

## IL MANOSCRITTO LEIBNIZIANO AD ETHICAM

VITTORIO MORFINO

I momenti intermedi attraverso cui Leibniz si avvicina all'opera di Spinoza sono stati ampiamente e dettagliatamente ricostruiti dalla critica con grande anche se non univoca finezza interpretativa e con sempre maggiore precisione documentaria<sup>2</sup>. Intendiamo qui fissare l'attenzione sul momento preciso in cui Leibniz ebbe la possibilità di confrontarsi con l'*Etica*, momento atteso in modo febbrile come ci è testimoniato dalla fitta corrispondenza con Schuller a proposito della pubblicazione delle *Opere postume*. In una lettera del 25 Gennaio 1678 Schuller gli annuncia l'invio delle *Opere postume*. Pochi giorni dopo Leibniz scrive due lettere, una a Justel datata 4 febbraio e l'altra a Placcius datata più genericamente febbraio 1678, che ci forniscono quasi il protocollo della sua prima reazione. Ecco il racconto fatto a Justel sulle impressioni ricevute dalla lettura dell'opera di Spinoza:

Le *Opere postume* dello scomparso Spinoza sono state infine pubblicate. La parte più importante è l'*Etica*, composta da cinque trattati. Vi ho trovato numerosi pensieri eccellenti, con cui concordo, come sanno alcuni dei miei amici che lo erano pure di Spinoza. Ma ci sono anche paradossi che non trovo veri e plausibili. Così, ad esempio, che c'è una sola sostanza, cioè Dio; che le creature sono modi o accidenti di Dio; che la nostra mente non percepisce nulla dopo questa vita; che Dio stesso invero pensa, ma non comprende e vuole; che tutto accade per una specie di necessità fatale; che Dio non agisce secondo fini ma solo per una certa necessità di natura. Ciò significa affermare a parole ma negare di fatto la provvidenza e l'immortalità. Io considero questo libro pericoloso per quelli che vorranno prendersi la cura di padroneggiarlo: poiché gli altri non faranno lo sforzo di capirlo<sup>3</sup>.

---

1 Sigle utilizzate:

A = G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, 1923-, Reihe II, VI.

GP = *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960 (ristampa della I edizione del 1875-1890).

Eth = B. Spinoza, *Ethica*, in *Opera*, Band 2, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, trad. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

2 Per una ricostruzione della storia della critica rinvio al mio *Lo spinozismo di Leibniz. Linee per una ricostruzione della storia della questione*, «ACME» IL (1996), III, pp. 55-81.

3 Lettera a Justel del 4/14 febbraio 1678 in A II, 1, p. 393, trad. it. in *Scritti di Logica*, a cura di F. Barone, Bologna, Zanichelli, 1968, p. 467.

La lettera a Placcius è assai utile per meglio comprendere alcuni passaggi della lettera a Justel: l'aspetto che maggiormente Leibniz apprezza della teoria spinoziana è l'analisi delle passioni umane<sup>4</sup>, mentre ciò che in essa ritiene pericoloso è che la negazione di provvidenza e vita futura unita all'affermazione di un'accettazione stoica della necessità delle cose non può persuadere «vitae officia hominibus»<sup>5</sup>. In questo senso «quanto migliore e più vera è la religione cristiana»<sup>6</sup>, conclude Leibniz.

A questa prima, verosimilmente, veloce lettura Leibniz fece seguire un vero e proprio lavoro di studio dei testi raccolti nelle *Opere postume* con particolare attenzione per l'*Etica*: Leibniz annota il suo esemplare, fa alcune pagine di estratti intervallati da proprie considerazioni, ed infine riscrive la prima parte ponendo grande attenzione all'apparato dimostrativo. Quest'ultimo lavoro è senz'altro il più interessante e quello che meglio permette di porre in luce il primo vero corpo a corpo di Leibniz con la metafisica spinoziana. Esso denota una profonda riflessione sui cardini di questa filosofia: le definizioni, gli assiomi, le proposizioni, i corollari, gli scolii e l'appendice assieme ad alcune dimostrazioni sono tutti ricopiati o riassunti e commentati; fanno eccezione le proposizioni 26 e 27.

Per mettere in luce la complessità del testo è necessario distinguere tre livelli che in realtà si intersecano frequentemente nello scritto: 1) la critica della forma logica dell'architettura spinoziana; 2) il misconoscimento di alcuni concetti chiave di questa architettura; 3) la contrapposizione Leibniz-Spinoza su alcuni punti essenziali che si ritroverà in termini analoghi nelle opere più tarde. Si tratta come è ovvio di una schematizzazione utile ad entrare nelle molteplici pieghe del testo, dato che i tre livelli sono strettamente interdipendenti: critica logica e fraintendimento e fraintendimento e opposizione non sono infatti separabili che astrattamente.

### 1. La critica alla forma logica del testo

L'aggettivo che domina il manoscritto leibniziano su Spinoza è senza dubbio «oscuro». Vengono così appellate le definizioni 2, 3, 4, l'assioma 1, la proposizione 5, le dimostrazioni della pr. 8, della 21 (che è definita anche «prolissa»), della 22, della 29 (definita anche «precipitosa»), e il corollario 2 della proposizione 20 (che è definito anche «confuso»). Le nozioni comuni, quelle che dovrebbero essere per sé note e su cui la costruzione *more geometrico* dovrebbe poggiare, sono invece oscure e da ciò segue l'oscurità di tutta la costruzione.

---

4 «De affectibus equidem multa dicit egregia» (Lettera a Placcius, febbraio 1678, in A II, 1, p. 394).

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

Vi sono poi alcuni passaggi non dimostrati. Leibniz nota rispetto alla definizione 6 come Spinoza ponga senza dimostrarla l'equipollenza dell'ente assolutamente infinito e della sostanza che consta di infiniti attributi; rispetto alla proposizione 1 che non è dimostrabile finché non sia chiarita l'espressione «anteriore per natura», che Leibniz propone di intendere come ciò che «facilius distincte intelligitur»<sup>7</sup>; nella dimostrazione della pr. 5 individua un paralogismo per il fatto che potrebbero esistere sostanze distinte per gli attributi, che tuttavia ne hanno alcuni in comune («per esempio, A abbia come attributi *c* e *d* e B come attributi *d* e *e*»)<sup>8</sup>; nella pr. 7 rileva un'oscillazione del significato della *causa sui*, intesa ora nel senso della def. 1, ora nel senso comune, come causalità efficiente; nella pr. 9 sottolinea l'equivocità dei termini «realtà» ed «essere»; rispetto alla pr. 11 nota che la dimostrazione deve riguardare in primo luogo la possibilità di Dio, ossia la sua incontraddittorietà; la pr. 14 poi, cioè l'affermazione di Dio come unica sostanza, presupponendo la def. 6 e le pr. 5 e 11, non è ammissibile, e così la pr. 18 che afferma il Dio-causa immanente poiché si fonda proprio sulla pr. 14; la dem. della pr. 20 è secondo Leibniz «un inutile giro di parole»<sup>9</sup> ed aggiunge: «i ragionamenti di questo genere sono molto comuni tra quelli che non possiedono la vera arte di dimostrare»<sup>10</sup>; ritiene poi che la dem. della pr. 24 si fondi su un paralogismo perché sostituisce al significato dell'espressione *causa sui* intesa nel senso della def. 1 il significato «comune»; la dem. della pr. 25 non ha secondo Leibniz «alcun valore» («anche se ammettessimo che l'essenza delle cose non può essere concepita senza Dio [...] non per questo ne seguirebbe che Dio è causa dell'essenza delle cose, [dato che] il quarto assioma non dice 'ciò senza cui qualche cosa non può essere concepita, è la causa di tale cosa' [...], ma soltanto che 'la conoscenza dell'effetto implica la conoscenza della causa'») <sup>11</sup>; riguardo al corollario della pr. 25 Leibniz sbotta: «non si capisce in quale modo il corollario sia connesso alla pr. 25. Certamente Spinoza non è un grande maestro nell'arte del dimostrare»<sup>12</sup>; la dem. della pr. 29 in cui Spinoza afferma che in natura non si dà nulla di contingente è secondo Leibniz «oscura e precipitosa, condotta attraverso le proposizioni precedenti precipitose, oscure e dubbie»<sup>13</sup>: il problema è che Spinoza usa il termine contingente senza averlo definito; riguardo alla dem. della pr. 30, che Leibniz

7 G.W. Leibniz, *De Affectibus*, in A VI, 4b, p. 269. Cfr. anche *Quid sit natura prius*, ivi, pp. 140-180.

8 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1728.

9 «inepta circuitio» (ivi, p. 1772).

10 Ivi, p. 1773.

11 Ivi, p. 1774.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 1775.

ritiene chiara dalle precedenti e vera, dice che «il nostro autore la dimostra secondo suo costume, attraverso altre proposizioni oscure, dubbie e devianti»<sup>14</sup>. E così conclude in generale:

Sembra che l'ingegno dell'autore sia stato molto contorto: procede raramente per una via chiara e naturale, e fa sempre salti e giri di parole: la maggior parte delle sue dimostrazioni circuiscono l'animo più che rischiararlo<sup>15</sup>.

Una lettera a Tschirnhaus del maggio 1678 ci permette di comprendere la prospettiva da cui Leibniz critica Spinoza:

Nell'*Etica* non espone ovunque le sue idee quanto occorre, come ho potuto osservare a sufficienza. In alcuni luoghi vi sono paralogismi, il che avviene perché si allontana dal rigore del dimostrativo. Reputo certamente utile allontanarsi dal rigore nelle questioni di geometria, perché in essa gli errori si evitano più facilmente, ma in questioni di etica e metafisica ritengo si debba seguire il massimo rigore dimostrativo, perché lì è facile sbagliare. Se però avessimo le prescrizioni della caratteristica, ragioneremmo con pari sicurezza in metafisica e in matematica<sup>16</sup>.

Ciò che dunque Leibniz rimprovera a Spinoza è di non aver posseduto un'arte combinatoria o caratteristica generale che gli permettesse di «figurare, fissare, abbreviare ed ordinare tutti i nostri pensieri: raffigurarli agli altri per insegnarli; fissarli per noi per non dimenticarli; abbreviarli per averne pochi; ordinarli, affinché siano tutti presenti a chi medita»<sup>17</sup>. Tale caratteristica generale secondo Leibniz avrà un'utilità incredibile «poiché mediante essa si può anche escogitare una lingua o scrittura che si potrebbe apprendere in pochi giorni, e sarebbe sia capace di esprimere tutto ciò che si presenta nell'uso comune, sia assai valida per giudicare e scoprire, sull'esempio dei caratteri numerici»<sup>18</sup>.

Ora, è necessario domandarsi se la critica di Leibniz abbia senso nella prospettiva di Spinoza. La caratteristica universale è il tentativo di costruire un alfabeto dei pensieri umani primi ed elementari rispondente all'ordine delle cose: ciò presuppone una concezione atomistica dei tre livelli della realtà di cui si presuppone l'armonia, cioè segni, idee, cose. Una tale concezione è possibile perché Leibniz concepisce l'essenza delle cose su base numerica:

Le essenze delle cose sono numeri e contengono la stessa possibilità degli enti, la quale non è creata da Dio, che invece ne crea l'esistenza<sup>19</sup>.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 Lettera a Tschirnhaus, maggio 1678, in A II, 1, p. 413, trad. it. in *Scritti Filosofici*, vol. I, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, pp. 204-205.

17 Ivi, pp. 412-413; trad. it. cit., p. 203.

18 *Ibidem*.

19 G.W. Leibniz a Magnus Wedderkopf, 1671, in A II, 1, p. 117.

La costruzione della caratteristica permetterebbe dunque di mimare attraverso il calcolo il calcolare divino che sta all'origine del mondo («cum Deus calculat ...»): ma mentre in Dio la conoscenza adeguata della complessità delle relazioni mondane è «intuitiva», nell'uomo potrebbe essere solo «simbolica».

Leibniz, abbiamo visto, nel criticare Spinoza sottolinea in primo luogo l'oscurità delle nozioni prime su cui si erge la costruzione dimostrativa, in secondo luogo l'equivocità e l'indeterminatezza di alcuni termini utilizzati ed infine evidenzia frequenti circoli viziosi, paralogismi, deviazioni, il tutto perfettamente sintetizzato in questi termini:

Videtur ingenium autoris fuisse valde detortum: raro procedit via clara et naturali, semper incedit per abrupta et circuitus pleraeque eius demonstrationes magis animum circumveniunt (suprennent) quam illustrant.

Tuttavia, nella prima lettera che Leibniz indirizza a Justel egli aveva notato un aspetto fondamentale della filosofia di Spinoza: «che Dio stesso invero pensa, ma non comprende e vuole». Come dirà molti anni dopo nella *Teodicea*, «cogitationem non intellectum concedit Deo»<sup>20</sup>. Spinoza, negando l'intelletto divino precedente alla creazione, nega con la stessa mossa la possibilità di un universo scritto in caratteri matematici (i numeri non sono per lui le essenze delle cose, ma meri *auxilia imaginationis*), rendendo di conseguenza priva di senso la ricerca di una costruzione artificiale che sia in grado di mimare la lingua di Dio: la filosofia è immersa nell'immanenza dei rapporti di forza, la filosofia è politica nel duplice senso che produce effetti sulla *polis* e che deve usare una strategia per produrli. L'insistenza di Leibniz sulla circolarità e sul circolare (*circuitio, circuitus, circumvenire*), effetti di un *ingenium detortum*, coglie forse un aspetto fondamentale del modo di procedere di Spinoza; l'*Ethica* è assai meno *more geometrico demonstrata* di quanto non sia *more politico disposita*, nel senso che a partire non da idee semplici, ma dalla complessità ed equivocità del linguaggio della tradizione, essa tenta di produrre degli effetti (e che effetti, nella filosofia e nella città, se solo diamo un veloce sguardo alla storia dello spinozismo): e la metafora del circolo che risuona in termini negativi in Leibniz non è altro che il simbolo di questo lavoro sull'immaginazione, sui significati immaginari, comandato dal colpo di forza di quello che Leibniz chiama il paradosso della posizione di un'unica sostanza<sup>21</sup>.

20 GP VI, p. 217. A commento della pr. 31 dice: «Da ciò in altre parole dice che Dio propriamente non intende né vuole. In questo non sono d'accordo con lui» (G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1775).

21 «C'est dans l'immanence du langage, à l'intérieur du discours que la régulation langagière doit jouer. Elle n'apporte pas de signes nouveaux mais elle impose une autre manière de traiter les signes reçus par la convention sociale» (A. Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Paris, Éditions Klincksieck, 1978, p. 149).

La critica che Leibniz rivolge al concetto spinoziano di *causa sui* costituisce in questo senso una straordinaria *mise en abîme* della critica alla forma logica della prima parte dell'*Etica*. In una nota del novembre 1677, dunque precedente alla lettura delle *Opere postume*, Leibniz enuclea in poche righe la sua posizione rispetto alla questione:

Spinoza hac utitur definitione: *Causa sui* est, quod necessarium involvit existentiam. Postea pergens ratiocinari voce: *causa sui*, utitur in recepto sensu. Quod non debet facere, sed perinde fieri debet ratiocinatio, ac si in locum termini: *causa sui* substituisset hunc: *Blitiri*. Nam si utitur significatione peculiari vocis: *causa sui*, eo ipso praeter valorem ei uni voci assignatum, novum ei valorem assignat, resolvendo vocem *causa*. Ergo ostendere debet prius has duas significationes coincidere, alioqui abutitur ratiocinatione<sup>22</sup>.

Leibniz critica Spinoza per l'uso ambiguo dell'espressione *causa sui*: nella prima definizione egli ne fissa un significato («Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente») <sup>23</sup> per poi, nell'uso, finire per autorizzarne un altro, cioè *blitiri*. Ciò che Leibniz coglie qui è il grande tema del rapporto tra le modalità logiche e causali nella *causa sui*. Tuttavia, l'ambiguità che Leibniz rileva in Spinoza esiste solo rispetto al suo proprio sistema, in cui ha luogo una netta distinzione tra possibilità logica e causalità, distinzione che ha il preciso scopo di «evitare, nel passaggio dall'*ens ab alio* all'*ens a se*, l'idea di autoproduzione»<sup>24</sup>. Rispetto allo spettro interpretativo aperto da Descartes nelle sue *Risposte*, ossia la *causa sui* intesa come caso limite della causa efficiente oppure come causa formale<sup>25</sup>, la strategia filosofica di Spinoza, attra-

22 G.W. Leibniz, *Causa sui*, in A VI, 4b, p.1372.

23 *Eth.* I, def. 1, p. 45, trad. it., p. 87.

24 S. Di Bella, *Note sull'argomento ontologico nell'età moderna*, «Teoria» 15 (1995), 1, p. 76; cfr. anche *Id.*, *Die Kritik des Begriffs «causa sui» in den Leibnizschen Anmerkungen zu Spinozas «Ethik»*, in AA. VV., *Leibniz. Tradition und Aktualität (V. Internationaler Leibniz-Kongress)*, pp. 52-56. È molto interessante l'opposizione Leibniz-Spinoza schizzata da Emanuela Scribano rispetto all'interpretazione della *causa sui* cartesiana: «Leibniz e Spinoza sono i due eredi per eccellenza della rivoluzione cartesiana. La *causa sui* teorizzata da Descartes diventa in Spinoza la definizione che apre l'*Ethica* [...]. In Leibniz la *causa sui* si pone al vertice della catena ordinata in base al principio di ragion sufficiente [...]. Ma l'uso che Spinoza e Leibniz fanno della proposta cartesiana è, per alcuni rilevanti aspetti, opposto. Leibniz [...] accetta il risultato ultimo della meditazione cartesiana, ovvero la trasformazione della *causa sui* in causa formale. L'essenza di Dio è la ragione della sua esistenza solo nel senso che ne è la premessa necessaria e sufficiente e non nel senso, se non per amor di metafora, di esserne la causa. [...] La *causa sui* di cui parla Spinoza è invece una causa efficiente in senso proprio» (E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 152).

25 Cfr. *ivi*, pp. 85-95.

verso l'identificazione di implicazione logica e nesso causale (*causa seu ratio*), giunge a teorizzare in senso pieno l'autocausalità divina. La definizione 1 dunque non è tanto una verità evidente su cui Spinoza costruisce il suo edificio teorico, quanto piuttosto una sorta di lascito storico, in questo caso eminentemente cartesiano, sul cui significato è necessario lavorare per produrre degli effetti di verità: la congiunzione del concetto di *causa sui* prima al concetto di sostanza (pr. 7) e poi al concetto di Dio (pr. 11), e ancora la congiunzione del Dio-*causa sui* prima al concetto di esso come causa efficiente delle cose (pr. 16, coroll. 1) e poi al concetto di esso come causa immanente delle cose (pr. 18), sfocia in questa inaudita lettura della causa di sé: «[...] nel senso in cui Dio si dice causa di sé, deve anche dirsi causa di tutte le cose»<sup>26</sup>. Il lavoro spinoziano sul linguaggio della tradizione conduce a pensare *eo sensu* l'autoproduzione divina e la produzione delle cose: l'univocità della causa costituisce un piano di assoluta immanenza (e ovviamente conduce a costruire un nuovo modello di causalità nell'ambito del finito)<sup>27</sup>. E Leibniz che mette in guardia dall'uso equivoco della *causa sui*, assomiglia alla famosa sentinella imperiale, ricordata da Hegel in *Fede e sapere*, che al nemico che si avvicina ed apre il fuoco, grida di non sparare perché ne deriverebbe una sciagura. Come se non andasse in cerca proprio di questo!

Quando Goethe, poco meno di un secolo dopo, leggerà Spinoza, scriverà di voler mettere alla prova se stesso «nei suoi pozzi e nei suoi cunicoli»<sup>28</sup>. Giorgio Colli, probabilmente sulle tracce di questa intuizione goethiana scrive:

Chi si accinge a leggere l'*Etica*, si trova innanzitutto di fronte a difficoltà grandissime: le definizioni, gli assiomi, le proposizioni, gli scolii, si presentano come bastioni inespugnabili, quasi isolati e ostili gli uni agli altri. Ma approfondendo l'indagine, cioè scendendo nei cunicoli sotterranei di ciascun bastione, si scoprono i collegamenti. Per inoltrarsi nel buio di quelle gallerie, occorre possedere un cuore fermo, e un occhio notturno. I contrasti tra i pensieri spinoziani vanno attenuandosi, man mano che si segue centrifugamente la loro concatenazione. E chiunque si compiaccia di indugiare sull'incompatibilità di due proposizioni, dovrebbe ragionevolmente dubitare dell'ampiezza del proprio respiro intellettuale, prima che della coerenza di Spinoza<sup>29</sup>.

È lecito dubitare persino dell'ampiezza del respiro intellettuale di un Leibniz?

26 *Eth.* I, pr. 25, schol., p. 68, trad. it., p. 108.

27 Su ciò devo rinviare, per ragioni di spazio, alla prima sezione del mio *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002.

28 J.W. Goethe a F. Höpfner, 7 maggio 1773, in H. Fischer - Lamberg (hrsg. von), *Der junge Goethe*, Berlin, W. de Gruyter, 1963-73, Band 3, p. 34.

29 G. Colli, *Presentazione* a B. Spinoza, *Etica*, trad. it a cura di S. Giammetta, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. VII-VIII.

## 2. Il fraintendimento dei concetti fondamentali

Veniamo al secondo punto, quello che abbiamo individuato come il fraintendimento da parte di Leibniz di alcuni concetti spinoziani fondamentali: la sostanza, l'attributo, il modo. Ora è importante sottolineare che la causa che provoca il misconoscimento leibniziano di questi concetti non è la miopia di Leibniz: ciò che egli «non vede, non è ciò che egli non vede ma ciò che egli vede; non è ciò che gli manca ma, al contrario, ciò che non gli manca; non è ciò che egli perde ma, al contrario, ciò che non perde. La svista consiste allora nel non vedere ciò che si vede, la svista attiene non più all'oggetto, ma alla vista stessa. La svista concerne il vedere: il non vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, e sta quindi in un rapporto necessario col vedere»<sup>30</sup>. La svista è precisamente l'effetto del fatto che la filosofia di Spinoza ha visto la luce in un orizzonte linguistico determinato e semanticamente pieno, ed è all'interno di quest'orizzonte linguistico che Spinoza, attraverso il colpo di forza della posizione dell'unica sostanza, ha prodotto una discontinuità semantica nella pratica discorsiva che concerne questi termini.

Leibniz non vede il concetto spinoziano di sostanza perché il suo campo visivo è costituito dalla memoria di questa parola, dagli strati di storia che in essa si sono sedimentati: la complessa trattazione aristotelica dell'*ousia* come sostrato e come essenza, la traduzione tomistica (e le sue propaggini nella Spagna cinquecentesca) con il latino *substantia* che accentua in termini ontologici il carattere di sostrato di predicazione, la bipartizione cartesiana in *cogitans* ed *extensa* sostenute dalla creazione continuata divina.

Di fronte alla definizione 3, Leibniz si chiede cosa significhi l'espressione «essere in sé» e se Spinoza intenda la sostanza come ciò in cui l'«essere in sé» e l'«essere per sé» siano disgiunte o congiunte. In questo secondo caso secondo Leibniz è necessario dimostrare che la sostanza che è in sé è anche per sé, poiché invece «sembra piuttosto che vi siano alcune cose che esistono in sé, sebbene non siano concepite per sé» e che questo sia il modo in cui «gli uomini comunemente concepiscono le sostanze»<sup>31</sup>. Qui Leibniz respinge la defini-

30 Il soggetto del brano è in realtà l'economia classica. L. Althusser *et alii*, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996<sup>3</sup>, trad. it. a cura di R. Rinaldi - V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 21.

31 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1765. Si tratta secondo Loemker di una distinzione importante «for the individual monad is in itself but cannot be conceived adequately except in terms of its relations to God and to other monads». «This criticism of Spinoza – continua – may be regarded as clearing the way for his own solution of the problem of the one and the many and therefore for his theory of representation» (L.E. Loemker (a cura di), *Leibniz: Philosophical papers and letters*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston, 1969<sup>2</sup>, p. 205). Cfr. anche Wolfgang Bartuschat, *Spinoza in der Philosophie von Leibniz*, K. Cramer - W.G. Jacobs - W. Schmidt-Biggeman, *Spinozas «Ethik» und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 1981, p. 55.

zione spinoziana perché egli concepisce una pluralità di sostanze individuali che sono sì in sé ma possono essere concepite adeguatamente solo in relazione a Dio e alle altre sostanze. Questo il punto di divaricazione fondamentale: Leibniz non vede il cammino spinoziano che conduce alla posizione di un'unica sostanza perché vede una pluralità di sostanze create. Per questa ragione trova necessario fare delle distinzioni rispetto alle conclusioni della proposizione 6 in cui si afferma che «una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza»:

Concedo la dimostrazione se la sostanza è assunta come ciò che si concepisce per sé; la cosa va diversamente se è assunta come ciò che è in sé, come generalmente è assunta, a meno che non venga dimostrato che è la medesima cosa essere in sé ed essere per sé concepita<sup>32</sup>.

La sostanza in sé, ossia l'individuo, è creata dalla sostanza per sé, cioè Dio. Conseguente al fraintendimento del concetto di sostanza è quello del concetto di attributo. La tradizione scolastica sulla scorta di Aristotele ha inteso l'attributo come ciò che inerisce al soggetto-sostanza, distinguendo tra attributo essenziale ed attributo accidentale; Cartesio usò la stessa terminologia trasponeandola sul terreno teorico delle due *res*, e, mantenendone inalterata la funzione semantica, chiamò gli attributi accidentali modi. Ora, la precomprensione leibniziana dell'attributo oscilla precisamente tra il significato scolastico e quello cartesiano; l'interpretazione è invece completamente attraversata dal dominio del rapporto di predicazione, come ci mostra la trascrizione delle definizioni di sostanza, attributo e modo (def. 3, 4, 5) negli estratti coevi:

*Substantia* est id quod in se est, seu quod non est in alio velut in subjecto. *Attributum* est praedicatum essenziale, seu necessarium. *Modus* est praedicatum non necessarium, seu mutabile<sup>33</sup>.

Venendo al nostro testo, Leibniz annota così la definizione 4 («intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»)<sup>34</sup>: è oscura perché «ci si domanda [...] se per attributo intenda ogni predicato reciproco, ovvero ogni predicato essenziale sia esso reciproco oppure no; oppure infine ogni predicato essenziale della sostanza primo o indimostra-

32 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, pp. 1769-1770. Così commenta questo passaggio Hart: «The men who do so conceive substances are men who, in common with Leibniz and Descartes, are in the Aristotelian tradition. But, Spinoza was not in agreement with this tradition, nor did he agree with 'the common man'» (A. Hart, *Leibniz on Spinoza concept of substance*, «Studia leibnitiana» 14 (1982), 1, p. 80).

33 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1706.

34 *Eth. I*, def. 4, p. 45, trad. it., p. 87.

bile»<sup>35</sup>. E alla proposizione 2 che afferma che due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla di comune tra di loro obietta che «quelle due sostanze potrebbero avere certi attributi diversi e certi in comune»<sup>36</sup>; allo stesso modo confuta la pr. 5 secondo cui nella natura non si possono dare due o più sostanze del medesimo attributo: «due sostanze possono essere distinte per gli attributi e tuttavia avere qualche attributo comune, purché ne abbiano in più altri di propri. Per esempio A abbia come attributi c e d e B come attributi d ed e»<sup>37</sup>. E ancora nella dimostrazione della pr. 4, quando Spinoza afferma che nulla è dato nell'intelletto se non le sostanze e le loro affezioni, scrive:

qui mi meraviglio che egli si dimentichi degli attributi, infatti nella definizione 5 per affezioni della sostanza intende soltanto i modi. Ne segue dunque o che egli abbia parlato in modo ambiguo o che non consideri gli attributi fra le cose esistenti fuori dall'intelletto, ma soltanto le sostanze e i modi<sup>38</sup>.

E infine, rispetto alla pr. 10 che afferma che ogni attributo della sostanza deve essere concepito per sé, obietta che in questo caso ne segue che «una sostanza può avere solo un attributo, se veramente questo né esprime tutta l'essenza»<sup>39</sup>.

Il fraintendimento del concetto di attributo è la conseguenza del fraintendimento del concetto di sostanza. Come detto, per Leibniz esistono due tipi di sostanza, l'infinita e la finita, mentre per Spinoza esiste solo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi: la definizione 6, di cui Leibniz aveva contestato l'equipollenza dei termini, è la base su cui si dimostra che oltre Dio non può darsi alcuna altra sostanza, e questa dimostrazione poggia sulle pr. 11 e 5. Leibniz contesta proprio questo passaggio, ostinandosi a trattare il concetto spinoziano di attributo attraverso la logica del discorso della sostanza finita, ossia il rapporto di predicazione: in questa prospettiva non può che rilevarne da una parte le contraddizioni e dall'altra l'inclassificabilità. Il punto di partenza di Spinoza è la definizione dei *Principi* cartesiani di Dio come autosussistente: se si prende questa definizione in tutto

35 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1765.

36 Ivi, p. 1767.

37 Ivi, p. 1768.

38 *Ibidem*.

39 Ivi, p. 1770. Già commentando la pr. 2 Leibniz aveva scritto: «[...] non concedo che si possano dare due attributi che si concepiscono per sé e che tuttavia possano esprimere la stessa sostanza. Infatti, quando si verifica ciò, quei due attributi, che esprimono in modo diverso la medesima sostanza, alla fine possono essere risolti, o quanto meno l'uno dei due» (ivi, p. 1767). E ancora, a proposito della pr. 5 Leibniz aveva aggiunto che se Spinoza intende per attributo «ciò che contiene l'intera natura, non [si vede] come possano essere dati più attributi della stessa natura» (ivi, p. 1768).

il suo rigore, solo Dio è sostanza in questo senso, e allora *res cogitans* e *res extensa* non sono sostanze e dunque gli attributi principali che le caratterizzavano (il pensiero e l'estensione) divengono direttamente attributi di Dio (con importanti conseguenze sia per lo statuto dei due attributi divenuti entrambi divini, sia per lo statuto degli esseri finiti cui è sottratta ogni forma di sostanzialità). Ma, essendo Dio infinito, esso deve essere costituito da infiniti attributi di cui pensiero ed estensione sono i due di cui l'uomo ha esperienza. Come scrive giustamente Hart, la teoria del Dio-sostanza costituita da un'infinità di attributi eterni ed infiniti è impensabile attraverso il modello tradizionale dell'inerenza del predicato al soggetto:

The notion of inherence can be found in both Leibniz and Descartes as a remnant of Aristotelianism, and this might explain why it is not to be found in Spinoza. Leibniz's acceptance of inherence is so ingrained in his thinking, is such a fundamental pre-supposition that he cannot properly comprehend a system based upon a very different account of the relation between substance, attributes, and modes – the system of Spinoza. Whatever account of this relation one accepts as an interpretation of Spinoza, it is not that of inherence as Leibniz interprets it, nor is it in the relation of subject to predicate. I believe that Leibniz's misinterpretation of this basic concept of Spinoza leads to his abrupt dismissal of Spinoza's philosophy<sup>40</sup>.

Il concetto di modo, infine, viene sì liberato dalla griglia cartesiana, ma non viene compreso da Leibniz nel suo specifico significato spinoziano: egli lo legge attraverso la potente lente della causalità espressiva, vero e proprio perno del suo sistema. Così commentando il corollario della proposizione 25 («le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio») <sup>41</sup> scrive: «è vero se viene inteso in questo senso: non che le cose sono sifatti modi, ma che i modi di concepire le cose particolari sono modi determinati di concepire gli attributi divini» <sup>42</sup>. Come scrive giustamente Piro, «al contrario di quanto avviene in Spinoza, il 'modo' è inteso da Leibniz come un microcosmo o una totalità intensiva, il quale esprime direttamente Dio» <sup>43</sup>, specchi viventi, come dirà anni dopo, della divinità.

Ed è proprio l'opzione per un modello espressivo di causalità che permette di comprendere l'opposizione leibniziana nei confronti della pr. 28. Dove Spinoza parla di regresso *ad infinitum* delle cause fondato sulla ragione che «nulla di determinato finito ed esistente in un certo tempo determinato può seguire dall'essenza assoluta di Dio», egli annota:

40 A. Hart, *Leibniz on Spinoza's concept of substance* cit., p. 77.

41 *Eth.* I, pr. 25, coroll., p. 68, trad. it., p. 108.

42 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1774.

43 F. Piro, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli, Bibliopolis, 1990, p. 199.

Se valutiamo bene questa opinione, ne vedremo seguire molte assurdità. In realtà le cose non seguiranno in questo modo dalla natura di Dio. Infatti lo stesso determinante è determinato di nuovo da un'altra cosa e così via all'infinito. Le cose dunque non sono determinate da Dio in alcun modo. Dio contribuirà da parte sua solo con cose assolute e generali. È più giusto dire che una cosa particolare non è determinata da un'altra, in una progressione all'infinito, perché in questo caso rimangono sempre cose indeterminate, per quanto tu proceda; ma piuttosto che tutte le cose particolari sono determinate da Dio. Non è che le cose posteriori sono la causa piena delle precedenti, ma è piuttosto Dio che crea quelle posteriori cosicché siano connesse alle precedenti secondo le regole della sapienza. Se diciamo che le cose precedenti sono anche cause efficienti delle posteriori, vicendevolmente le posteriori saranno in un certo modo le cause finali delle precedenti, per coloro i quali ritengono che Dio agisca secondo un fine<sup>44</sup>.

Leibniz ritiene che ogni sostanza sia determinata direttamente da Dio e che sia grazie a questa determinazione immediata ed originaria che essa esprime tutto l'universo e dunque le relazioni con le altre sostanze. Il rapporto tra le parti è in Leibniz mediato dal tutto, comandato dal tutto (Dio), poiché ogni parte è *pars totalis*, è un'espressione analogica del tutto, mentre in Spinoza Dio non produce la cosa singolare in modo diretto, intrattenendo un rapporto immediato con essa, ma solo facendosi *nexus causarum*, infinito intreccio di cause. Possiamo in questo senso mettere tra parentesi la questione dell'immanenza o della trascendenza del Dio leibniziano: se anche potesse essere identificata come panteistica l'inclinazione leibniziana ad intendere i modi come espressioni di Dio (inclinazione particolarmente accentuata in alcuni scritti del 1676), non avrebbe comunque senso considerare una tale posizione come «spinozista», poiché radicalmente differente è il modello di causalità e, dunque di razionalità, che sta alla base delle due teorie<sup>45</sup>.

### 3. L'opposizione Leibniz-Spinoza

Veniamo ora al terzo punto, cioè ai luoghi in cui Leibniz oppone il suo pensiero a quello spinoziano in un modo che potremmo definire esterno. In questo testo troviamo la prima vera profonda elaborazione di questa opposizione, che poi verrà sostanzialmente ripetuta nelle opere della maturità e della vecchiaia.

La chiave di volta dello scontro teorico si trova nel commento alla proposi-

44 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, pp. 1774-1775.

45 Sulla questione mi sembrano definitive le pagine di F. Piro, *La differenza tra «in se esse» e «per se concipi»*. *Sulla critica leibniziana a Spinoza*, «Istituto di Filosofia», Annali Due, Urbino (1987), pp. 69-111.

zione 5 («Nella natura non si danno due o più sostanze della medesima natura ossia del medesimo attributo»)<sup>46</sup>, che Leibniz commenta in questi termini:

qui noto che appare oscuro che cosa significhi questa espressione «nella natura»: se intende nella totalità delle cose esistenti o invece nella regione delle idee, ossia delle essenze possibili<sup>47</sup>.

*Rerum natura* può significare per Leibniz esistenza reale oppure essenza possibile nella *regio idearum*. Questo sdoppiamento di piani corrisponde ad una distinzione tra logica e metafisica del tutto assente in Spinoza: nel suo pensiero non vi sono infiniti mondi possibili impossibili tra di loro, il migliore dei quali dovrà essere portato all'esistenza dal meccanismo metafisico messo in moto dalla volontà divina liberamente inclinata, ma un solo mondo reale di cui il possibile non è che un necessario effetto immaginario. È totalmente privo di senso in questa prospettiva affermare che vi è una realtà possibile che non esiste, perché vi sono delle altre realtà possibili incompatibili con essa e di essa migliori, cui Dio donerà l'esistenza in sua vece. *Rerum natura* ha dunque per Spinoza un senso univoco, mentre per Leibniz duplice: questa differenza è il vero e proprio cuore dell'opposizione tra i due autori, poiché mentre per Leibniz vi deve essere una ragione sufficiente perché un possibile passi dalla *regio idearum* alla *regio rerum existentium*, per Spinoza il possibile non è che un modo inadeguato di rappresentarsi le connessioni necessarie che costituiscono la struttura della realtà.

Lo sdoppiamento dei piani della realtà ha delle conseguenze teoriche di fondamentale importanza: è proprio attraverso il gioco (in senso meccanico) dei due piani che Leibniz può conferire uno statuto ontologico alla possibilità, alla contingenza ed alla libertà, statuto che Spinoza nel suo essere univoco aveva negato ai primi due concedendolo alla terza, ma nella forma, inaccettabile per la tradizione, di *libera necessitas*.

Per quanto riguarda la possibilità, è proprio questo sdoppiamento di piani che permette a Leibniz di opporsi alla pr. 7, secondo cui «alla natura della sostanza appartiene l'esistere»<sup>48</sup>. Leibniz obietta che «questo ragionamento può funzionare solo una volta posto che la sostanza sia possibile»<sup>49</sup>. Questo tema della possibilità è, come detto, un punto di divaricazione fondamentale delle due teorie non solo nella dimostrazione dell'esistenza della sostanza divina ma anche per quanto riguarda l'essere delle cose singolari: per quanto

46 *Eth.* I, pr. 5, p. 48, trad. it., p. 89.

47 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1768.

48 *Eth.* I, pr. 7, p. 49, trad. it., p. 90.

49 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1769.

riguarda la sostanza divina infatti bisogna dimostrare che essa sia possibile<sup>50</sup> (cosa che Leibniz fa affermando che «se nulla è concepito per sé, nulla pure per mezzo di altro sarà concepito e dunque nulla del tutto sarà concepito»)<sup>51</sup>, mentre per quanto riguarda le sostanze finite non ci si deve limitare a rilevarne la possibilità, ma anche la compossibilità, poiché «quelle cose che noi possiamo concepire, non per questo tuttavia possono essere tutte prodotte, a causa di altre migliori con le quali sono incompatibili»<sup>52</sup>. Le essenze possibili non possono dunque essere portate all'esistenza da Dio nella loro totalità, poiché l'esistenza di alcune pregiudica l'esistenza di altre, ma solo la migliore combinazione di essenze possibili sarà trasformata da Dio nel «migliore dei mondi possibili»: *et voilà* lo spazio teorico del male. Il concetto di incompossibilità esclude infatti che sia portato all'esistenza il miglior mondo possibile in assoluto, ma il miglior mondo relativamente possibile, dove il male presente è funzionale all'esistenza del bene. Per questa ragione Leibniz commentando lo scolio della pr. 17, in cui Spinoza sembra affermare che Dio ha creato tutte le cose che sono nel suo intelletto (affermazione che è puramente polemica, come ha mostrato Koyré)<sup>53</sup>, replica: «sembrerebbe invece che egli abbia creato soltanto quelle che ha voluto»<sup>54</sup>.

Per quanto riguarda la contingenza, Leibniz propone la sua teoria, che nelle linee fondamentali è la stessa che egli presenterà qualche anno più tardi nel *Discorso di metafisica*, in opposizione alla proposizione 29 («In natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina ad esistere e ad agire in un certo modo»)<sup>55</sup>. Scrive Leibniz:

La questione dipende dalla definizione di «contingente» che non ha dato in nessun luogo. Io con altri considero «contingente» ciò la cui essenza non implica l'esistenza. In questo senso le cose particolari saranno contingenti secondo lo stesso Spinoza per la proposizione 24. Ma se tu assumessi il contingente secondo il costume di certi scolastici, ignoto ad Aristotele e ad altri uomini ed all'uso della vita, come ciò che avviene senza che possa darsi in alcun modo la ragione del perché sia accaduto così piuttosto che in un altro modo, e la cui causa, posti tutti i

50 Sull'analisi che Leibniz propone della prova a priori dell'esistenza della sostanza, cfr. E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant* cit., pp. 152-157. Cfr. anche S. Di Bella, *L'argomento ontologico moderno e l'ascesa dell'«ens necessarium»: il caso Leibniz*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, 25 (1995), 4, pp. 1531-1578.

51 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1768.

52 *Ibidem*.

53 Cfr. ora la bella raccolta in lingua italiana curata da A. Cavazzini, A. Koyré, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Milano, Ghibli, 2003.

54 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1772.

55 *Eth.* I, pr. 29, p. 70, trad. it., p. 110.

requisiti tanto interni quanto esterni, è stata ugualmente disposta ad agire che a non agire, ritengo che tale contingente implichi una contraddizione. In base all'ipotesi della volontà divina tutte le cose sono per propria natura certe e determinate, benché questa natura ci sia incognita e sia determinata non da se stessa ma, in accordo con la supposizione o l'ipotesi, delle condizioni esterne<sup>56</sup>.

Lo sdoppiamento dei piani apre lo spazio per l'esistenza ontologica della contingenza, come ciò il cui contrario è possibile: è chiaro che un tale spazio non avrebbe senso nell'orizzonte spinoziano in cui, come del resto in Hobbes, le *res* sono impossibili o necessarie.

Ed è ancora questo stesso sdoppiamento che apre lo spazio per la libertà, spazio su cui Leibniz lavora rielaborando il senso della pr. 33 («Le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte»)<sup>57</sup>:

Questa proposizione può essere vera o falsa a seconda di come viene spiegata. Nell'ipotesi della volontà divina che sceglie l'ottimo ossia che agisce in modo massimamente perfetto, certamente solo queste cose hanno potuto essere prodotte, ma secondo la stessa natura delle cose, osservata per se stessa, avrebbero potuto essere prodotte diversamente. Allo stesso modo in cui diciamo che gli angeli confermati non possono peccare, fatta salva la loro libertà: potrebbero se volessero, ma non vorranno. Potrebbero volerlo, parlando in assoluto, ma dato questo stato di cose esistente non possono più volerlo<sup>58</sup>.

Per reinstaurare attraverso l'interpretazione della proposizione spinoziana lo statuto ontologico di una libertà che non si identifichi con la necessità, che non sia l'altro nome del grado di potenza, Leibniz ricorre alla distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* intesa in senso occamista. Questa distinzione era stata apertamente rifiutata da Spinoza nei suoi *Principi di filosofia cartesiana* in una prospettiva ancora cartesiana (II, 9), e resa del tutto priva di senso nell'*Etica* per il fatto che l'infinita potenza di Dio, che è «*ipsa ipsius essentia*» (I, pr. 34), agisce senza intelletto né volontà.

\* \* \*

Per concludere: avevamo colto come ragione dell'impossibile confronto Leibniz-Spinoza sul piano della logica la negazione del primato ontologico dell'intelletto divino in Spinoza, negazione che rende il progetto di una caratteristica universale un puro delirio dell'immaginazione finalistica e che spin-

56 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1775.

57 *Eth.* I, pr. 33, p. 73, trad. it., p. 112.

58 G.W. Leibniz, *Ad Ethicam*, in A VI, 4b, p. 1776.

ge di contro il filosofo olandese a costruire una macchina filosofica con lo scopo di produrre la sistematica trasformazione dei significati sedimentatisi storicamente, nel linguaggio filosofico del suo tempo<sup>59</sup>; ora, al culmine dell'opposizione metafisica tra le due filosofie, ritroviamo la questione dell'intelletto divino e dello sdoppiamento dei piani dell'essere che dà consistenza ontologica alla categoria del possibile, e rende pensabile un determinismo che allo stesso tempo includa i concetti di contingenza e di libertà. Tuttavia, che questa costruzione fosse di argilla (al punto da essere stata considerata da più di un critico come una maschera), che l'equilibrio tra il determinismo e la coppia inscindibile contingenza/libertà fosse assai fragile, ci è testimoniato da un'assenza: le sole proposizioni che Leibniz non ricopia e non commenta sono le pr. 26 e 27. Se è lecita una lettura sintomale, si potrebbe forse spiegare questa assenza come un atto mancato, con un senso ben preciso. Non sarà difficile attribuirglielo, dopo averle lette:

Una cosa che è determinata a fare alcunché è stata necessariamente così determinata da Dio; e quella cosa che non è determinata da Dio non può determinare se stessa ad agire<sup>60</sup>.

Una cosa che è determinata da Dio a fare alcunché non può rendere se stessa indeterminata<sup>61</sup>.

---

59 È interessante notare il fatto che Piro ritiene che la questione dell'intelletto divino sia alla base anche dell'accusa leibniziana a Spinoza di non aver chiarito lo statuto di realtà degli attributi: «Leibniz non ritiene certo – scrive Piro – che gli attributi siano 'res' staccate dall'intelletto divino, ma, come si è visto, egli deve porre gli attributi divini come norme ideali in certo modo sussistenti in un intelletto infinito specificamente divino nel quale la complessità del reale sia ordinata secondo rapporti semplice/complesso [...] e genere/specie, propri della logica classica. Il nome che Leibniz dà a tale intelletto divino o 'natura divina' è *regio idearum seu possibilitatum*. Ora, se l'intelletto divino viene inteso nel senso in cui lo intende Leibniz, vale a dire come luogo di assoluta presenza delle idee degli attributi come astratti reali, l'intera critica leibniziana è esatta. Non lo è più se rileviamo che il realismo di Spinoza si differenzia da quello leibniziano proprio in virtù del decentramento di ogni intelletto rispetto alla costituzione produttiva della natura» (F. Piro, *La differenza tra «in se esse» e «per se concipi»*. Sulla critica leibniziana a Spinoza cit., p. 92).

60 *Eth.* I, pr. 26, p. 68, trad. it., p. 108.

61 *Eth.*, I, pr. 27, p. 68, trad. it., p. 108.