

MARIANGELA PRIAROLO

CONOSCERE COME DIO CONOSCE?
SUÁREZ, LEIBNIZ E LE VERITÀ ETERNE



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMIX

MARIANGELA PRIAROLO

CONOSCERE COME DIO CONOSCE?
SUÁREZ, LEIBNIZ E LE VERITÀ ETERNE*

Introduzione

L'importanza e la centralità del pensiero di Francisco Suárez per la comprensione dello sviluppo della filosofia moderna è stata ormai ampiamente riconosciuta dagli studiosi.¹ Un tema in particolare – la concezione suareziana della verità e il rapporto tra essa e Dio – ha attirato l'attenzione della critica, la quale ha messo in luce il carattere 'univocista' della lettura che Suárez fornisce della relazione che intercorre tra Dio e la verità, mostrando inoltre come sia proprio una simile interpretazione il riferimento polemico della celebre dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne.² In questa direzione si è ipotizzato che l'età moderna si costituisca proprio nei termini di un cammino uniforme verso l'univocità uomo/Dio che inaugurato da Suárez raggiungerebbe la sua massima espressione con la filosofia di Leibniz.³

* A Giovanna Varani, amica preziosa e inaspettata, in ricordo dei caffè, le foglie e le conversazioni hannoverane.

¹ Cfr. almeno. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, e ora J. PEREIRA, *Suárez Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee 2007.

² Si veda soprattutto J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris 1981. «La marche à l'univocité» è il titolo di un paragrafo che Marion dedica al problema dell'analogia in Suárez, la cui riflessione in proposito secondo Marion «n'aboutit à résoudre le problème de l'analogie, mais à dissoudre l'analogie elle-même» (ivi, p. 106), con il risultato di aprire la strada all'univocità e di suscitare perciò la reazione di Descartes, ossia appunto la dottrina della libera creazione delle verità eterne.

³ È questa ad esempio una delle tesi sostenute da Vincent Carraud in un importante lavoro del 2002 – '*Causa sive ratio*'. *La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, Paris 2002 – nel quale, riprendendo alcune delle conclusioni formulate da Marion in *Sur la théologie blanche*, egli afferma non soltanto che, in età moderna, è il principio di causalità ciò che «permette di sottomettere Dio alla metafisica», ma individua in Suárez il primo responsabile di tale sottomissione. La filosofia di Leibniz renderebbe tale sottomissione definitiva in virtù dell'identificazione posta dal filosofo tra causa e *ratio* (sufficiente). Così, conclude Carraud, riprendendo quasi alla lettera la tesi espressa da Marion in un saggio del 1985 (*De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anticartésianismes de Spinoza, Malebranche, Leibniz*,

In effetti, sono molti i luoghi leibniziani che richiamano alla mente alcune delle tesi centrali nella metafisica, ed epistemologia, suareziana, prima fra tutti la concezione della verità, la quale viene definita da entrambi i filosofi in termini ipotetici e interpretata come una connessione di soggetto e predicato. Eppure, nonostante indubbie affinità, si deve notare come tra le due posizioni intercorrano anche importanti differenze. Nelle pagine che seguono vorrei allora cercare di verificare il rapporto tra la definizione suareziana di verità e quella di Leibniz, nonché di analizzare il modo in cui i due filosofi leggono la relazione tra Dio e la verità, anche al fine di mostrare in che modo possa essere letto il legame che intercorre, nella prospettiva leibniziana, tra filosofia e teologia.

Dividerò allora il mio discorso in due parti. Nella prima vorrei ripercorrere brevemente quel testo suareziano che viene unanimemente considerato il momento fondamentale per il costituirsi dell'univocità gnoseologica moderna, ovvero la XXXI *Disputatio metaphysica*. Nella seconda vorrei invece indicare le somiglianze e le divergenze tra le concezioni della verità di Suárez e Leibniz,⁴ e tentare di mettere in luce come la riflessione leibniziana sul rapporto tra la conoscenza umana e la conoscenza divina, nonostante le indubbie istanze razionaliste presenti in essa, preveda però una differenza importante tra il conoscere dell'uomo e quello di Dio.

1. Suárez

Sia che vengano considerate un esempio tardivo di filosofia scolastica sia che vengano lette come un paradigma dello spirito critico della nuova filosofia,⁵ le *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez rappre-

«Dix-Septième Siècle», CXLVII, 1985, pp. 143-164), «pour Leibniz comme pour Malebranche et Spinoza, qui récusent tous trois la doctrine de la création des vérités éternelles, la distinction entre un entendement fini et un entendement infini est au total subordonnée à l'exigence commune d'une rationalité conçue univoquement» (CARRAUD, 'Causa sive ratio', cit., p. 439).

⁴ Per quanto riguarda la conoscenza effettiva da parte di Leibniz dell'opera di Suárez è noto come egli racconti di aver letto in giovane età le *Disputationes* 'come un romanzo'. Tuttavia, come ha mostrato André Robinet, Suárez è forse uno degli autori meno citati da Leibniz (cfr. A. ROBINET, *Suárez dans l'oeuvre de Leibniz*, «Cuadernos salmantinos de filosofía», VII, 1980, pp. 191-209).

⁵ Come ha scritto di recente Denis Kambouchner «en termes de politique philosophique, on se demandera s'il convient d'y [nelle DM] un pas décisif vers la sécularisation et l'individuation de la réflexion métaphysique, ou bien au contraire l'ultime entreprise de constitution d'un corps de principes orthodoxe dans une époque marquée par les progrès conjoints du scepticisme et d'une nouvelle liberté de pensée» (*Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris 2005).

sentano indubbiamente una delle opere più importanti nell'età moderna. Pensate originariamente come un commento sistematico della *Metafisica* di Aristotele, nonché come una propedeutica filosofica allo studio della teologia,⁶ le *Disputationes* si presentano di fatto come un sistema autonomo, che si struttura seguendo il filo delle questioni discusse piuttosto che il dettato aristotelico.⁷ In tutto 54, esse possono essere divise idealmente in due parti, la prima delle quali, fino alla *Disputatio* XXVII, dedicata alla analisi del concetto comune di essere, la seconda alla riflessione sulle varie «divisiones entis», prima tra tutte quella tra finito e infinito. È all'interno di questa seconda parte che trova spazio quella *Disputatio* XXXI, dedicata all'essenza degli enti finiti, nella quale, come è noto, viene discussa la questione della realtà delle essenze «priusquam a Deo producatur», un problema nato nella filosofia scolastica post-tomista e al quale Duns Scoto aveva dedicato particolare attenzione. La posizione di Suárez in questo senso riprende e rielabora suggestioni scotiste, sostenendo che le essenze possiedono una realtà propria – sebbene non identificabile assolutamente con l'esse *existentiae* –, la quale però deriva loro non tanto, come in Scoto, dall'essere un oggetto del pensiero divino,⁸ quanto invece dal possedere un «aptitudo ad esse» fondata sull'intrinseca «non-repugnantia» dei predicati che le costituiscono:

Atque hoc etiam modo dicitur talis Essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas [...] ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat.⁹

La riconduzione delle essenze alla coerenza logica dei loro 'componenti', per così dire, produce una conseguenza decisamente notevole, e

⁶ Cfr. J.-P. COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Louvain La Neuve-Paris 1999.

⁷ Per una descrizione dell'opera si veda la voce *Controverses métaphysiques* stilata da J.-F. Courtine nell'*Encyclopédie philosophique universelle*, III/1, *Les oeuvres philosophiques. Dictionnaire*, Paris 1992, pp. 1486-1487.

⁸ Sulla questione della realtà delle essenze in Scoto la letteratura è davvero vastissima, rinvio perciò soltanto ai recenti studi di T. HOFFMANN, 'Creatura intellecta'. *Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster 2002, e F. MONDADORI, *The Independence of the Possible According to Scotus*, in *Duns Scotus à Paris. 1302-2002*, Actes du colloque (Paris, 2-4 septembre 2002), éd. par O. BOULNOIS-E. KARGER-J. SOLÈRE-G. SONDAG, Turnhout 2004, pp. 313-374.

⁹ DM, XXXI, s. 2, n. 2.

che è stata ritenuta la tappa fondamentale del «cammino verso l'univocità della conoscenza», ossia che per Suárez le essenze sono tali *indipendentemente* dalla conoscenza che Dio ne ha:

Rursus essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibile in tali essentia et natura, quai talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias: ergo essentia in hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar.¹⁰

Questo processo di autonomizzazione dell'oggetto del sapere da Dio si compie così definitivamente nell'ambito della trattazione del problema delle verità eterne, allorché Suárez si contrappone in maniera netta a Tommaso d'Aquino, negando la tesi tomista secondo la quale le verità eterne sono tali in quanto pensate da un intelletto eterno, ossia quello divino.¹¹ Se infatti Tommaso avesse ragione, secondo Suárez non riusciremmo a dar conto di che cosa renda possibile distinguere le verità necessarie da quelle contingenti:

hoc modo [se le verità eterne fossero tali solo perché pensate da Dio] non solum huiusmodi enunciationes, in quibus attributa essentialia praedicatur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectum divino.¹²

Le verità eterne sono tali dunque perché intrinsecamente necessarie e non perché l'intelletto eterno di Dio conferisca loro necessità, la ragione di tale necessità risiedendo nel loro oggetto, nello specifico nella «connexione praedicatorum essentialium cum ipsis essentiis»¹³ e, come aveva affermato già nella *Disputatio VIII*, essendo perciò indipendente da qualunque intelletto:

licet sit impossibile esse aliquod ens, quod actu non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen, etiamsi intellectus apprehendat illam hypothesim impossibilem in re positam, nimirum quod omnis intellectus, etiam

¹⁰ DM, XXXI, s. 6, n. 17.

¹¹ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 10, art. 7, ad primum. L'allontanamento dalla definizione di verità di Tommaso, che, aristotelicamente, riteneva riguardasse essenzialmente l'intelletto e non la cosa conosciuta, era comunque già avvenuta nella DM, VIII, «De veritate».

¹² DM, XXXI, s. 12, n. 40.

¹³ DM, XXXI, s. 12, n. 41.

divinus, cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo, et aurum esset verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentiae, si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundum existentiam, si fingamus cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante ex suam potentiam exequentem.¹⁴

Questo perché Suárez ritiene che ogni verità riguardante proposizioni «essenziali e affermative» sia riconducibile a una *identità*, e sia dunque questo il fondamento della verità e non, invece, il fatto che l'essenza costituisca un «exemplar in mente Dei»:¹⁵

hanc connexionem nihil aliud esse, quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis [...]. Omnis enim veritas propositionis affirmative fundatur in aliqua extremorum identitate, vel unitate, quae licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modo coniunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem [...]. Haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem.¹⁶

L'eternità della verità di una proposizione come «homo est animal», esempio prediletto da Suárez, è data dunque dal fatto che nell'essenza «homo» è presente l'esser «animal», così che questa proposizione può assumere la forma di una identità $AB = A$ (dove $AB = homo$ e $A = animal$ se si considera l'identità intensionalmente, e $AB = animal$ e $A = homo$ se estensionalmente). Quest'identità, si badi, non dipende dall'esistenza effettiva degli elementi che essa mette in relazione, l'«est» cioè non significa che «actualement et realem coniunctionem extremorum in re ipsa existere», bensì che il «praedicatum esse de ratione subiecti, sive extrema existant, sive non».¹⁷ In questo senso, spiega Suárez, la forma delle verità è condizionale (se... allora) e perciò, non dipendendo la verità del 'con-

¹⁴ DM, VIII, s. 7, n. 27, p. 304.

¹⁵ «Neque enim satisfacit si dicamus, ablata rerum existentia, solum manere hae connexionem in divino exemplari et ab illo oriri talem necessitatem [posizione questa che Suárez attribuisce a Tommaso di cui cita TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a 7]». Infatti, continua Suárez, «ipsammet divinum exemplar habuit hanc necessitatem representandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae representare, quod non aliunde provenit, nisi quia non potest homo esse alterius, essentiae, nam hoc ipso, quod sit res alterius essentiae, iam non est homo: ergo ex obiecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas» (DM, XXXI, s. 12, n. 46).

¹⁶ DM, XXXI, s. 12, n. 46.

¹⁷ DM, XXXI, s. 12, n. 44.

dizionale' dall'effettiva esistenza – temporale – dei 'condizionati', essa è «perpetua»:

in hoc sensu [= se l'«est» di una verità come «homo est animal» viene inteso come inclusione del predicato «in ratione subiecti»] reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum, cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo, quin sit animal. Unde sicut haec conditionalis est perpetua, si est homo, est animal, vel si currit, movetur, ita haec est perpetua: homo est animal, vel cursus est motus.¹⁸

Se dunque la verità non dipende dall'intelletto che le concepisce, né dall'esistenza dell'oggetto concepito, ma solo dalla struttura dell'oggetto su cui essa è fondata (le essenze), allora lo stesso Dio non potrà far altro che 'prenderne atto':

Rursus neque illae enunciationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntate. Item, quia respectu harum enunciationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui objecti, non facit; igitur huiusmodi enunciationes [...] habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se, ac prescindendo ab illo.¹⁹

2. Leibniz²⁰

È cosa notissima come Leibniz definisca ogni verità nei termini di una 'connessione' – nello specifico: un'inclusione – tra soggetto e predicato. Prendiamo ad esempio uno scritto del 1685-86, il *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione*:

¹⁸ DM, XXXI, s. 12, n. 45.

¹⁹ DM, XXXI, s. 12, n. 40.

²⁰ Abbreviazioni delle opere di Leibniz: A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Leipzig-Berlin 1923-, seguito dal numero del tomo, del volume e della pagina; GP = *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. GERHARDT, Berlin 1875-90 (rist. anast. Hildesheim 1961-62), 7 voll., seguito dal numero del volume e della pagina.

*Verum est affirmatum, cuius praedicatum inest subjecto. Itaque in omni propositione vera affirmativa, necessaria vel contingenti, universali vel singulari notio praedicati aliquo modo continetur in notione subjecti.*²¹

E tuttavia *solamente* nelle verità necessarie tale inclusione è riconducibile ad una identità:

Absolute necessaria propositio est, quae resolvi potest in identicas, seu cuius oppositum implicat contradictionem [...]. In contingenti veritate, etsi praedicatum revera insit subjecto, tamen resolutione utriusque licet termini indefinite continuata, nunquam pervenitur ad demonstrationem seu identitatem.²²

Leibniz dunque, pur affermando, a differenza di Suárez, che si dà un'inclusione del predicato nella *ratione subiecti* anche nelle verità contingenti o di fatto (questione che lasciamo qui da parte), tuttavia concorda con Suárez nel ritenere che: a) nelle verità necessarie il predicato sia incluso nel soggetto e b) che tale inclusione sia riportabile ad una identità che ne spiega la necessità intrinseca. Ma c'è di più: anche Leibniz infatti ritiene che dal punto di vista della forma queste verità possano essere considerate come verità ipotetiche (se... allora).²³ Ciò si vede bene in una lettera a Simon Foucher del 1675 dove Leibniz riconduce alle verità ipotetiche le proposizioni «dell'aritmetica, la geometria e un gran numero di proposizioni di metafisica, fisica e di morale la cui verità dipende dagli assiomi, ossia dalle proposizioni identiche»:

les veritez hypothetiques [...] assurent non pas qu'il y a quelque chose hors de nous; mais seulement ce qui arriveroit s'il y en avoit. Ainsi nous sauvons déjà l'Arithmetique, la Geometrie et un grand nombre de propositions de metaphysique, de physique, et de morale [...] dont la verité depend des axiomes que j'ay coustume d'appeler identiques; comme par exemple que deux contradictoires ne peuvent pas estre, qu'une chose dans un même temps est telle qu'elle est,

²¹ A VI 4 T. B, 1515.

²² A VI 4 T. B, 1515-1516. Dio vede l'inclusione *a priori*, ma nemmeno lui può trasformarla in un'identità, il che permette a Leibniz di salvare la contingenza: «soliisque Dei est infinitum semel comprehendendis perspicere quomodo unum alteri insit, perfectamque a priori intelligere contingentiae rationem quod in creaturis suppletur experimento a posteriori» (A VI 4 T. B, 1516). Da notare come a differenza di Kant per Leibniz l'*a priori* non è quindi coestensivo di necessario (assolutamente).

²³ Cfr. NS, I. IV, cap. XI, § 13: «per quanto riguarda le verità eterne, bisogna osservare che, in fondo, son tutte condizionali e dicono effettivamente: posta questa cosa, quest'altra cosa è».

par exemple qu'elle est aussi grande qu'elle est, ou egale à elle même; qu'elle est semblable à elle même etc.²⁴

Come Suárez, così anche Leibniz rileva che la verità delle proposizioni ipotetiche, pur non essendo legata all'esistenza di qualcosa fuori di noi, dipende però da qualcosa che è effettivamente fuori di noi, ovvero la possibilità, o l'impossibilità, o la necessità dell'oggetto di cui quella certa proposizione parla, una possibilità, o impossibilità, o necessità, che è fondata sulle essenze e sulle verità eterne, eterne – si noti – perché necessarie (= Suárez):

Car toutes les propositions hypothétiques assurent ce qui seroit ou ne seroit pas, quelque chose ou son contraire étant posé, et par conséquent que la supposition en même temps de deux choses qui s'accordent, ou qu'une chose est possible ou impossible; nécessaire ou indifférente; et cette possibilité, impossibilité ou nécessité (car nécessité d'une chose est une impossibilité du contraire) n'est pas une chimère que nous faisons, puisque nous ne faisons que la reconnoître et malgré nous, et d'une manière constante. Ainsi de toutes les choses qui sont actuellement, la possibilité même ou impossibilité d'être est la première. Or cette possibilité et cette nécessité forme ou compose ce qu'on appelle les essences, ou natures, et les veritez qu'on a coutume de nommer éternelles: et on a raison de les nommer ainsi, car il n'y a rien de si éternel que ce qui est nécessaire.²⁵

Le condizioni che permettevano a Suárez di affermare l'indipendenza della verità da Dio sono dunque presenti anche in Leibniz – l'identità, l'ipoteticità e l'essere la verità fondata sulle essenze possibili. E questa sembra in effetti la tesi principale intorno alla quale è costruita la *Teodicea*, in cui Leibniz, per scagionare Dio dalla presenza del male nel mondo senza rinunciare alla sua bontà, decide di limitarne la potenza, attribuendo alla saggezza divina, il cui oggetto sono per l'appunto le verità eterne, la necessità di scegliere un mondo in cui è presente il male. In questo senso scrive Leibniz, utilizzando un'espres-

²⁴ A II 1 245-246. Sulle verità ipotetiche in Leibniz si è soffermata soprattutto Hidé Hishiguro, la quale ne discuteva comunque soprattutto in relazione al dibattito contemporaneo sul loro valore di verità. Cfr. H. HISHIGURO, *Les vérités hypothétiques. Un examen de la lettre de Leibniz à Foucher de 1675*, in *Leibniz à Paris (1672-1676)*, Symposium (Chantilly, 14-18 novembre 1976), 2 voll., Wiesbaden 1978 (Studia Leibnitiana Supplementa XVII-XVIII), II, pp. 33-42.

²⁵ A II 1 246.

sione che evoca quella utilizzata da Descartes nelle famose lettere del 1630 nelle quali enunciava la dottrina della libera creazione delle verità eterne, probabilmente proprio *contro* le tesi di Suárez, «Les vérités éternelles, objet de sa [di Dio] sagesse, sont plus inviolables que le Styx».²⁶ E tuttavia si deve sottolineare che Leibniz non è affatto disposto a concedere a Suárez l'indipendenza del vero da Dio. In un altro paragrafo della stessa *Teodicea*, infatti, egli rileva che non dobbiamo dire «con qualche scotista»²⁷ che queste verità esisterebbero anche se non ci fosse nessun intelletto, nemmeno quello divino (una posizione che evoca proprio il passo di Suárez sopra citato «licet si per impossibile etc.»), dal momento che è proprio l'intelletto divino a fare la realtà delle verità eterne:

Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses Eclaircissements des regles philosophiques de Daniel Stahlius, Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les vérités éternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celui de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la réalité des Verités éternelles: quoyque sa volonté n'y a point de part.²⁸

²⁶ § 121, GP VI 175. Cfr. Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630: «C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui» (*Oeuvres de Descartes*, 11 voll., éd. par C. ADAM e P. TANNERY, Paris 1964-74, I, p. 146). Sul parallelismo Suárez-Leibniz da un lato e Cartesio-Arnauld dall'altro si è soffermata E. SCRIBANO, *Le 'spinozisme' d'Arnauld*, in *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*, ed. by W. VAN BUNGE e W. KLEVER, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 291-304, che vorrei qui ringraziare per l'attenzione e la disponibilità con cui ha letto queste pagine – delle cui mancanze sono ovviamente la sola responsabile.

²⁷ Alcuni studiosi hanno sostenuto che Leibniz, e Thomasius prima di lui, potessero avere qui in mente John Punch, uno scotista irlandese le cui posizioni 'indipendentiste' nell'ambito della realtà delle essenze lo fecero scontrare a lungo a partire dagli anni '40 del Seicento con un altro scotista di più stretta osservanza, l'italiano Bartolomeo Mastri (su tale disputa si vedano M. FORLIVESI, *'Scotistarum princeps'. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova 2002, pp. 208-218; HOFFMANN, *'Creatura intellecta'*, cit., cap. 6: «Das ens possibile bei Poncius und Mastrius», e S. SOUSEDIK, *Der Streit um den wahren Sinn der scotischen Possibillienlehre*, in *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*, ed. by L. HONNEFELDER-R. WOOD-M. DREYER, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 191-204: 193-198; quest'ultimo tra l'altro ritiene sia proprio Punch l'obiettivo polemico di Leibniz: «Der entgegengesetzten, von Poncius vorgeschlagen Deutung der scotischen Possibillienlehre haben sich nach dem Zeugnis von G. W. Leibniz nur vereinzelte Scotisten angeschlossen» (ivi, p. 198). In realtà però il testo di Thomasius è piuttosto vago e sembra attribuire questa posizione allo stesso Scoto: cfr. J. THOMASIUS, *Dilucidationes stahliane*, Lipsiae 1676, pp. 21-68: 25-27 («Essentiae rerum sunt aeternae»).

²⁸ § 184, GP VI 226-227, sott. mia.

Sia nella *Teodicea* che in altri scritti, Leibniz insiste spesso sul fatto che è l'intelletto divino a *dare realtà* alle verità:

ces vérités mêmes ne sont pas sans qu'il y a un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent réalisées, pour ainsi dire.²⁹

Ma che significa questo 'realizzare'? Vi sono sostanzialmente due modi di leggere tale espressione. Secondo una prima interpretazione, che è stata ragionevolmente accostata alla concezione scotista della «productio in esse intelligibili» delle essenze da parte di Dio,³⁰ l'intelletto divino 'realizza' le verità in quanto fornisce, per così dire, consistenza ontologica a quelle essenze da cui le verità dipendono. Il seguente passo della *Monadologia*, ad esempio, darebbe supporto a questa interpretazione:

Il est vrai aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la region des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible.³¹

Secondo tale lettura ciò che verrebbe meno, se Dio non esistesse, non è tanto la verità in sé e per sé, poiché, venendo essa riportata interamente al principio di non contraddizione, continuerebbe a rimanere indipendente da Dio, quanto piuttosto la sua realtà, la quale di contro non può che derivare da Dio. In questo senso allora la posizione di Leibniz, seppure apparentemente opposta a quella di Suárez, sarebbe di fatto riportabile ad essa.³²

²⁹ *Saggi di teodicea*, § 189, GP VI 229.

³⁰ Cfr. F. MONDADORI, «*Quid sit essentia creaturae priusquam a Deo producatur*»: Leibniz's View, in *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, a cura di A. LAMARRA e R. PALAIA, Firenze 2000, pp. 185-223.

³¹ *Monadologie*, § 43, GP VI 614.

³² Come spiega Mondadori «"nisi [...] Deus existeret, nihil possibile foret" does not mean [...] that the possibility of *possibilia* depends on the divine intellect: it does not mean, either, that it depends on the divine will and power. Rather, it means that, if God did not exist, the claim that *possibilia* have reality and, hence, that there are (in some sense of 'there are') such things as *possibilia* would have to be dismissed as false». Per questa ragione allora secondo Mondadori «according to Leibniz the truth, but not the reality of eternal truths, is independent of God» (MONDADORI, «*Quid sit essentia creaturae priusquam a Deo producatur*», cit., pp. 222 e 223, nota 66).

Vi è però un'altra interpretazione possibile, che pur accettando il punto centrale della tesi precedente se ne discosta sensibilmente, traendo sostegno dalla teoria leibniziana delle relazioni nella ricostruzione che ne ha fornito Massimo Mugnai.³³ In questo senso, poiché Leibniz definisce la verità come un rapporto – nello specifico: una relazione di inclusione di un elemento in un altro, il predicato nel soggetto³⁴ – allora, come ogni altra relazione, essa non soltanto non possiede una realtà propria al di fuori di quella posseduta dai due elementi posti in relazione, ma trae origine proprio dalla «concogitabilitas» dei due elementi in questione.³⁵ Per dirla più semplicemente: una verità come «homo est animal» non è altro che la posizione di una relazione tra l'elemento «homo» e l'elemento «animal»: ma perché questa relazione sia posta, c'è bisogno di qualcuno che la ponga, che ne riconosca cioè l'esistenza. L'intelletto divino allora non soltanto dà realtà all'universale «homo» e all'universale «animal», ma fonda anche la relazione tra i due, ossia la verità dell'affermazione «homo est animal». Ciò si vede bene nel commento all'opera del gesuita Temmik, edito e analizzato proprio da Mugnai, nel quale Leibniz afferma che nonostante le relazioni possiedano una realtà che non dipende dal *nostro* pensiero, esse tuttavia la traggono da quello divino:

Praeter substantias, seu subjecta ultima dantur modificationes substantiarum, quae produci et destrui per se possunt; dantur denique et relationes, quae non per se producuntur, sed aliis productis resultant, et habent realitatem, citra intelligentiam nostram, vere enim insunt nemine cogitante. Accipiunt tamen eam ab intellectu divino; sine quo nihil esset verum. Duo igitur realisantur per solum divinum intellectum veritates aeternae omnes, et ex contingentibus respectivae.³⁶

L'attività dell'intelletto di Dio, la quale amplia in un certo senso il regno delle essenze verificandone le relazioni reciproche,³⁷ rende dunque

³³ Cfr. M. MUGNAI, *Leibniz's Theory of Relations*, Stuttgart 1992, in part. cap. 1.

³⁴ Per es. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*: «Il vaut donc mieux placer les vérités dans le rapport entre les objets des idées, qui fait que l'une est comprise ou non comprise dans l'autre» (l. IV, cap. 5, § 2).

³⁵ «Relatio est accidens quod est in pluribus subjectis, estque resultans tantum seu nulla mutatione facta aliis supervenit, si plura simul cogitentur, est concogitabilitas» (*De illatione et veritate atque de terminis*, 1687-96?, A VI 4 866).

³⁶ *Notationes quaedam ad Aloysii Temmik philosophiam* (1715-16), edite da Massimo Mugnai già in G. W. LEIBNIZ, *Vorauedition. Philosophische Schriften*, Münster 1982, pp. 1082-1088: 1083 (sott. mia). Ora anche in appendice a MUGNAI, *Leibniz's Theory of Relations*, cit., pp. 155-160.

³⁷ Si vedano le note alla *Scientia media* di Twisse del 1695: «NOTA BENE. In essentia divina res eminenter, in intellectu aliquid amplius, nempe repraesentative, quia repraesentantur intel-

possibile l'oggettivazione, la realtà appunto, dei rapporti che possono sussistere tra gli elementi oggetto del suo pensiero, ovvero tra le essenze di tutte le cose, di quei rapporti in cui costistono le verità eterne. Certo: ciò non implica che le verità dipendano dalla volontà di Dio, ché anzi Leibniz sosterrà sempre l'assolutezza del vero contro, ad esempio, l'arbitrarietà cartesiana,³⁸ né che Dio possa andare contro di esse,³⁹ tuttavia esse sono fondate sulla realtà fornita loro dal pensiero divino, un atto, il pensare, che Dio compie, aristotelicamente, per il fatto stesso di esistere. Come Leibniz scrive già nella *Confessio philosophi* del 1672-73, infatti, non possiamo sostenere che sia la volontà divina a porre l'eguaglianza tra tre per tre e nove o il rapporto, incommensurabile, tra la diagonale e il lato del quadrato. Al contrario questi teoremi devono essere riportati alla «naturae rerum, ideae scilicet novenarii, vel quadrati, et in quo subsistunt ideae rerum ab aeterno, intellectui divino», dal momento che «Deus haec non volendo fecit, sed intelligendo, intellexit existendo». Poiché dunque se Dio esiste, pensa e se pensa, pensa qualcosa, ossia dà realtà all'oggetto del proprio pensiero, allora «si nullus esset Deus, omnia essent simpliciter impossibilia, novenariusque et quadratum fortunam communem sequerentur».⁴⁰ Ricapitolando dunque: 1) Dio fornisce realtà alle essenze attraverso un atto del pensiero che non dipende dalla sua volontà ma dalla sua stessa esistenza; 2) le essenze, ossia le idee divine, così prodotte sono il fondamento di quella relazione in cui consiste la verità; 3) se Dio non esistesse non soltanto non esisterebbero le essenze ma non esisterebbero nemmeno i loro rapporti, ossia le verità (eterne).⁴¹

lectu divino etiam rerum imperfectiones seu limitationes. Qui cognoscit positiva, perfecte cognoscit et omnes relationes, adeoque et omnes limitationes, adeoque in eo consistit cognitio rerum creaturarum in Deo, earumque etiam singularium» (Grua, I, p. 355, corsivo mio).

³⁸ Cfr. ad esempio la lettera a H. Fabri all'inizio del 1677, in A II 1 299.

³⁹ Andare contro le verità eterne significherebbe infatti per Dio non soltanto andare contro il principio di non contraddizione dalle quali esse dipendono, ma anche andare contro se stesso, dal momento che le essenze che fondano le verità non sono altro che combinazioni di quelle perfezioni semplici che costituiscono l'essenza divina. Si vedano ad es. *De origine rerum ex formis* [aprile 1676?], A VI 3 521 citato *infra* nel testo principale e gli scritti riportati nella nota 48 e le *Notationes generales* del 1685: «Essentias rerum pendere a natura divina» (A VI 4 557).

⁴⁰ A VI 3 122.

⁴¹ È interessante rilevare, per inciso, come il Kant 'precritico' adotterà una posizione molto simile nella *Nova dilucidatio* del 1755 (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), dedicata all'analisi e alla discussione dei principi di non-contraddizione e di ragion sufficiente. In questo testo Kant sostiene che il concetto di possibilità dipende strettamente da quello dell'esistenza di una realtà necessaria che contenga tutto ciò che vi è di reale in ogni nozione possibile, pena l'impossibilità del concetto stesso di possibile. Questo perché

Si potrebbe dire allora che, lungi dal sottomettere Dio alla verità, Leibniz di contro fonda lo stesso concetto di verità su Dio, così che, nella prospettiva di Leibniz, non è tanto la teologia a cedere il passo alla metafisica, come è stato sostenuto,⁴² quanto invece quest'ultima a diventare *teologia*, dal momento che Dio assume il ruolo di *principio* di ogni conoscenza:

la Métaphysique est la théologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances. C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est à dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine.⁴³

È importante notare, relativamente a quest'ultima citazione, come, sia in alcuni scritti giovanili sia in opere più tarde, Leibniz identifichi gli attributi divini, l'essenza di Dio dunque, con il fondamento di tutte le idee:

Idea sunt in Deo, quatenus ex formarum omnium absolutarum sive perfectionum possibilium conjunctione in eodem subjecto fit Ens perfectissimum; ex conjunctione autem formarum simplicium possibilium resultant modificationes, id est ideae, ut ex essentia proprietates.⁴⁴

Le perfezioni semplici di Dio sono quindi degli elementi primi che, come Leibniz spiegherà qualche anno dopo, fondano qualunque concetto:

Conceptus primitivus est, qui in alios resolvitur non potest, cum res scilicet nullas habet notas, sed est index sui, an autem ullus ejusmodi conceptus ho-

a parere di Kant la possibilità non è altro che la posizione della non-contraddittorietà di più nozioni riunite assieme, così che la nozione di possibile risulta da una «collatione»: ma poiché in ogni «collatione» vi sono più cose da tenere insieme, e dove non esiste nulla non vi è nulla, appunto, da tenere insieme, allora «sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, existat, et quidem (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, i.e. non nisi impossibile foret) existet absolute necessario» (*Kants Werke*, I, *Vorkritische Schriften* (1747-56), Berlin 1910, p. 395).

⁴² Cfr. CARRAUD, 'Causa sive ratio', cit., p. 124.

⁴³ Lettera a Elisabetta, novembre 1678, A II 1 434. Cfr. anche *Théodicée*, § 184, «la vraye Métaphysique qu'Aristote cherchoit, et qu'il appelloit *ten zetoumenen*, son *desideratum*, étoit la Théologie» (GP VI 227).

⁴⁴ *De origine rerum ex formis* (aprile 1676?), A VI 3 521. Cfr. anche *Aurora seu Initia scientiae generalis a Divina Luce ad humanam felicitatem* (1693): «a primis ideis simplicissimis, id est divinis attributis velute rerum rationibus liquidissimoque lumine exorsi prosequimur effundentem sese essentiae fontem» (GP VII 55); *Remarque sur l'écrit de Locke: Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God* (1708): «Le Pere disant que les idées sont des estres representatifs, M. Locke [...] a sujet de demander si ces estres sont des substances, des modes, ou des relations. Je crois qu'on peut dire que ce ne sont que des rapports qui resultent des attributs de Dieu» (A VI 6 556).

minibus distincte obversetur, ut scilicet eum se habere agnoscant, dubitari potest [...]. Nullos tamen conceptus derivativos possumus habere, nisi ope conceptus primitivi, ita ut revera nihil sit in rebus nisi per Dei influxum, et nihil cogitetur in mente nisi per Dei ideam, etsi neque quomodo rerum naturae ex Deo, neque quomodo rerum ideae ex idea Dei profluant, satis distincte agnoscamus, in quo consisteret analysis ultima, seu adaequata cognitio omnium rerum per suam causam.⁴⁵

Se riuscissimo a comprendere in che modo si formano le idee delle cose a partire da quei concetti complessi di cui disponiamo saremmo in grado di conoscere i fondamenti ultimi della realtà e dunque disporremmo di una «cognitio adaequata omnium rerum», della quale però, secondo Leibniz, non disponiamo, se non assai di rado. Come leggiamo ad esempio nelle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* del 1684:

An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad *prima possibilis* ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes sua reducere possint, nunc quidem definire non ausim.⁴⁶

In queste stesse pagine Leibniz spiega che la conoscenza umana di fronte ad oggetti complessi come sono le essenze è per la maggior parte delle volte una mera «cognitio symbolica» o «caeca», dal momento che noi possiamo avere una conoscenza adeguata, ossia *intuitiva*, solamente in presenza di nozioni semplicissime.⁴⁷ Questa tesi sembra piuttosto costante nella produzione leibniziana: la troviamo già in un frammento giovanile, scritto nel dicembre 1675, intitolato *De mente, de universo, de Deo*. In esso Leibniz sosteneva che l'uomo può conoscere soltanto le idee delle nozioni semplici e non di quelle composte, dal momento che anche quando conosciamo tutti gli elementi semplici che compongono un'essenza (i suoi «requisita») tuttavia non riusciamo, *come invece fa Dio*, a pensarli simultaneamente («simul cogitare»):

nulla est in nobis idea circuli, ut in Deo est, qui omnia simul cogitat. Imago aliqua circuli est in nobis; est et definitio circuli, et ideae sunt in nobis eorum, quae

⁴⁵ *Introductio ad encyclopaediam arcanam* (tra l'estate 1683 e l'inizio del 1685); A VI 4 528-529.

⁴⁶ A VI 4 590.

⁴⁷ Sulla conoscenza simbolica in Leibniz si veda ora M. FAVARETTI CAPOSAMPIERO, 'Filum cogitandi'. *Leibniz e la conoscenza simbolica*, Milano 2007.

ad circulum cogitandum necessaria sunt. Cogitamus de circulo, demonstramus de circulo, cognoscimus circulum: essentiam eius habemus cognitam; sed per partes. Si essentiam circuli totam simul cogitaremus, haberemus circuli ideam. Solius Dei est ideas habere rerum compositarum. Interea essentiam circuli cognoscimus, cogitando requisita per partes.⁴⁸

Ecco allora che anche quando si conosce un cerchio, un paradigma della conoscenza certa e vera per l'età moderna, secondo Leibniz non lo si conosce affatto come Dio lo conosce, dal momento che Dio lo conosce per idea, mentre l'uomo lo conosce «per characteres», ossia attraverso un processo di (ri)costruzione di quel tutto in cui consiste l'essenza di un determinato oggetto, un processo che può essere definito anche come «per analogia». Come scrive nella *Paraenesis de scientia generalis* del 1688: «saepe nos conceptus tantum caecos de rebus habere, per analogiam et characteres». Ed è proprio il fatto che l'uomo possiede per lo più una conoscenza simbolica e analogica, secondo Leibniz, a testimoniare la non sovrapposibilità nell'uomo, a differenza di Dio, di *pensabilità* e *possibilità* effettiva dell'oggetto del pensiero, una sovrapposizione – tipicamente cartesiana – che è un'inesauribile fonte di errori:

Et sane contingit, ut nos saepe falso credamus habere in animo ideas rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, jam a nobis fuisse explicatos: nec verum aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam. Saepe enim vocabula singula uticunque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit.⁴⁹

A ciò si aggiunga che sebbene, per Leibniz, in linea di principio l'uomo possa dimostrare anche *a priori* la possibilità di un determinato oggetto, tuttavia di fatto la via che utilizziamo più di frequente è quella *a posteriori* dato che se qualcosa esiste significa che è possibile («ab actu ad potentiam, valet consequentia»), cosicché la conoscenza umana in defi-

⁴⁸ A VI 3 463. La stessa affermazione tornerà anche dieci anni dopo in occasione della lettura della *Recherche de la vérité* di Malebranche: «Puto nullam a nobis ideam percipi veri circuli, sed [nos] habere tantum ejus cognitionem caecam sive suppositivam» (A VI 4 1815).

⁴⁹ A VI 4 973.

⁵⁰ *Meditationes de cognitione, veritatis et ideis* (A VI 4 T. A 588).

nitiva si costituisce per la maggior parte come un'analisi a partire da dati provenienti dall'esperienza:

Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus, vel a posteriori. Et quidem a priori, cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatible esse scimus; [...] a posteriori vero, cum rem actu existere experimur, quod enim actu existit, vel extitit, id utique possibile est. Et quidem quandocumque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilis ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae.⁵¹

O, ancora più esplicitamente,

omnia intelliguntur a Deo a priori et per modum aeternae veritatis, quia ipse experimento non indiget; et quidem ab illo omnia adaequate, a nobis vix ulla adaequate, pauca a priori, pleraque experimento cognoscuntur, in quibus postremis alia principia aliaque criteria sunt adhibenda.⁵²

La conoscenza umana consiste dunque nel tentativo di ricostruire quei rapporti pensati dall'intelletto divino in cui consistono le verità e di comprendere quei concetti complessi rappresentati dalle essenze, in un processo di analisi che nel caso delle verità di fatto o delle essenze individuali non potrà del resto mai giungere alla fine.⁵³

In conclusione, nella riflessione sul rapporto che intercorre in Leibniz tra conoscere divino e umano si deve tenere ben presente, a mio parere, la distinzione che sussiste tra la convinzione leibniziana che la verità val-

⁵¹ Ivi, A VI 4 T. A 589-590; sott. mia.

⁵² *De synthesis et analysi* (1683-85?); A VI 4.

⁵³ Poiché infatti nelle verità di fatto l'inclusione del predicato nel soggetto avviene all'infinito, a differenza delle verità di ragione nelle quali tale inclusione è dimostrabile in un numero finito di passi, allora soltanto Dio può conoscerne realmente, ossia *a priori*, la verità: «Essentiale est discrimen inter Veritates necessarias sive aeternas, et veritates facti sive contingentes differuntque inter se propemodum ut numeri rationales et surdi. Nam veritates necessariae resolvi possunt in identicas, ut quantitates commensurabiles in communem mensuram, sed in veritatibus contingentibus, ut in numeris surdis, resolutio procedit in infinitum, nec unquam terminatur, itaque certitudo et perfecta ratio veritatum contingentium soli Deo nota est, qui infinitum uno intuitu complectitur» (*Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* [1688?]; A VI 4 T. B, 1616).

ga per entrambi i dominî e quella secondo la quale le modalità di accesso alla verità da parte dell'uomo e da parte di Dio sono *strutturalmente* diverse. Se dunque non si può negare che contrariamente a Cartesio e in linea invece con Suárez, Leibniz voglia restituire alla verità un valore assoluto e universale, affermandone la validità «in cielo e in terra», tuttavia se per univocità si intende che tra la conoscenza umana e quella divina vi sia una differenza solo *quantitativa* e non anche *qualitativa* allora a mio avviso la posizione di Leibniz è meno netta di quanto è stato sostenuto. In questo senso credo che nel pensiero di Leibniz sia presente una *tensione* tra il desiderio di concedere all'uomo, almeno *de jure*, la possibilità di una conoscenza paragonabile a quella divina e il riconoscimento dei limiti intrinseci al pensiero umano, una tensione che probabilmente verrà risolta solo alla fine dell'età moderna, con quella rinuncia definitiva al 'punto di vista di Dio' che caratterizzerà l'epistemologia kantiana.

Estratto da:

RINASCIMENTO

*Rivista dell'Istituto Nazionale
di Studi sul Rinascimento*

Seconda serie

VOLUME XLVIII