimenti poetici con i quali egli stesso si era cimentato. E d'altra parte il fervore e la curiosità intellettuali del Nostro non si erano in queste circostanze minimamente assopite.

A Lützenburg egli incontrerà John Toland (1670-1722), teologo vicino alle posizioni dei *freethinkers* e autore di *Christianity not mysterious* (1696). Le discussioni con Leibniz saranno segretamente animate dalla presenza di Sophie Charlotte. Questa donna colta e soave che aveva soggiornato alla Corte di Francia e che aveva incontrato personalmente lo stesso Bayle durante un suo viaggio in Olanda, segnerà in modo singolare la vita del filosofo di Hannover con il suo ingegno e la sua umanità. Coi che aveva sollecitato i pareri di Leibniz su tante questioni teologiche, filosofiche e politiche, sarà anche la persona la cui perdita lo addolorerà in modo straordinario. In una lettera del 10 luglio 1705 a William Wotton, teologo di Cambridge, confesserà la sua « grande costernazione » (*perturbatio ingens*) alla notizia della repentina morte della sua « incomparabile » regina. Un destino imprevedibile vorrà che lui si trovi a Berlino quando lei muore nella improvvisamente irraggiungibile Hannover. Questo è dunque uno scorcio della biografia di Leibniz che si inquadra nell'epoca della composizione degli *Essais de Théodicée*, opera scritta con il gusto per le discussioni e le « digressioni » ricorrenti e sollecitata appunto dalla stessa regina di Prussia.

Gli *Essais de Théodicée* appaiono più come « un campo opportuno di esercitazione » intorno ad un argomento o ad un oggetto speculativo che come la sistematica trattazione di uno specifico problema, nonostante che Leibniz affermi che la sua trattazione riguarda la conoscenza della « necessità »¹⁵ per la pratica, o pretenda di costruire una Teodicea come scienza. Altrove il discorso propende invece più per l'« apologia » o per l'« edificazione »: « Tutto, insomma, egli dice, ho cercato di far servire alla edificazione ».¹⁶ Vi è pertanto una logica *sui generis* degli *Essais*, il cui nucleo costitutivo è rappresentato sotto la formula: « esercizio di pietà ». Eppure Leibniz difende quel sapere dimostrativo che non può porsi in contrasto con la Rivelazione. Tale presupposto generale può, a nostro avviso, far ipotizzare un avvicinamento della logica alla metafora, che esprime un fervore religioso e che si esprime nel linguaggio della Rivelazione.

¹⁴ G.G. LEIBNIZ, *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, cit., p. 81.

¹⁵ *Ib.*, p. 71.

¹⁶ *Ib.*, p. 92.

L'esplicazione dei « misteri », afferma Leibniz, non comporta direttamente la loro intellegibilità e comprensione razionale o la loro genesi concettuale. Tuttavia essi si possono spiegare per « quel tanto » che è necessario per accordare a loro la nostra credenza. Ma come pervenire a questo *minimum* di spiegazione? È evidente che la ragione non è in grado di provare i misteri, altrimenti essi diventerebbero intellegibili. « Non ci rimane dunque, afferma Leibniz, dopo aver prestato fede ai misteri in base alle prove di verità della religione (che si chiamano motivi di credibilità), che di poterli sostenere contro le obbiezioni: senza di che non avremmo fondamento per crederli, dato che tutto ciò che si può confutare con solide prove dimostrative non può essere falso; e le prove della verità della religione, che non possono dare se non una certezza morale, sarebbero equilibrate e financo sopraffatte da obbiezioni che dessero una certezza assoluta, quando queste fossero convincenti e assolutamente dimostrative ».¹⁷

In effetti la perorazione di Leibniz ha dei passaggi logici alquanto intricati. In base alle distinzioni che egli stabilisce: « spiegare » non è « capire », come « provare » non corrisponde a « sostenere » contro le obbiezioni sollevate. In conclusione, i misteri resteranno fuori della possibilità dimostrativa. Descartes si scherniva dal considerare i misteri della fede. Il rischio era di cadere in parole prive di senso, *sine mente soni*. A Leibniz interessa, come si è detto, il discorso logico-dimostrativo, eppure tale esigenza nasce paradossalmente da un uomo di « pietà », il quale auspica prima di tutto l'esercizio della pietà.

Egli afferma che bisogna guardarsi dal trascurare « le verità eterne necessarie » per sostenere i « misteri », e che non si deve « rinunciare alla ragione per dare ascolto alla fede, né strapparci gli occhi per vedere chiaro ».¹⁸ I misteri potranno rivelarsi « al di sopra della ragione » e tuttavia non saranno per questo contrari ad essa che è « il concatenamento inviolabile delle verità ». Leibniz si destreggia così in uno spazio di momenti speculativi inconciliabili, tra conflitti e concordanze che finiscono con il far emergere e caratterizzare, a nostro parere, le particolarità di un certo tipo di linguaggio e di logica proprie della Teodicea, quelle che ci hanno suggerito nel nostro caso la idea in parallelo di *una Teodicea del linguaggio e della logica*. Si tratta di un'espressione forse eccessiva nella sua icasticità e che potrebbe suscitare obbiettive perplessità, così da entrare nel novero di quelle che Leibniz chiamerebbe « espressioni oblique ed ambigue ».¹⁹ Il termine *Teodicea* non viene qui preso isolatamente e in senso assoluto, ma in riferimento al suo specificarsi nella forma di una

¹⁷ *Ib.*, p. 97.

¹⁸ *Ib.*, p. 121.

¹⁹ *Ib.*, p. 116.

Teodicea del linguaggio e della logica, come genitivo soggettivo: cioè come giustificazione di Dio nei confronti del linguaggio e della logica. La giustificazione di un Dio che appartiene al linguaggio e alla logica o ne possiede le chiavi, non ha molto senso. Più plausibile è invece pensare alla legittimità di un Dio che si giustifichi o faccia giustizia nei confronti del linguaggio e della logica. Quel linguaggio e quella logica che permettono di dire a Leibniz che la ragione e la fede sono entrambe un « dono »²⁰ di Dio ed il loro conflitto porrebbe Dio contro se stesso.

L'« incomprendibilità » e l'« inverosimiglianza » della fede, ma non la sua « insostenibilità », ci spingono, secondo Leibniz, a sacrificare a Dio la nostra « curiosità » e a ripetere i versi di Giuseppe Scaligero « Ne curiosus quaere causas omnium ».²¹ La peculiarità del discorso, o meglio della *teologia del discorso* leibniziano, consiste dunque in questo: nel muovere da esigenze dimostrative rigorose e nel trovarsi poi al cospetto della spiegazione « imperfetta » dei misteri, a cui devono venire in soccorso il linguaggio e la logica della Teodicea. Per non pronunciare parole del tutto prive di senso, possiamo ricorrere ad « una qualche intelligenza analogica di un mistero come la Trinità o l'Incarnazione ».²² Non sempre si devono esigere delle « nozioni adeguate », afferma Leibniz, che non includono nulla di inesplicato. Noi, egli conclude, « non abbiamo bisogno (come già ho osservato) di provare i misteri *a priori*, o di renderne ragione: ci basta sapere che la cosa è così (τὸ ὄντι) senza saperne il perché (τὸ διότι), che Dio ha riservato a se stesso ».²³

La ragione è dunque di fronte a qualcosa che ad essa sfugge e a questo punto non possiamo far altro che arrestarci (come in un'altra occasione il filosofo di Hannover aveva detto ad Arnauld) alle « ragioni generiche » che ci permettono di « sapere » senza per altro « capire ».²⁴ Alla ragione viene a sostituirsi la *narrazione* e la *tradizione*, quando « la fede può essere paragonata con l'esperienza (*Expérience*) perché la fede (quanto ai motivi che la verificano) dipende dall'esperienza di coloro che videro i miracoli su cui la Rivelazione si fonda, e dalla tradizione degna di credito che li ha trasmessi sino a noi, sia per mezzo delle Scritture, sia grazie al racconto di coloro che li hanno conservati ».²⁵

La *narrazione* così come la *tradizione* possono far insorgere difficoltà di interpretazione e di osservanza letterale dei testi riguardanti i « misteri », ma la posizione di Leibniz al riguardo è molto esplicita:

²⁰ *Ib.*, p. 122.

²¹ *Ib.*, p. 131.

²² *Ib.*, p. 129.

²³ *Ib.*, p. 131.

²⁴ *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, Ib.*, Bd. IV, p. 455. Si tratta del famoso *Discours de métaphysique* del 1686.

²⁵ G.G. LEIBNIZ, *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, cit., pp. 94-95.

« poiché la discussione riguarda l'ermeneutica, e non ciò che appartiene propriamente alla logica, noi non entreremo qui in essa, tanto più che essa non ha nulla in comune con le dispute che sono sorte recentemente sulla conformità della fede con la ragione ».²⁶

3. Immagini e metafore di Dio.

Il nostro compito sarà ora quello di considerare il significato delle diverse immagini e metafore sotto le quali si presenta la figura di Dio nella Teodicea leibniziana, tenendo conto che tale figura rappresenta il punto di coesione o di identificazione, per così dire, di quella compagine metaforica in cui si esplica il discorso di fede, che tanta parte ha nella struttura compositiva di quest'opera leibniziana.

Nel quadro speculativo e metaforico della Teodicea leibniziana si instaura e domina la *presenza* di Dio. Verosimilmente la figura principale di quell'*universo dell'inconsapevole* che Leibniz intende illuminare. Gli *Essais de Théodicée* costituiscono in questo senso un libro dedicato a qualcosa che siamo in procinto di conoscere: lo scarto tra la possibilità e l'esistenza, l'avvenire, l'ignoto racchiuso negli « archivi delle Parche ». La grande metafora è Dio: « argomento di meraviglia » dirà Leibniz: « un oceano di cui non abbiamo ricevuto che qualche goccia ».²⁷ Dio è ciò che permette di comporre armonicamente, secondo il principio della migliore scelta, la necessità assoluta o geometrica con la necessità morale che si dispiega nell'esistenza.

A Dio si può pensare come alla figura del « complice » che ha permesso il manifestarsi del male e del peccato, ma questa, avverte e sottilezza Leibniz, è giuridicamente una « presunzione » che è qualcosa di più di una « congettura ». Il male che ci meraviglia è stato determinato da ragioni di ordine generale, secondo un « diritto universale » al quale Dio stesso si ispira. La figura del « complice » viene dunque creata da false ragioni, quando non ci rivolgiamo all'esercizio della fede e dimentichiamo che anche la ragione è un « dono ». Rispetto a tutte le obiezioni che vengono sollevate e a tutte le difficoltà che possono presentarsi negli sforzi della ragione, Leibniz afferma che nulla toglie « che si debba credere ragionevolmente, quand'anche, come abbiamo già mostrato e come ancor meglio risulterà in seguito, non lo si sapesse dimostrativamente per altra via ».²⁸ Dalla finzione esplicativa del linguaggio logico-giuridico, Leibniz passa dunque al linguaggio metaforico della devozione e della « grazia ». Più che ad un passaggio, viene da pensare ad un in-

²⁶ *Ib.*, p. 111.

²⁷ *Ib.*, p. 69.

²⁸ *Ib.*, p. 222.

nesto e ad una connessione immediata e spontanea. La parola della ragione si tramuta in una attestazione di fede attraverso la metafora, la quale diventa l'estremo approdo dell'espressione di fede.

Ma che ne è della « nostra cecità » di fronte all'idea di Dio e alla profondità inaccessibile della verità ignota? Come controbattere le deduzioni e le iperbole di Tertulliano che si giustificano con l'impossibilità e l'assurdità nella « pazzia della fede »? Il linguaggio che è all'origine del discorso della Teodicea leibniziana, può in effetti nutrire una pretesa logicamente insensata, qualora si pensi alla « follia » di cui parla San Paolo e ai nostri oggettivi limiti conoscitivi. Ma solo un « discernimento spirituale », affermerà Leibniz, sarà in grado di farci penetrare nell'oscurità e nell'enigma della dottrina. Egli ci avverte però che se anche i consigli di Dio si rivelassero « impenetrabili », nessuno potrà inferire da questo che siano « ingiusti ». Riprendendo un pensiero di Sant'Agostino, Leibniz scrive che Dio ha deciso « di permettere il peccato di Adamo e la corruzione del genere umano per ragioni giuste, ma occulte ».²⁹ Ancora una volta si evidenzia qui lo scarto semantico e logico tra l'impossibilità o l'inadeguatezza dell'indagine razionale: l'impossibilità di penetrare le deliberazioni divine e l'affermazione di una incontrovertibile giustizia, sulla quale in ultima istanza non possiamo però pronunciarci.

Il mistero che non può opporsi ad un principio evidente ed oltrepassa la ragione, secondo Leibniz si distingue dall'« assurdità manifesta ». Il mistero è incomprendibile e tuttavia riguarda la istanza di una possibilità « poiché tale istanza basta a mostrare che ciò che si voleva inferire dalle premesse, non è punto certo, né generale; e a colui che si batte per il mistero basta tener fermo che esso è possibile senza che gli occorra far vedere che esso è verosimile ».³⁰ I misteri, aveva già osservato Leibniz, non possono essere verosimili. Essi vanno contro le « apparenze », che sono tutto ciò che « si può opporre alla bontà e alla giustizia di Dio ». Il nostro compito dovrà essere quello « di conservare e di esaltare la gloria di Dio. E quando si sia riusciti a ciò rispetto alla giustizia di Dio, si resterà colpiti egualmente dalla sua grandezza e dal fascino della sua bontà, che appariranno attraverso le nubi di una apparente ragione, ingannata da ciò che vede, a mano a mano che la mente si innalzerà, grazie a una ragione vera, a ciò che è invisibile, ma non è per questo men certo ».³¹ Dio diventa la metafora dell'inconciliabilità e del dilemma insolubile tra la ragione umana che si avventura nel campo del possibile e la disposizione d'animo della fede che muove verso il fascino estatico

²⁹ *Ib.*, p. 205.

³⁰ *Ib.*, p. 147.

³¹ *Ib.*, p. 148.

della bontà e della bellezza supreme. Nel linguaggio della devozione il manifestarsi dei supremi attributi divini, ci conduce con la « ragione vera » all'invisibile.

Gli uomini in effetti, dice Leibniz, mostrano di non conoscere « la bellezza dell'Autore di tutte le cose, che è la fonte della verità ».³² La *Teodicea della logica* consiste qui nella giustificazione di Dio attraverso quella singolare deduzione che conduce dalla bellezza suprema alla verità. La bellezza così come l'« armonia universale » sono teofanie per mezzo delle quali Dio risplende e diffonde i suoi raggi e dispensa la verità. Questa immagine di Dio ci porta a considerare l'aspetto poetico o estetico della Teodicea leibniziana: il luogo nel quale sembra possibile comporre l'istanza speculativa e quella teologica. Nella bellezza si perviene all'unità della verità e della fede. Questi tre momenti trovano ancora una volta riscontro nella peculiarità del linguaggio messo in opera da Leibniz. Nella descrizione del disegno di Dio di creare il mondo, egli ricorre all'accorta combinazione di metafora e *imagery* o complesso di immagini: « Dio, con arte mirabile, volge tutti i difetti di questi piccoli mondi a diventare il massimo ornamento del suo gran mondo. Accade come in quelle invenzioni prospettiche, per cui certi bei disegni non sembrano altro che confusione, finché non siano riferiti al loro giusto punto di vista, o non siano guardati attraverso una lente, o in un piccolo specchio: solo collocandoli e servendosene nel modo dovuto si può ornare una stanza. Allo stesso modo le deformità apparenti dei nostri piccoli mondi si raccolgono in bellezze nel grande, e non contengono nulla che contrasti con l'unità d'un principio universale infinitamente perfetto. Al contrario, essi accrescono la meraviglia per la sua saggezza, che fa servire il male ad un bene maggiore ».³³

Il Dio di Leibniz è altresì rappresentato secondo la metafora della varietà e della disuguaglianza. È proprio della saggezza, egli dice, richiedere la « varietà »: « Moltiplicare unicamente la stessa cosa, per quanto nobile possa essere, sarebbe una superfluità, sarebbe povertà ».³⁴ Sono piuttosto le meraviglie ad esercitare la ragione. Ed è pertanto il significato di questa « varietà » infinita che Leibniz vuole affermare quando rimprovera a Bayle di « prendere in giro la divinità, con antropomorfismi continui ». Bayle pensa infatti che l'uomo debba considerarsi una creatura privilegiata rispetto alle altre, mentre la cura di Dio si riversa all'intero universo, dove non si può dire vi sia sostanza disprezzabile o preziosa in senso assoluto. Dalla concezione teocentrica di Leibniz, la posizione di Bayle risulta essere, secondo le tesi da lui stesso sostenute,

³² *Ib.*, p. 116.

³³ *Ib.*, p. 242.

³⁴ *Ib.*, p. 333.

un reiterato e « puro antropomorfismo ». Bayle ignora il significato profondo della varietà, dell'armonia e delle dissonanze insieme presenti nell'universo e si pronuncia invece per la ripetitività necessaria e il non senso di colui che paradossalmente si viene a chiedere, come osservava Jaquelot, « perché le rocce non si inghirlandano di foglie e fiori, perché le formiche non siano pavoni ».³⁵

Parlare di Dio comporta per Leibniz l'impossibilità dell'inferenza che dalla responsabilità divina conduce all'affermazione del male. Alla logica si sostituisce dunque la Teodicea. Il vero Dio è per Leibniz non « il Dio di Erodoto, pieno di invidia, o il demone del poeta di cui Aristotele cita i giambi che abbiamo testé tradotti: il quale concede dei beni allo scopo di affliggere ancor più, con la loro privazione », ma quel Dio che si manifesta nell'invocazione e nell'esclamazione di San Paolo: *O Altitudo Divitiarum et Sapientiae*; ciò, afferma ancora Leibniz « non significa rinunciare alla ragione: significa, piuttosto usare le ragioni che conosciamo ».³⁶ Il linguaggio e la logica diventano aleatori ed elusivi nell'intento di esprimere Dio, la grande metafora della Teodicea. La *Teologia del linguaggio e della logica* di Leibniz decreta, in tale contesto, non tanto l'impossibilità della parola e della ragione al cospetto di Dio, quanto piuttosto l'impossibilità e l'impraticabilità di esse al di fuori di una Teodicea, ovvero sia al di fuori di una giustificazione di Dio che renda giustizia della compagine semantica e logica in cui la figura di Dio è iscritta.

Il linguaggio della Teodicea, rispetto alla logica *stricto sensu* ed alla costruzione dei suoi principi, sembra dunque rivelarsi molto più indicativo al fine di scandagliare l'imponente trattazione apologetica del filosofo di Hannover. Il linguaggio della devozione non va perciò considerato alla luce di una semplice convenzione o di un sussiego esteriore adottati da Leibniz in questa determinata circostanza, ma in quanto costituisce il modo di accedere più adeguato all'irraggiungibile o compiuto significato sotteso al discorso teologico della Teodicea.

³⁵ *Ib.*, p. 24.

³⁶ *Ib.*, p. 251.