

AUGUSTO DI BENEDETTO

L'HARMONIA UNIVERSALIS
NEL QUADRO DELLA TEOLOGIA
RAZIONALE DELLA *CONFESSIO*
PHILOSOPHI (1671-72)

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



Definire la *Confessio philosophi*¹ una sorta di proto-*Teodicea*², da un lato è esatto, dall'altro riduttivo. Nella sua concisione, infatti, il dialogo contiene una notevole quantità di spunti – in forma di definizioni e argomentazioni, ma anche di osservazioni e accenni a nozioni o principî non esplicitati, e persino di

¹ Di seguito si fa riferimento alla traduzione italiana di F. Piro: G.W. LEIBNIZ, *Confessio Philosophi e altri scritti*, Napoli 1992 e, per il testo originale latino, all'edizione critica approntata da Otto Saame: G.W. LEIBNIZ, *Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*, Zweite, durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1994. Queste edizioni saranno d'ora innanzi citate indicando il numero di pagina preceduto, nel secondo caso, dal nome del curatore. Il dialogo risale al periodo parigino (alla fine del 1671 o all'inverno 1671-72); il testo è stato stabilito da Otto Saame sulla base di due manoscritti. Il ms. A, che dovrebbe risalire al 1673, riproduce l'intero dialogo, reca l'intestazione *Confessio philosophi* e, sul secondo foglio, «wohl als Untertitel» (Saame), la dicitura: *Fragmentum dialogi de Humana libertate et justitia Dei*. Il ms. B, redatto nel 1678, riproduce solo l'ultima parte (circa un quarto) dello scritto e presenta, di pugno di Leibniz, il titolo *Fragmentum colloquii inter Theophilum et Epistemonem. De justitia DEI circa praedestinationem aliisque ad hoc argumentum spectantibus* (coerentemente nel testo il ruolo del Catechista Theologus è assunto da Theophilus quello del Catechumenus Philosophus da Epistemon). Su tutto ciò si vedano Saame, pp. 17 sgg. e le pp. xxii-xxiii dell'introduzione di Robert C. Sleigh, Jr. al volume, dallo stesso curato, G.W. LEIBNIZ, *Confessio philosophi. Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, New Haven and London 2005, che si soffermano anche sull'ipotesi, ritenuta plausibile sulla scorta di cenni contenuti nell'epistolario di Leibniz e nella *Teodicea*, che il testo della *Confessio* fosse stato da Leibniz consegnato o mostrato ad Arnauld.

² Così F. PIRO, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli 1990, p. 97. Di “prima teodicea” parlano invece Y. Belaval (cfr. G.W. LEIBNIZ, *Confessio philosophi. La profession de foi du philosophe*, éd. par Y. Belaval, Paris 1961, p. 21) e O. Saame, che con lui si dice d'accordo (Saame, p. 9). *Leibniz's First Theodicy* titola un saggio di Robert C. Sleigh, Jr. dedicato alla *Confessio philosophi*, apparso in «Philosophical Perspectives», 10 (1996 = *Metaphysics*, ed. by J.E. Tomberlin), pp. 481-499.

apologhi – che spaziano dalla teologia all’etica, dall’ontologia alla logica. Di seguito si esamineranno in modo più puntuale le prime pagine del dialogo, tentandone una messa a fuoco delle nozioni e una ricostruzione degli snodi argomentativi con l’obiettivo di esaminare alcuni di quegli elementi. Si tratta di temi e questioni che sono alla base del problema del male e della giustizia divina.

Lo schema generale del dialogo è il seguente: in primo luogo Leibniz affronta la questione di come si debba effettivamente pensare Dio: non solo attraverso quali attributi, e precisando come vadano intesi e relazionati tra loro, ma anche se vada sostenuta una concezione intellettualistica di Dio o, viceversa, volontaristica, con il connesso tema del rapporto tra Dio e le verità, o essenze, eterne. Quindi lo scritto tratta il problema di come si debba intendere la nozione fondamentale di armonia (universale), nella quale si intrecciano matematismo e riflessioni di ordine estetico-musicale. Un ruolo chiave assume, nel quadro generale della teologia razionale in cui si pone la *Confessio*, il principio di ragion sufficiente, di cui è necessario fissare il significato e le conseguenze. Infine emerge la questione del peccato e della dannazione: come si configurino all’interno del quadro dell’armonia universale e come si rapportino alla giustizia di Dio e alla libertà dell’uomo.

Nelle pagine che seguono rimarranno necessariamente sullo sfondo, taciute o solo accennate, altre tematiche e soluzioni teoriche relative al problema della libertà, in ordine al quale Leibniz sostiene già in questo scritto una posizione compatibilista, all’esame di nozioni modali (in particolare l’introduzione delle modalità *per se* per sfuggire al necessitarismo sia in relazione a Dio, sia in relazione all’uomo, sia in relazione al cosmo), e allo statuto ontologico dell’individuo.

I. *Struttura del testo.*

La porzione del dialogo che ci accingiamo a esaminare più da vicino, può essere articolata come segue:

- *Positio quaestionis* generale: la *Confessio Philosophi* come *Tractatio de justitia dei*. Ruolo dialogico degli interlocutori (p. 13);
- definizioni fondamentali e tesi generale: Dio è giusto (pp. 13-14);
- dimostrazione della tesi a partire dalle definizioni (pp. 14-15);
- uso delle definizioni per eliminare dispute verbali con «coloro che negano l'universalità della grazia». L'elezione divina non è mancanza di amore (pp. 15-16);
- formulazione, da parte del Teologo, di obiezioni alla tesi della giustizia di Dio (p. 16);
- formulazione, illustrazione e dimostrazione³ del principio di ragion sufficiente (pp. 17-18);
- conseguenza del principio di ragion sufficiente: Dio è autore del peccato e della dannazione (esame della vicenda di Giuda) (pp. 18-22);
- risposta all'obiezione: Dio è causa, non autore del peccato. Distinzione di intelletto e volontà (pp. 22-23);
- Dio non crea le verità eterne che coincidono con il suo intelletto (pp. 23-24).
- Ragioni dell'esistenza del peccato (pp. 24-25).

2. Di Dio e della sua giustizia.

2.1 Definizioni.

Le definizioni fondamentali sono poste all'inizio del dialogo; altre, relative alle nozioni modali e a lessico dell'azione, sono introdotte più avanti nel testo, quando Leibniz tenterà di difendere la sua concezione compatibilista circa il nesso di libertà e necessità (p. 32 sgg.).

I termini definiti sono: *Dio, amore, gioia, armonia, felicità*. In

³ Il termine *demonstratio* occorre nel testo (p. 17). Non si tratta però di una dimostrazione deduttiva del genere di quella usata per dimostrare la tesi della giustizia di Dio, ma di una sorta di delucidazione.

generale, le definizioni che si trovano nella *Confessio Philosophi* sembrano avere una funzione più peirastica e dialogica che dogmatica: riflettono una posizione all'interno del dialogo, quella del Filosofo in particolare, ma più in generale quella della mente finita che tenta di fissare le nozioni «confessandole»⁴. Leibniz non le fa precedere, come accade nell'*Etica* di Spinoza, dal verbo *intelligo*⁵, ma il loro senso è proprio quello di essere intellezioni di oggetti, o delle loro nozioni, così come sono dati alla mente umana. Del resto, terminata la parte con le definizioni e conclusa la dimostrazione formale della tesi, il dialogo prosegue con la presentazione, l'esame e la confutazione di obiezioni che mettono alla prova quelle definizioni.

2.2 La tesi e la sua dimostrazione.

La *Confessio Philosophi* si apre con il Teologo che enuncia, rivolgendosi al Filosofo, il tema dello scritto, una *Tractatio de Justitia Dei*⁶:

Desidero che sia tu, servendoti degli strumenti della retta ragione, a preparare il terreno e a rendere la questione così limpida che, quando io arrecherò la luce delle verità rivelate, possa colpire gli animi con un più puro rifulgere dei suoi raggi (p. 13),

dove, con l'opposizione tra i *rectae rationis subsidia*, avvalendosi dei quali il Filosofo dovrà «sistemare» (*adornari/perpoliri*) la «spinoso»⁷ questione, e la *revelationum lux*, sono delineati i

⁴ Il termine va inteso qui in senso agostiniano: rendere testimonianza autentica di quel che si è dando espressione al proprio sentire. In uno snodo significativo del dialogo, il Filosofo usa accenti tipici della tradizione dell'interiorismo agostiniano: «se si volge la mente a Dio ovvero – è la stessa cosa – se la si sottrae ai sensi riconducendola nella propria interiorità [...]» (p. 22, trad. modificata; il testo latino non è però grammaticalmente perspicuo).

⁵ Il verbo «intendere» usato dal Teologo nel richiedere al Filosofo le definizioni di «giustizia» e «amore» è solo nella traduzione italiana.

⁶ Per indicare questa materia, Leibniz conierà il neologismo «teodicea», il cui significato è *doctrina de jure et justitia Dei* (nella lettera a Des Bosses del 12 gennaio 1712).

⁷ «...spinoso tractatio de Justitia Dei» (Saame, p. 32).

ruoli dei due interlocutori e insieme la natura della trattazione che segue.

La tesi, subito formulata dal Filosofo, è: «Dio è giusto». La dimostrazione è svolta per mezzo di una argomentazione deduttiva che ha come conclusione la proposizione «Dio ama tutti», proposizione che si ottiene sostituendo nella tesi il predicato della giustizia con il suo *definiens*. La struttura di tale argomentazione è elementare e il testo la espone senza ellissi o digressioni:

1. Dio conosce ogni cosa [per definizione di Dio]
2. In particolare, Dio è cosciente di ogni armonia (inerente a qualsivoglia ente pensabile) [da 1]
3. Ogni felicità è armoniosa [dimostrato come lemma, si veda *infra*]
4. Ogni sentimento di armonia (ogni *sentire harmoniam*) è gioia [per definizione di gioia]
5. Ogni felicità è gradita⁸ a Dio [da 2-4]
6. Dio ama tutti [da 5 e dalla definizione di amore]
7. Dio è giusto [da 6 e dalla definizione di giustizia]

Il nerbo della dimostrazione sta nella definizione della giustizia in termini di «amore» come «gioire della felicità altrui», e fa perno sulla conoscenza (in atto) che Dio ha dello stato di ogni mente. Se la sintassi dell'argomentazione è semplice, merita invece attenzione la semantica su cui si fonda: sebbene Leibniz ricorra a definizioni esplicite alle quali si attiene poi con rigore, l'assunzione di determinate note invece di altre come costituenti l'intensione delle nozioni fondamentali, insomma i *contenuti* delle definizioni, sono il portato di scelte rilevanti e non scontate.

La prima scelta definitoria sulla quale è opportuno fissare l'attenzione è proprio quella che concerne Dio. Colpisce che le note assunte nella sua definizione siano solo due: è assente un predicato assiologico che ne esprima una qualche perfezione morale. Ciò è comprensibile, anzi ovvio, dato il compito che

⁸ Si noti: gradita (*grata*) in atto, nel senso che Dio gioisce *ab aeterno e in aeternum* di ogni felicità.

è assegnato al Filosofo e che costituisce l'argomento stesso dello scritto: dimostrare la giustizia di Dio. Se infatti, oltre ai caratteri dell'onniscienza e dell'onnipotenza a Dio fosse già attribuita, in sede di definizione, la bontà o qualche altra perfezione morale, quel compito verrebbe meno. L'omissione della nota «classica» della assoluta bontà mette tuttavia in chiaro quale sia la prospettiva *filosofica* su Dio, ossia quale sia il *proprium* di una teologia naturale: non solo, a livello metodologico, fare affidamento esclusivamente sui *subsidia rectae rationis* come strumenti per pervenire alla conoscenza di Dio, ma *professare un Dio esso stesso filosofo* (si precisa così il senso del titolo del dialogo⁹) dal quale far scaturire *dimostrativamente* i caratteri che toccano più direttamente le aspirazioni comuni dell'umanità.

Per comprendere le risposte alle obiezioni che il Teologo formulerà contro la tesi che Dio è giusto, è opportuno focalizzare l'attenzione sul contenuto di tale tesi e determinarne il senso. In effetti, un'altra strategia definitoria meritevole di commento concerne proprio la nozione di *giustizia*. Qui sono due le scelte operate da Leibniz: in primo luogo quella di non porre questa nozione come primitiva ma di volerla, appunto, definire; in secondo luogo di definirla senza ricorrere, nemmeno in questo caso, a nozioni deontologiche.

La giustizia è definita in termini di amore universale: giusto è chi ama tutti, senza eccezioni. La proposizione «Dio ama tutti» – equivalente alla tesi che Dio è giusto – si può dunque esprimere con la seguente proposizione universale:

$$\forall x (x \text{ è felice} \rightarrow \text{Dio ama } x)^{10},$$

che usando la definizione di felicità diventa:

⁹ E si precisa anche in che senso le definizioni abbiano un carattere soggettivo.

¹⁰ Non è questa in realtà la conseguenza diretta della definizione di giustizia, ma è quella rilevante in questa sede. Infatti la conseguenza diretta è che Dio ama la felicità di ciascuna mente. Leibniz tacitamente assume che «amare la felicità della mente *x*» sia sinonimo di «amare la mente *x*».

$$\forall x ((x \text{ è una mente e } x \text{ è in uno stato di armonia massimale}) \rightarrow \text{Dio ama } x)^{11}.$$

Questa proposizione è vera se l'antecedente è falso, cioè se uno o entrambi i congiunti che lo compongono sono falsi: dunque, affermare che Dio ama tutti gli uomini non significa che ami solo gli uomini felici, e l'esistenza di un uomo totalmente infelice o, *a fortiori*, di ogni entità che non sia una mente, non rappresentano un controesempio che possa confutare la tesi. Inoltre la tesi non afferma né implica che Dio ami *nella stessa misura* tutti gli uomini.

Le componenti della nozione sono quindi due: l'amore e l'equità¹². La scelta di non porre tra gli assiomi la proposizione «Dio è giusto», unitamente a questo modo di intendere la giustizia, ha come conseguenza che Dio ama tutti gli uomini non in ragione del suo essere misericordioso o di qualche altra nozione di bontà non ulteriormente articolabile, ma del suo essere onnisciente. Ciò che può apparire come bontà misericordiosa di Dio sarà al più conseguenza, non causa del suo amare equamente tutti gli uomini.

Prima di esporre una serie di obiezioni derivanti dal principio di ragion sufficiente, il Teologo induce il Filosofo a verificare se la sua conclusione circa la giustizia di Dio intesa come amore universale ed equo non sia, nonostante le apparenze, accettabile anche da «coloro che negano l'universalità della grazia» (p. 15)¹³. La tesi di costoro, che Dio non ama tutti gli uomini, ma solo gli eletti (*ibid.*), può avere due significati: (a) esiste qualche uomo che Dio non ama, o (b) Dio preferisce alcuni uomini ad altri. La prima asserzione, che il Filosofo non formula nemmeno, contraddice la tesi della giustizia di Dio e quindi configura un disaccordo essenziale, non risolvibile con

¹¹ Una ricapitolazione sintetica della dimostrazione, della quale sopra sono stati esplicitati i passaggi, è offerta dal Filosofo a p. 15.

¹² Si tratta di un amore equo, non eguale: Dio non ama *nella stessa misura* tutti gli uomini, ma li ama tutti secondo lo *stesso criterio*.

¹³ Leibniz si riferisce qui – come ricorda Saame, pp. 139-140, nota 18 – ai calvinisti, in particolare a Teodoro di Beza.

una operazione linguistica di ridefinizione dei termini. In effetti Leibniz attribuisce ai negatori della grazia universale l'altra asserzione, cui si perviene esaminando il significato comune di «eleggere» e che implica solo che Dio ami alcuni uomini meno di altri. Tale diversa distribuzione, come si è visto, non è inconciliabile con la tesi dell'amore universale di Dio; anzi, come si vedrà, è implicata dalla nozione di armonia universale.

2.3 Obiezioni e risposte.

Il Teologo, al termine della dimostrazione appena analizzata, pone una serie di problemi. Si tratta di un elenco di constatazioni di fatto, e di connesse deduzioni, che paiono contrastare con la tesi della giustizia e dell'amore universale di Dio: perché non si dà felicità (dunque salvezza) universale? Come può chi è perfettamente giusto discriminare senza ragione? Come fa Dio a non essere fautore del peccato? Come fa a non esserne addirittura l'autore? Che ne è del libero arbitrio se il peccato è necessario? Che fine fa l'imputabilità delle azioni senza libero arbitrio (e, conseguentemente, che fine fanno premi e pene)? Come è possibile che Dio non sia l'unico responsabile di tutto ciò che esiste e accade, in quanto di tutto ragione ultima¹⁴?

Queste domande tracciano in realtà l'articolazione del prosieguo del dialogo, ma nelle pagine che qui interessano Leibniz tenta di rispondere essenzialmente a quella che verte sull'imputabilità del male a Dio e dà una prima risposta al quesito sulla compatibilità dell'esistenza di un Dio giusto con l'esistenza del male. Nel costruire queste soluzioni, Leibniz propone alcuni temi, tesi, principî e nozioni fondamentali, che si tenterà di mettere a fuoco senza seguire il testo pagina dopo pagina.

¹⁴ Abbiamo parafrasato l'intervento del Teologo a p. 16.

3. *L'armonia universale*¹⁵.

3.1 Definizione e illustrazione della nozione.

L'armonia è definita così: «La similitudine nella varietà o la diversità compensata dall'identità» (p. 14). Subito dopo questa definizione, il termine compare accompagnato dall'aggettivo «universale»: due volte già a p. 15; ma poi numerose volte in tutto il testo, come alle pp. 28 (Saame, p. 56) e 54 (Saame, p. 100)¹⁶. D'altra parte, subito dopo la definizione citata, essa è semplicemente identificata con Dio (*harmonia universalis, id est Deus*: Saame, p. 36; Piro, p. 15; si veda anche Piro, p. 35; Saame, p. 68, dove la *harmonia rerum* è identificata con l'*existentia Dei*). In realtà, dalla lettura della *Confessio* emerge che tra universalità (totalità) e armonia il rapporto non è accidentale: «[...] solum totum harmonicum, sola totius velut configuratio harmonia est» (Saame, p. 74; Piro, p. 38). Le conseguenze *locali* dell'armonia, i modi, cioè, in cui l'armonia si configura localmente, sono, in effetti le uniche disarmonie possibili: il peccatore candidato alla dannazione si trova in una situazione contraddittoria – «contraddittoria» in senso analogico, estetico-pragmatico¹⁷ (la contraddizione formale essendo impossibile e dunque, *a fortiori*, irreal).

¹⁵ «Armonia universale»: il sintagma che ricorre più spesso negli scritti di Leibniz è naturalmente «armonia prestabilita», le cui occorrenze sono più numerose anche di quelle del termine usato assolutamente. In realtà, dalla lettura della *Confessio* emerge che tra universalità (totalità) e armonia il rapporto non è accidentale.

¹⁶ Qui la nozione è baroccamente ipostatizzata come suggerisce l'iniziale maiuscola. Cfr. Piro, p. 25; Saame, p. 50, dove però *Harmonia* appare senza aggettivi.

¹⁷ La parola *praxis* ricorre a p. 17, dove è connessa all'impiego del principio di ragion sufficiente. Il tema esula dagli argomenti affrontati nelle pagine qui esaminate. Mi limito a segnalare le pp. 39-40, dove la personalità e la prassi dei peccatori è descritta per mezzo di antifrasi e ossimori: i peccatori (mortal, a differenza dei peccatori veniali), vi si dice, «gioiscono del male», e, pur volendo l'atto dissonante, non vogliono (= odiano, per definizione di odio) la punizione *armonicamente* necessaria. Altrove codesta «contraddizione» pragmatica è presentata nella sua dimensione psicologica, interiore, passando cioè dalla considerazione del male oggettivo a quella del dolore: «È così che il dolore si trasforma in una specie di piacere e che i miseri godono nel trovare chi li tormenti» (p. 59).

La nozione di armonia è richiamata e illustrata in diversi punti del testo con espressioni che ne lumeggiano i diversi aspetti: oltre ai luoghi appena citati, sono da tener presenti Saame, p. 56 (Piro, p. 28), dove si parla di *tota harmoniae series* e di *tota rerum harmonia optima*¹⁸, e Saame, p. 60 (Piro, p. 31), dove è definita *pulchritudo summa*.

3.2 Caratteristiche strutturali dell'armonia e loro funzione nella *Confessio Philosophi*.

La nozione di armonia presenta due dimensioni e una tensione interna.

Le due dimensioni sono quella matematico-strutturale, «oggettiva», e quella estetica, «fenomenologica». La prima emerge direttamente dalla definizione sopra riportata e, in modo più esplicito, allorché Leibniz accosta i rapporti armonici alle *rationes* e *proportiones* della matematica:

[...] ogni rapporto, proporzione, analogia, proporzionalità non nasce dalla volontà di Dio, bensì dalla natura di Dio ovvero [...] dall'Idea delle cose. [...] Se ciò vale per il rapporto e la proporzionalità, vale anche per l'*Armonia* e la *Discordia*. Queste ultime infatti consistono in un *rapporto tra l'Identità e la Diversità* [...] (p. 25).

¹⁸ Il superlativo *optima*, che Piro ha ritenuto di rendere con «ottimale», è significativo in quanto indica la caratteristica che rende l'armonia eleggibile da Dio e costituisce dunque la *ratio* della creazione. D'altra parte «*omnis harmonia universalis summa est*» (Saame, p. 60). Che l'armonia non solo sia misurabile, ma sia passibile di raggiungere un grado massimo, è decisivo: solo così la volontà divina ha una ragione sufficiente per creare il mondo. Si veda la lettera a Magnus Wedderkopf (maggio 1671): «*Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item harmonicotata intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil*». Ovviamente la dimostrazione dell'esistenza di un'armonia massimale per mezzo del principio di ragion sufficiente e degli attributi divini non è costruttiva, non potendo la mente umana finita comprenderla. La questione del darsi o meno di un massimo di perfezione o di bene, e dunque se sia individuabile il migliore dei mondi possibili, rimane ovviamente centrale per l'impostazione stessa della teodicea leibniziana. Un riassunto dei termini del problema e della dimostrazione leibniziana in favore dell'esistenza di quel *maximum* si legge in S. NADLER, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del male*, trad. it., Torino 2009, pp. 107 sgg.

Quel che segue è importante perché, sempre in virtù del lato matematico del concetto di armonia, individua un criterio per misurarne il grado: «[...] poiché l'armonia è unità nei molti: essa è tanto maggiore quanto [*sic!*] più sono le cose e quanto più esse sono apparentemente disordinate e tuttavia insperatamente ricondotte, in virtù di qualche stupefacente rapporto tra loro, al più pieno accordo»¹⁹ (p. 25). Come si vede l'armonia, legata al principio di ragion sufficiente²⁰, ha, per quanto espressa in modo impreciso e metaforico, una quantificabilità. Doppia: estensiva (in funzione della numerosità del molteplice ricondotto all'unità) e intensiva²¹ (ancorata al grado di disordine, di differenza, che regna tra i molti e che l'armonia *compensa*).

L'altra dimensione dell'armonia, più volte richiamata da Leibniz, e che potrebbe qualificarsi estetico-fenomenologica, è quella in virtù della quale essa è l'unico oggetto del diletto umano o divino; è anzi, se assunta nella sua gravidanza, come *Harmonia universalis*, alla mente *gratissima*²². Se non si tratta, a

¹⁹ Con qualche enfasi in più, lo stesso discorso ricorre a p. 31.

²⁰ È la ragion sufficiente che determina o, se si ricorre all'espressione più tarda della *Teodicea*, inclina la volontà verso il suo oggetto.

²¹ L'aspetto qualitativo della molteplicità armonica trova espressione, nella concettualizzazione dell'armonia in termini musicali, nel darsi delle dissonanze al suo interno. Opportunamente Piro sottolinea, con puntuale riferimento alla *Confessio*, come «nel concetto di dissonanza emerge [...] quasi un carattere di sfida» che differenzia il tenore degli scritti della proto-*Teodicea* da quello delle opere più tarde, tendenti a derealizzare il negativo e il contrasto a favore di una visione più conciliata dell'ordine cosmico (PIRO, *Varietas identitate compensata*, cit., p. 117; ma è da leggere tutto il paragrafo alle pp. 116-122). Un curioso esempio di come l'armonia, anche sul terreno della quantità («Imo in homogeneous»), sia misurata dalla differenza e dal contrasto che include e governa, e non dalla mera molteplicità che ricomprende, si trova nella lettera ad Arnauld del novembre 1671 citata e commentata da Piro (*op. cit.*, pp. 145-146). Nonostante gli scritti della maturità tendano a stemperare la consistenza ontologica del male trasferendo i contrasti dal piano delle essenze a quello, per quanto «ben fondato» dei fenomeni, la visione leibniziana dell'armonia rimane segnata dalla *varietas* e non dalla mera, omogenea molteplicità. Come osserva M.-Th. LISKE, *Leibniz*, trad. it., Bologna 2007, p. 240: «Molteplicità (*multitudo*) non significa [...] moltiplicazione puramente numerica del medesimo schema di contenuti – lo vieta infatti il principio stesso degli indiscernibili –, bensì varietà di contenuti».

²² «... felicitas status mentis ipsi menti gratissimus, nihil vero gratum menti praeter harmoniam» (Saame, p. 34; Piro, p. 14).

differenza delle note definitorie, di una caratteristica essenziale dell'armonia è dunque almeno un suo *proprium*, nel senso del predicabile aristotelico.

Il fatto che l'armonia sia oggettiva, sia necessaria in quanto oggetto di intelletto (e quindi oggetto di scienza teoretica, nel senso di Aristotele), fonderà la possibilità di distinguere il concetto di autore da quello di *ratio/causa*, e dunque di attribuire a Dio solo la causalità fisica del male e non la responsabilità morale dello stesso. Ciò richiederà una posizione non creazionista circa la natura e l'esistenza delle verità eterne unitamente a una teoria intellettualista dell'azione volontaria.

L'armonia come *pulchritudo* percepita consentirà invece di presentare una concezione della giustizia di Dio imperniata su nozioni come amore, gioia e felicità, evitando sia un volontarismo *à la* Hobbes (che darebbe vita a una sorta di giuspositivismo teologico imperniato sulla derivazione *iussum* → *iustum*: giusto è ciò che è comandato da Dio in quanto comandato da Dio) sia una visione incentrata sulla compassione e la misericordia.

Inoltre l'armonia è un equilibrio teso, strutturato come una serie di contrasti che, al tempo stesso, si risolvono conciliandosi e tuttavia permangono, preservando l'unità del molteplice dal collassare in unità semplice. La stessa accezione musicale del termine contiene questa ambiguità²³. «Armonico» può allora essere inteso nel senso di «privo di contrasti», «pacificato» perché senza differenze e dissonanze, oppure, al contrario, come «plurivoco», «polifonico». Leibniz propone una concezione dissonante e varia della armonia-unità, e la stessa misura matematica dell'armonia qui sopra richiamata, che assume a suo proprio criterio il disordine e la varietà, lo conferma²⁴.

²³ L'armonia musicale classica, codificata da regole precise, ha esperito violazioni formali che l'hanno elevata di grado, nel senso della metrica proposta da Leibniz. È il caso di celebri composizioni dello stesso Mozart (il cosiddetto *Dissonanzenquartett* K 465) o di Beethoven (l'esempio più famoso è la *Große Fuge* op. 133).

²⁴ Più avanti si ritornerà su questo punto, per mostrare una difficoltà nella quale incorre l'analogia tra armonia «matematica» e armonia «estetica» e qualitativa (e dunque etica). La difficoltà consiste proprio nella dubbia idoneità della matematica a ospitare il negativo, l'opposizione in senso stretto.

Ovviamente ciò vale anche in campo etico, dal momento che la *ratio* ultima dell'esistenza dei peccati sta proprio nella massimizzazione dell'armonia che consegue – rendendola in un ben determinato senso necessaria²⁵ – alla loro esistenza:

I peccati avverrebbero [così il Teologo riassume il senso dell'analogia tra armonia e matematica] perché così implica l'armonia universale delle cose [...] (p. 25).

Una concezione che si ritrova ancora nella *Teodicea*, dove ha una illustrazione molto efficace che vale la pena riportare:

La virtù è la più nobile tra le qualità delle cose create, ma non è la sola qualità buona delle creature. Un'infinità d'altre qualità attraggono l'inclinazione di Dio, e da tutte queste inclinazioni risulta il massimo bene possibile; e troviamo che, se non vi fosse che virtù, se non vi fossero altre creature che ragionevoli, vi sarebbe meno bene. Mida si trovò meno ricco quando non possedette che oro. Senza dire che la saggezza deve variare. Moltiplicare unicamente la stessa cosa, per quanto nobile possa essere, sarebbe una superfluità, sarebbe povertà²⁶.

3.3 *Delectatio - Felicitas - Harmonia.*

Convieni ora esaminare le righe nelle quali il Filosofo dimostra il lemma di cui si serve per argomentare la tesi che Dio è giusto²⁷. La felicità vi è definita²⁸ con due caratteristiche intrinseche: l'autocoscienza e la massima gradevolezza²⁹. Solo le menti sono autocoscienti e le menti gradiscono al massimo grado l'armonia. La conclusione è che la felicità consiste nello

²⁵ Si tratta della necessità ipotetica, distinta da Leibniz dalla necessità *per se*. L'argomento è affrontato nelle pp. 33 sgg.

²⁶ G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, II, § 124; citiamo dall'edizione curata da V. Mathieu, Bologna 1974, p. 242.

²⁷ È la premessa n. 3.

²⁸ «[...] la felicità è uno stato della mente che risulta graditissimo alla mente stessa» (p. 14).

²⁹ La gradevolezza è caratteristica della totalità armonica, non delle sue parti: «Anche se l'armonia è gradita, non perciò è immediatamente gradito tutto ciò che vi rientra. Non è vero che se il tutto è gradito è gradita anche la parte» (p. 38).

stato di massima armonia della mente, cioè in un pensare armonioso che prenda coscienza di sé.

Poiché non è affatto ovvio che lo stato in cui la mente si trova allorché sente l'armonia sia esso stesso armonico (così come non è evidente che un medico, per il fatto di occuparsi della salute, sia sano, o chi conduca un carro trainato da pesanti buoi sia a sua volta dotato di bovina complessione), forse è utile, per articolare con più nettezza il nesso di concetti che Leibniz impiega nella sequenza di illustrazione e dimostrazione del suo lemma, tentare di fissarli esemplificando.

La mente percepisce i suoni che strutturano un complesso contrappunto dell'*Arte della fuga* e ne riconosce le voci nel loro inseguirsi e al tempo stesso annodarsi. Ne avverte insomma la potente armonia. Questo sentire produce gioia (*delectatio*). Non è questa gioia a costituire propriamente la *felicità*, ma (la coscienza del)lo *stato*³⁰ in cui la mente stessa si trova nell'atto in cui prova gioia³¹. Dal momento che ciò di cui si prova gioia non è la gioia, ma l'armonia, e d'altra parte la felicità è uno stato che produce gioia, essendo massimamente grato, lo stato in questione deve essere un'armonia. Riprendendo il filo dell'esempio musicale, l'oggetto della felicità non è allora la fuga di Bach ma lo stato armonico della mente. Provare gioia, è *sentire harmoniam*, ed è esso stesso *harmonia*. Pensare l'armonia è quindi vibrare armonicamente.

Qual è il nerbo dell'argomentazione leibniziana? Sembra essere di natura fenomenologico-esperienziale: l'affermazione del darsi di uno stato «*gratissimum*» della mente. È la gradevolezza di secondo grado, connessa all'armonia pensata/

³⁰ A rigore la felicità è lo stato armonico della mente. Ma Leibniz afferma che la mente – che è il soggetto di questo stato – ne è necessariamente (o sempre) cosciente. Si potrebbe qui porre una questione: la mente è nello stato di felicità *allorché* ne è cosciente o *perché* ne è cosciente?

³¹ La gioia è uno stato intenzionale che richiede la conoscenza del suo oggetto: grazie a questa sua natura cognitiva Leibniz ha potuto affermare che Dio ama tutti. Implica anche, oltre alla coscienza, l'autocoscienza? Detto in altro modo: la felicità si distingue dalla gioia perché – o in primo luogo perché – riflessiva? Se la risposta fosse affermativa, ci si potrebbe chiedere se Dio sia felice o, addirittura, autocosciente.

pensante e che «consuona» con quella «di prima intenzione», a consentire a Leibniz di affermare che lo stato mentale (il pensiero di x) e il suo oggetto intenzionale di prima intenzione (x) hanno identità di struttura: sono entrambe varietà compensate dall'unità (armonie). Insomma, lo stato autocosciente di felicità e l'esperienza musicale hanno la stessa natura e struttura perché, nell'uno e nell'altro caso, il dato fenomenologico è lo stesso. E, di converso, Leibniz non perviene alla conclusione che pensare l'armonia è armonia sulla base di un qualche assioma o principio generale, quali il parallelismo spinoziano³² o la tesi cartesiana circa la necessaria congruenza ontologica tra *esse obiectivum* ed *esse formale*³³.

Per completare l'esposizione di questo punto, bisogna ricordare che quello di felicità è uno stato *massimale* (*gratissimum*), ed essendo essenzialmente armonia, consiste nel massimo di armonia. Esso deve dunque idealmente coincidere con l'armonia cosmica ovviamente *ad modum recipientis*, cioè secondo la capacità della mente, sicché Leibniz può concludere: «La massima armonia della mente, cioè la felicità, coincide con la concentrazione dell'armonia universale, ovvero di Dio, nella mente stessa» (p. 15).

Se si osservasse quell'ente che la mente è per darne una descrizione, si dovrebbe dire che la mente è sostrato di stati scelti/scartati. *Denominatio extrinseca*³⁴ di quello stato che è la felicità (il suo carattere) è il suo essere «graditissimo». Che sia graditissimo non dice in cosa consista lo stato di felicità, indica solo il modo di individuarlo. Si tratta di un carattere, in

³² SPINOZA, *Ethica*, II, prop. VII: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum».

³³ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III: «Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae».

³⁴ Cfr. ÉTIENNE CHAUVIN, *Lexicon philosophicum [...]*, Leovardiae 1713, *ad v.* «Denominatio», p. 171b: «[...] ad denominationem externam pertinet [...] omnia illa quae rebus tribuuntur ob aliud quid, quod aliquam ad illas relationem habet, seu partis, seu actionis, seu loci, similisve; ita *auditum esse* tribuitur campanae ob illius sonum qui auditur; *gustatum esse* cibo, ob saporem qui gustatur; *dextrum & sinistrum* ratione loci; & similia».

ogni caso, non convenzionale, arbitrario, ma di un segno, di un fenomeno ben fondato. «Graditissimo» significa «scelto a preferenza di ogni altra cosa». Ma, nonostante le apparenze, una cosa non è grata perché è scelta, ma perché è quella che è. Dunque, *a parte subjecti*, la felicità è uno stato di armonia dell'anima *sentito*, tale da massimizzare la *delectatio*. Il correlato «in prima persona», fenomenologico, della felicità, è una specie di esperienza musicale, dove però non è una musica udibile sensibilmente o una qualche struttura matematica che viene esperita dai sensi esterni, ma la musica prodotta dalla mente stessa o, meglio, espressa dalla mente stessa. La mente essendo centro di coscienza (percettivo e appercettivo), la musica che essa esprime («suona») altro non è che la musica che essa comprende. Se questa musica dev'essere, e musica (armonia) massimale (altrimenti non sarebbe in stato di felicità, uno stato massimale), allora non devono esserci dissonanze, musiche o frammenti di musica che non siano, benché diversi, inclusi o almeno includibili, per mezzo di qualche mirabile e insperato legame, nella sinfonia di quella data. La musica più grande è l'armonia universale, dunque la felicità consiste nello stato in cui si trova l'anima che ascolta l'armonia universale, stato che a livello percettivo è appaiato al massimo grado possibile di gioia.

3.4 Individuo e mondo.

La questione dell'individualità, inclusa nella nozione di armonia ma, a causa dell'ambiguità costitutiva della stessa, non anche esplicitamente tematizzata, emerge quasi *en passant* da una battuta del Filosofo. La enuncia come un problema da rinviare ad altra sede, quasi a volerne minimizzare la rilevanza sicché, chiudendo il suo discorso volto a dimostrare che Dio ama tutti (equivalente per Leibniz alla tesi «Dio è giusto»), afferma: «Perché poi Dio ami un uomo più di un altro, non è ora il momento di definirlo» (p. 16). Ma il Teologo lo contraddice e, usando l'esempio che si trova in Paolo (*Rm 9,11-12*) mette avanti la difficoltà connessa al tema dell'individualità ponendo la domanda:

Se [Dio] è giusto, perché mai si comporta in modo così ineguale e da una materia in ogni cosa eguale – dalla stessa argilla – trae alcuni vasi destinati all'onore e altri destinati al disprezzo? (p. 16)

Che Dio debba amare qualcuno (almeno un uomo) meno di altri è richiesto dal postulato dell'armonia universale. Il punto è che questa proposizione particolare è impersonale e non implica logicamente una proposizione singolare come «Giuda è amato meno di x », cioè, nel contesto di queste righe, «Giuda è respinto (dannato)». La sillogistica aristotelica, proprio in quanto teoria della deduzione e semantica formale, non contempla termini singolari, ma solo universali: in questo senso tutte le proposizioni della logica che poi sarebbe stata detta, ma che si può senz'altro considerare *formale*, sono universali, non riguardano individui³⁵. Un'impostazione che non può non essere richiesta da un approccio alla logica – quale quello di Leibniz – che distingue possibile da esistente (attuale) e include i possibili nell'intelletto divino, ma che proprio per questo deve essere integrata, nel caso fosse necessario contemplare proposizioni singolari, da assunzioni che eccedono il campo della logica formale. L'armonia che consente di «dedurre» la dannazione di Giuda non è una quindi combinatoria puramente formale, normata cioè dal principio di non contraddizione³⁶.

³⁵ Il sillogismo che la manualistica propone come esempio, «Socrate è uomo, tutti gli uomini sono mortali, Socrate è mortale» non è aristotelico. Con intuizione, ironica ed essenziale, da romanziere, l'esempio – il cui humour nero è nella scelta del predicato della mortalità – è ricordato da Tolstoj ne *La morte di Ivan Il'ic* per mettere in contrasto l'universalità della logica con la singolarità dell'esistenza mortale: «L'esempio di sillogismo che aveva studiato nella logica di Kizeveter [in realtà Kiesewetter] – Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, quindi anche Caio è mortale – gli era sempre parso giusto, ma solo in relazione a Caio, non a se stesso» (LEV N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ic e altri racconti*, a cura di P. Nori, Milano 1999, p. 61).

³⁶ La presentazione classica dei principî di non contraddizione e di ragion sufficiente assegna agli stessi funzioni complementari (si vedano, per esempio, i §§ 31-32 della *Monadologia*). Significativamente nella *Confessio philosophi* il principio di ragion sufficiente è affiancato al principio «il tutto è maggiore della parte» (p. 17). In realtà il loro statuto di principî nel pensiero maturo di Leibniz non è affatto ovvio. Si veda per esempio LISKE, *Leibniz*, cit., p. 59: «...i due principî primi di cui Leibniz fa sovente uso in discipline fondamentali come la logica e l'ontologia, e quindi nell'intero campo della filosofia, non si presentano affatto

Il problema della grazia e della dannazione non concerne tipi di uomini o classi di individui, ma gli individui stessi. Se l'individuo ha consistenza ontologica, deve avere una unità che soggiace alla serie delle sue azioni, e deve, dunque, soggiacere a (o produrre) una propria regola, una formula che, per quanto complessa e dinamica, ne esprima la variazione. È questa capacità di identità, questa forza (vincolo) che tiene insieme un molteplice che è destinataria della dannazione. D'altra parte, se è vero che le definizioni che aprono il dialogo vengono fissate per stabilire proposizioni su Dio, che è l'unico referente individuale (l'unica sostanza) di cui si fa parola, è anche vero che vengono riferite poi all'uomo, creatura a immagine di Dio. Amore, felicità, diletto (gioia) volontà sono riferite anche all'uomo, a una sostanza-soggetto individuale.

Devono esserci dei dannati, lo richiede l'armonia cosmica. Il Nuovo Testamento offre esempi di necessità negative o del negativo. Uno è ricordato più avanti nel testo: «Anche Cristo disse *occorre* – vale a dire è necessario – *che gli scandali avvengano*» (p. 29)³⁷. Altrove si fa parola di «eresie», scissioni, conflitti (un tema che stava a cuore a chi, come Leibniz, era impegnato in un'opera culturale e diplomatica volta al raggiungimento di una concordia tra le varie confessioni cristiane, dopo il cataclisma della Riforma e delle guerre di religione)³⁸. Ma *chi* è dannato? Si potrebbero trarre i dadi per individuarlo? Leibniz ritiene che nessun elemento indeterministico può inserirsi nel sistema del mondo³⁹, e la dannazione non è di tipo forense⁴⁰

come principi primi primitivi e indipendenti, bensì come conseguenze entrambe deducibili dalla definizione analitico-concettuale della verità», ossia dalla tesi fondamentale *praedicatum inest subjecto*. Anche la «divisione del lavoro» tra i due principî non è ovvia; cfr. M. MATTEUZZI, *Individuare per caratteri. Saggio su Leibniz*, Bologna 1983, pp. 77 sgg.

³⁷ Il riferimento è a *Mt* 18,7 o *Lc* 17,1. Leibniz intende «scandali» come sinonimo di «peccati».

³⁸ *ICor* 1,11-19: «Nam oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis».

³⁹ Alle pp. 26-27 Leibniz afferma che il mondo effettivamente esistente, in ogni suo dettaglio, è condizione necessaria dell'esistenza di Dio!

⁴⁰ C'è qui un'asimmetria tra salvezza e dannazione. Il dannato si dannava da sé – «chi odia Dio allorché muore, dannava se stesso» (p. 19) –, mentre per la

né è decretata in alcun modo da Dio⁴¹, ma è ontologica, cioè è fondata sull'essenza del dannato⁴². La questione della giustizia di Dio impone a Leibniz di presupporre una ragione anche del peccato e della dannazione, e, al contempo, di escludere che questa ragione si radichi nella volontà di Dio. La soluzione di questo aspetto del problema consiste nel riferire la dannazione al concorso tra l'intelletto divino (le idee eterne, le essenze delle cose) e la volontà dell'uomo (sicché propriamente la dannazione risulterà un'autodannazione). Ma la soluzione completa della questione dell'individualità richiede almeno la trattazione del *principium individuationis*, al quale il Filosofo dedica le ultime battute del dialogo, elaborando, peraltro, una soluzione diversa da quella che proporrà il Leibniz maturo⁴³.

3.5 Il principio di ragion sufficiente.

La formulazione del principio di ragion sufficiente si legge a p. 17. A introdurlo è il Teologo, che lo indica poi come punto di partenza di una «nodosa catena di difficoltà» (p. 18), ma è il Filosofo a darne la formulazione estesa: «Numquam existere quicquam [...], quin possibile sit assignare rationem sufficientem cur sit potius quam non sit, et sic potius quam aliter sit» (Saame, p. 38; Piro, p. 16).

Com'è noto, è un principio fondamentale della metafisica di Leibniz il quale, fedele anche in questo alla sua concezione della fundamentalità della *variatio*, ne ha fornite diverse versioni. La versione, appena richiamata, della *Confessio*, presenta due punti che ci sembra opportuno porre in rilievo. Il Filosofo non si limita a ripetere la formulazione secca del Teologo:

salvezza è necessaria la grazia. Più in generale, come si legge a p. 31, l'armonia universale comporta «che i peccati si puniscano da soli».

⁴¹ Né la dannazione né la salvezza si devono a meri decreti: d'altra parte il *liberum arbitrium indifferentiae* è nozione per Leibniz intrinsecamente assurda. Tuttavia, mentre la salvezza è voluta da Dio, la dannazione è da lui solo permessa.

⁴² O, equivalentemente, nella *series rerum* della quale è parte.

⁴³ In breve, «la *Confessio Philosophi* adotta infatti una tesi esattamente opposta al 'principio degli indiscernibili' della maturità leibniziana [...]» (PIRO, *Varietas identitate compensata*, cit., pp. 146-147).

«Nihil esse sine ratione», ma preferisce una prospettazione del principio che enunci l'essere «scelto», «preferito», di ciò la cui esistenza (*esse*) è detta esser fornita di ragione. La *ratio*, quindi, è intesa anche *de sensu composito*, è *ratio* di una scelta, del «*cur [quicquam] sit potius quam non sit*»⁴⁴.

Il principio di ragion sufficiente, così strutturato, è in realtà formulato come una doppia domanda: il *cur* aggioga due *cola*, rispettivamente «*cur [quicquid] sit potius quam non sit*» e «*[cur quicquid] sic potius quam aliter sit*»; da un lato l'alternativa tra essere/non essere, dall'altro quella tra esser così/essere altrimenti. La prima verte sull'esserci di una determinata cosa a fronte del suo possibile non esistere affatto, l'altra sull'esser-così della cosa esistente piuttosto che dell'essere altrimenti della medesima.

Questo secondo punto sollecita una questione che in questa sede può solo essere accennata in modo puramente problematico: il nominare un *aliter esse* implica forse che ciò che esiste – non il possibile, ma il possibile attualizzato come individuo⁴⁵ – avrebbe potuto avere caratteri diversi, rimanendo, ovviamente, lo stesso ente? Ciò pregiudicherebbe l'ontologia soggiacente alla *Confessio philosophi*⁴⁶. A meno che *sic/aliter esse* non si debba intendere come costitutivo della nozione stessa di esistenza, sicché esistere significhi sempre esser-così-e-non-altrimenti. In realtà, alla luce della discussione del principio di individuazione accennata alla fine dello scritto, sembra che Leibniz propenda per la possibilità di enti distinti *solo numero*, e dunque per quelli che si potrebbero chiamare

⁴⁴ L'osservazione in Heidegger, che criticava al riguardo Schopenhauer per non aver prestato attenzione a questo punto. Heidegger si spinge ad affermare che il *potius quam* è «l'elemento centrale del problema del *principium rationis*» (M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, ed. it. a cura di G. Moretto, Genova 1990, p. 134). Il testo heideggeriano non si riferisce alla *Confessio* ma alla formulazione di Wolf nella *Philosophia prima, sive Ontologia*, § 70, citata da Schopenhauer nella sua tesi sulla *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*.

⁴⁵ E la cui *ratio* ultima è Dio, vedi *infra*.

⁴⁶ Ad esempio, assunta alla lettera escluderebbe una concezione dei particolari del tipo *bundle theory*. Ma si tratta di accenni che non consentono, senza rischio di sovrainterpretazione, di giungere a conclusioni ben fondate.

*bare particulars*⁴⁷. Insomma, i possibili uomini sono tutti uguali e si «vestono» esistendo, sicché la loro struttura ontologica non è né quella di sostanze aristoteliche, né quella di mere concrezioni di qualità, bensì di sostrati che si costruiscono nel tempo e nello spazio: venature, percorsi, storie del mondo. Quindi, per gli uomini, esistere ed esister-così (in quel modo determinato) coincidono.

Il testo della *Confessio* offre anche una giustificazione, o legittimazione, del principio di ragion sufficiente su un piano ben poco metafisico, addirittura pragmatico, dove «pragmatico» è inteso in senso empirico, psicologico (sociologico e storico, anche) e non trascendentale.

Nel passo che segue il Teologo, facendo leva anche sull'etimologia (spuria⁴⁸) che vuole connettere *curiositas* a *cur*, chiama a testimoniare in favore del principio di ragion sufficiente il senso comune, la psicologia e la prassi degli uomini. Notevole anche un certo, protoilluministico e baconiano, accento sul ruolo che riveste il principio nel promuovere il progresso del sapere:

Tutti gli uomini, allorché avvertono qualcosa, specialmente se si tratta di qualcosa di insolito, se ne chiedono il «perché» (*cur*), cioè la ragione, ovvero la causa efficiente o, quando l'autore è un essere razionale, il fine. Di qui sono nate le parole «cura» e «curiosità», come «chiedere» è nato da «chi» o «che cosa?». E, una volta che abbiano trovato la ragione, se ne hanno il tempo o se sembra loro che ne valga la pena, gli uomini si mettono a ricercare la ragione della ragione e vanno avanti fino a che i filosofi non giungono a qualcosa che è chiaro e che è *necessario*, ovvero ragione a se stesso, e il volgo a qualcosa di usuale e familiare, e qui si fermano (p. 17).

Il Filosofo da parte sua insiste sulla *necessità* del principio anche da un punto di vista epistemologico: esso – sostiene – fonda le scienze della qualità (la fisica e la morale). Il principio di ragion sufficiente in sostanza è il dispositivo che media il

⁴⁷ Vale anche in questo caso l'osservazione della nota precedente.

⁴⁸ Come nota Saame, p. 147, nota 34.

passaggio dal matematismo delle scienze della quantità alla morale e alla fisica:

Così [...] è necessario che avvenga, altrimenti verrebbero sradicati i fondamenti delle scienze. Come infatti il principio dell'Arithmetica e della Geometria, scienze della quantità, è che *il tutto è maggiore della parte*, così il principio che *nulla è senza ragione* è il fondamento della fisica quanto della morale, scienze della qualità e cioè, poiché la qualità non è se non la potenza di agire e di patire – dell'azione, ovvero del pensiero e del moto (pp. 17-18).

Il riferimento al movimento è notevole⁴⁹. Se il privilegio fondamentale della matematica è l'eternità delle sue verità nonché, *a parte subjecti*, l'assoluta trasparenza all'intelletto delle stesse, il limite che la affligge è la staticità, la mancanza di variazione, di colore, di differenza, di qualità, di moto, di storia. Traspare in effetti dagli esempi e dalle analogie impiegati da Leibniz per illustrare la soluzione armonica del problema del male – e dunque dall'uso di termini come *ratio*, *proportio*, *proportionalitas* –, una certa difficoltà a concettualizzare l'armonia e a unificare in una armonia suprema e inclusiva, come è evidentemente richiesto dall'idea stessa di una *Harmonia universalis*, matematica e scienze della qualità, essenze eterne e contingenza regolata dell'esistenza fattuale. Nel passo citato il principio di ragione estende la presa del pensiero alla varietà qualitativa e al movimento. Tuttavia più avanti, dovendo, per risolvere la difficoltà che il Teologo desume dal principio di ragione, mostrare che la necessità fisica del negativo, del peccato, dipende dall'intelletto ma non dalla volontà di Dio, Leibniz ricorre all'analogia matematica. Ma in che senso una proporzione aritmetica come $9 : 3 = 12 : 4$ può essere impiegata per comprendere il rapporto tra Armonia e Discordia? Il Filosofo afferma che queste «consistono [...] in un *rapporto*

⁴⁹ La definizione della qualità in termini di movimento e potenza di agire e patire riecheggia l'ontologia dinamica proposta dallo Straniero nel *Sofista* di Platone: «Io affermo appunto che tutto ciò che per sua natura possiede una capacità [δύναμις] di produrre un qualunque effetto o di subirlo, anche di entità irrilevante [...] tutto ciò è realmente» (247 d-e).

tra l'Identità e la Diversità» (p. 25), ma il «negativo», l'opposto qualitativo, coincide col *diverso*? Sembra che l'analogia tra matematica e metafisica sia in questo caso un metafora che non sopporta il peso del significato che deve veicolare.

Al riguardo si può ipotizzare che Leibniz non sia ancora (1672-73) in condizione, o non abbia concepito la possibilità, di ricorrere a una matematica che non coincide con l'aritmetica del discreto ma che sia in grado di operare con i concetti di infinito e di continuità. In un dialogo del 1695, in effetti, il filosofo non usa più le analogie aritmetiche della *Confessio*: per mostrare come l'ordine e la perfetta comprensibilità («apprendibile») in quanto «apprendibile» è il significato originario di $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ ⁵⁰) comportino il disordine e l'irrazionalità, Leibniz ricorre alla nozione di incommensurabilità. La cosa più comprensibile che si possa immaginare, il quadrato «elementare» di lato unitario, include e determina l'indeterminabile, ossia l'alogico, la diagonale che ha una lunghezza pari alla radice quadrata di 2, a un numero irrazionale e non misurabile⁵¹.

Prima di esporre più dettagliatamente come il Filosofo, facendo uso della nozione di armonia universale e della sua più o meno riuscita matematizzazione, pensa di scampare alla «nodosa catena di difficoltà» ricavata dal principio di ragion sufficiente, è necessario soffermarsi sull'analisi del peccato e della dannazione che è esposta nelle pp. 18-22

⁵⁰ Su questo valgano le riflessioni (svolte nel contesto della trattazione della «metafisica dell'apprendere» del *Menone* platonico) di J. STENZEL, *Platone educatore*, Roma-Bari 19662, cap. IV (in particolare p. 158).

⁵¹ G.W. LEIBNIZ, *Dialogo autentico sulla libertà dell'uomo e l'origine del male* (1694), in *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro, Milano 2007, pp. 329 sgg. Peraltro Leibniz cita, per altre ragioni, la incommensurabilità del lato e della diagonale del quadrato alle pp. 23-24 della *Confessio*.

4. *Il peccato.*

4.1 Analisi del peccato.

La dannazione: penitenza e disperazione.

Il Teologo, per mostrare le conseguenze nefaste del principio di ragione sulla giustizia di Dio e sulla libertà umana, invita il Filosofo a prendere in esame la vicenda di Giuda Iscariota. Ovviamente si tratta del caso paradigmatico di dannazione, del dannato esemplare. Il testo (pp. 18-22) contiene diversi elementi di rilievo.

In primo luogo Leibniz elabora un'analisi del peccato e del peccatore: cosa sia il peccato mortale (che viene però definito, distinguendolo dal peccato veniale, più avanti nel testo)⁵², e come il peccato sia «l'odio verso Dio» (p. 18), che diventa al tempo stesso motivo di dannazione e pena una volta che lo stato ontologico del peccatore sia fissato ed eternizzato dalla morte.

Infatti, conformemente alla definizione di ragion sufficiente in termini di *requisita* di ciò che si dà e di cui si domanda, appunto, ragione, la dannazione è strettamente connessa al dolore che l'odio verso Dio immediatamente è: «L'odio è infatti il dolersi dell'altrui felicità [...] ed il dolersene tanto più quanto più tale felicità è grande» (p. 19). La felicità divina consistendo in nient'altro che nell'armonia universale, ed essendo questa, per definizione, la massima felicità possibile, l'odio e dunque il dolore di chi pecca mortalmente sono a loro volta massimi. Il dolore tuttavia non è di per sé dannazione, essendo uno stato momentaneo per quanto durevole (cioè continuamente emergente). Come *requisitum* della dannazione non sarebbe sufficiente se non fosse anche l'*ultimo* stato in cui l'anima si sia trovata prima di morire. Leibniz rappresenta qui una curiosa descrizione della morte: la dissoluzione del corpo isolerebbe

⁵² Le definizioni, dovute rispettivamente al Teologo e al Filosofo, a p. 39: «pecca mortalmente [...] colui in cui è presente l'odio di Dio, o del bene universale [...]», mentre il peccato veniale è quello di colui che «vuole ciò che è peccato, cioè l'atto, mentre non vuole né permette il peccato in sé stesso, perché non ne ha coscienza».

l'individuo lasciandolo in una solitudine priva della possibilità di esperire qualunque genere di novità. La morte condanna l'anima alla ripetizione delle sue *cogitationes*, a un'esistenza suggellata in sé stessa ed esclusa dalla storia. Giuda, resecate le relazioni che lo vincolano al resto del mondo e che lo dinamizzavano, non è più una voce che modula e varia tonalità e temi: il suo contributo alla sinfonia cosmica consiste ormai nell'esecuzione di una singola nota prolungata all'infinito. Forse una conferma ulteriore della massimalità dell'armonia universale, che con le voci irrigidite e i pensieri ossessivi dei dannati include anche la negazione della variazione, il suono inarticolato che echeggia sé medesimo senza interruzione. Chi muore odiando Dio dannava se stesso, dunque. Non è Dio colui che dannava il dannato, la dannazione non è manifestazione dell'odio di Dio per Giuda, ma, al contrario, essa è lo stesso odio di Giuda, irrigiditosi in uno stato immodificabile, verso Dio.

L'analisi del peccato, guidata dalle domande del Teologo, vien condotta più a fondo. Alla questione: perché Giuda odia Dio, il Filosofo risponde che questo è dovuto allo stato epistemico di Giuda, a quel che costui crede. La credenza, in quanto requisito del peccato e in generale dell'azione, non è un «puro» stato mentale come la fantasticheria, ma è una condizione che impegna il soggetto, lo inclina verso la scelta e l'azione.

Nell'attribuire una dimensione pratica alla credenza, Leibniz sembra traslare sul piano dell'etica e dei rapporti tra Dio e le sue creature la visione che, in sede di filosofia politico-giuridica, Hobbes aveva delle opinioni allorché ne dipingeva i possibili effetti esiziali sulla pace e l'ordine civili⁵³. Da un

⁵³ «[...] le azioni degli uomini derivano dalla loro opinioni [...]. Spetta pertanto a colui che ha il potere sovrano di esser giudice [lui stesso], o di istituire tutti i giudici delle opinioni e delle dottrine, in quanto cosa necessaria alla pace, onde prevenire con ciò la discordia e la guerra civile» (T. HOBBS, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari 1989, p. 149). Leibniz comprende «armonicamente» la figura hobbesiana del ribelle, e al tempo stesso si avvale delle sua costruzione teoretica e la confuta risolvendola nella sua concezione armonica del governo divino. Giuda è un perfetto hobbesiano, che fantastica e proietta la scena servo-tiranno, agendo di conseguenza.

lato il peccato, derivato dalla falsa e dissonante opinione, è un atto reale, dotato di sostanza, un atto fisico. Il peccatore, quale è Giuda, può peccare e sa di aver peccato: questa duplice potenza gli viene da Dio, che lo ha fornito di un corpo e di una mente. Vero è che l'essenza del peccato è mentale, più che materiale, e risiede nella volontà del peccatore; ma questa è conseguenza immediata dello suo stato epistemico, della convinzione del peccatore, che, a sua volta, deriva dal temperamento del soggetto, dall'oggetto, e dal loro rapporto, che sono effetti dell'agire di Dio. Ecco come il Teologo tira le somme del suo discorso: «Pertanto tutti i requisiti del peccato [...] sono posti in Dio e pertanto Dio è la causa ultima della dannazione» (p. 21).

Giuda, consapevole di aver peccato (per cui è *penitente*), sa di essere un ribelle e *crede* Dio essere un tiranno⁵⁴; e con ciò stesso è un servo (servo ribelle, ma «ribelle» è *accidens* di servo)⁵⁵, così come per lui Dio è un tiranno⁵⁶. La legge della varietà compensata con l'unità è così pensata (non semplicemente però immaginata: creduta, con la disposizione all'azione intrinseca al credere) come *lex iussa* (vale insomma per Giuda la *figura ethymologica* hobbesiana: *iustum* da *iussum*).

Che Dio non odi Giuda – anzi, nessun dannato – deriva dalla dimostrata giustizia divina. Il punto però è ora: perché

⁵⁴ Si noti la precisione nell'uso dei verbi epistemici: Giuda *sa* di essere un peccatore (Leibniz sembra qui condividere la tesi – cartesiana e lockiana – della trasparenza del soggetto a sé medesimo) ma *crede* soltanto (errando) che Dio sia un tiranno. Ai fini pratici, cioè dell'azione, questa differenza è però quiescente.

⁵⁵ L'accenno alla costellazione servilismo-ribellione fa pensare alle analisi che Nietzsche, senza riferimenti espliciti e probabilmente nemmeno impliciti a Leibniz, avrebbe dedicato al tema del risentimento.

⁵⁶ Non deve sfuggire la diversa modalità epistemica impiegata da Leibniz nell'analisi del peccato: Giuda sa di aver peccato ma crede Dio crudele e tirannico. L'errore, *objective* illusorio, non è tuttavia *formaliter* illusorio, ma reale, come la convinzione è reale e ha effetti reali. Cosmologici, per l'esattezza. Detto per inciso, Leibniz sembra accogliere in questo scritto, in particolare a proposito del rapporto tra armonia e avvertimento dell'armonia, l'assioma cartesiano che statuisce una sorta di isomorfismo ontologico tra *esse objectivum* ed *esse formale*, assioma che è la pietra angolare delle dimostrazioni cartesiane dell'esistenza di Dio. In effetti Leibniz afferma apertamente che l'anima che sente l'armonia è armonica. Vedere sopra la dimostrazione del lemma: ogni felicità è armoniosa.

Dio ami Giuda meno di altri, di coloro che sono salvati. Non basta la dimostrazione della necessità che *qualcuno sia respinto*. A Dio si chiede ora conto del fatto che Giuda (o qualunque altro *determinato* individuo) sia respinto. Il principio di ragione deve naturalmente valere anche in questo caso, e la domanda: «perché proprio Giuda?» deve poter trovare una risposta. Ma, d'altra parte, se il principio di ragion sufficiente funzionasse anche in questo caso la conseguenza – così il Teologo – sarebbe che, essendo Dio la ragion ultima di ogni ente, Dio diventa l'autore del peccato e della dannazione di Giuda: donde allora la disposizione mentale di Giuda? Perché Giuda ignora la natura di Dio?

4.2 Causa fisica e autore morale del peccato. Le verità eterne: intelletto e volontà di Dio.

L'argomentazione che il Filosofo costruisce per rispondere alle difficoltà formulate dal Teologo (pp. 22-27), è così articolata⁵⁷: in primo luogo distingue la *causa* di un atto dall'*autore* di un atto. La prima è la ragione logico-ontologica dell'atto, in virtù della quale questo deriva dalla struttura stessa della realtà. Il secondo è invece il soggetto che agisce volontariamente, la *causa morale* (sicché la prima, per distinguerla, è detta anche *fisica*) dell'atto. *Quindi* afferma che Dio è «la ragione ultima delle cose e, pertanto, anche del peccato» (p. 22), intendendo che ne è la causa fisica (ossia che è causa del peccato in quanto atto fisico). Nega però che sia la causa morale dei peccati, di *volerli*, cioè, in quanto peccati (e, dunque, di peccare): «Dio contribuisce in tutto al peccato tranne che con la volontà e [...], pertanto, non pecca» (p. 23). I peccati in quanto tali sono da attribuire alla volontà dei peccatori.

Ora, poiché il Filosofo ha individuato Dio come la *ratio* ultima dell'esistenza di ogni atto in quanto atto, e questa esistenza è condizione necessaria dell'esistenza del peccato in quanto peccato, Dio tecnicamente *concorre* nel determinare l'esistenza

⁵⁷ La sequenza è riprodotta in modo leggermente difforme dal testo.

del peccato. Per escludere che tale concorso renda *imputabile* a Dio il peccato, il Filosofo si incarica di dimostrare che Dio non avrebbe potuto fare altrimenti⁵⁸. Tacitamente Leibniz fa propria quindi l'intuizione che la *responsabilità morale* sussiste solo laddove si dia la possibilità di agire diversamente. Chi ha agito in uno stato di costrizione *non dipendente esclusivamente dalla propria volontà*, non è responsabile. Poiché Dio non può ovviamente essere costretto da nessuna volontà esterna, l'unica costrizione che può vincolare il suo agire è di natura logica⁵⁹. I peccati, come atti, derivano infatti *logicamente* dalla struttura della realtà, cioè dalle essenze delle cose che preesistono nell'intelletto divino:

⁵⁸ Se, come si è visto, il Dio della *Confessio* è essenzialmente un ente razionale e l'attributo della bontà, specie se inteso come misericordia, è in certo modo secondario rispetto a quello dell'onniscienza, qui si mostra come anche la caratteristica dell'onnipotenza non costituisca il fulcro della concezione leibniziana della divinità. Su questo punto, tra i contemporanei che discussero di teodicea con Leibniz, vicino alle sue posizioni è il Malebranche successivo alla *Ricerca della verità*; su posizioni opposte invece Arnauld che, nel corso della lunga controversia con Malebranche gli rimproverò tra l'altro di non considerare adeguatamente l'attributo della onnipotenza di Dio. Su tutto ciò, cfr. S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986, pp. 38-39. Quanto al Malebranche della *Ricerca della verità*, è lo stesso Landucci a parlare di una «palinodia» che l'oratoriano avrebbe operato nei confronti della concezione di un Dio-potenza ivi espressa (*ibid.*). NADLER, *Il migliore dei mondi possibili*, cit., p. 53, ha descritto l'occasionalismo della *Ricerca* come una ripresa della tesi *omnis potestas a Deo* in difesa di un rigoroso monoteismo, citando un passo dove Malebranche equipara al paganesimo l'attribuzione di poteri causali alle creature.

⁵⁹ Il rifiuto leibniziano del volontarismo in relazione alla natura e all'agire di Dio, e, *a fortiori*, dell'arbitrarismo in tema di verità eterne, lo pone in antitesi non solo a Cartesio ma anche a Lutero. Nella celebre polemica che intrattenne con Erasmo sul libero arbitrio, Lutero non si limitò a sostenere che l'arbitrio umano è necessariamente peccaminoso, ma affermò anche l'assolutezza della volontà divina: «[...] per la sua [*scil.* di Dio] volontà non esiste nessuna causa o ragione che possa essergli prescritta come regola e misura [...]. Ciò che Dio vuole è giusto non già perché egli deve o ha dovuto volere così; ma al contrario: ciò che accade deve essere giusto perché egli vuole così. Si può prescrivere una causa o una ragione alla volontà della creatura, ma non alla volontà del Creatore» (M. LUTERO, *Il servo arbitrio* (1525). *Risposta a Erasmo*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino 1993, pp. 277-278). Da notare che Lutero nega un punto chiave di quella che sarà la soluzione leibniziana del problema della teodicea: la validità *erga omnes* del principio di ragion sufficiente e una concezione tendenzialmente univocista del rapporto tra Dio e l'uomo. Dal punto di vista di Lutero la «causa» istruita contro Dio è tutta umana: propriamente non ha fondamento e configura un'attitudine empia.

[...] i peccati non si debbono alla volontà ma all'*intelletto* divino. Il che è come dire che essi si debbono a quelle famose idee eterne o alla natura delle cose⁶⁰ (p. 23).

Rimane solo da affrontare un'ultima domanda-obiezione: perché Dio non ha creato altre essenze? O, equivalentemente⁶¹: perché non ha posto leggi logiche diverse? Si tratta della questione, assai dibattuta nel '600, che verte sulla *creazione delle verità eterne*⁶². Leibniz si contrappone nettamente all'affermazione che le verità eterne siano opera della libera volontà divina, come voleva Cartesio. La loro esistenza *coincide* con l'esistenza pensante di Dio. Le poche righe che trattano di questo problema non possono offrirne un approfondimento adeguato. Il Teologo, alla quale è posta la domanda se «vada imputato alla volontà divina se tre per tre fa nove» (p. 23) risponde negativamente sul fondamento delle *conseguenze* distruttive che deriverebbero da una risposta affermativa. Se le verità fondamentali fossero arbitrarie ogni cosa perderebbe la sua natura determinata e, venendo meno l'impalcatura ontologica, le scienze e il linguaggio stesso risulterebbero del tutto vanificati:

[...] non si potrebbe mai comprendere né il nove né il quadrato né il lato né il diametro. Questi nomi resterebbero senza oggetto, come se si dicesi *Blitiri* o *Vizlipuzli*⁶³ (p. 24).

⁶⁰ Essendo l'intelletto divino ragione *ultima* dei peccati (condizione perché gli atti possano esistere in quanto scelti è che possano esistere in quanto atti), Dio è l'unico principio di ogni essere e Leibniz può affermare di aver evitato posizioni manichee.

⁶¹ In realtà una discussione analitica del tema della creazione delle verità eterne dovrebbe discutere la distinzione, *prima facie* legittima, tra *essentiae* e *veritates*, tra piano ontologico delle *res* e piano delle strutture logico-linguistiche.

⁶² Secondo LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, cit, pp. 126 sgg., la prima formulazione pubblica della tesi cartesiana è contenuta nelle Risposte alle Quinte obiezioni (di Gassendi) alle *Meditazioni metafisiche*: «[...] io non credo, in verità, che le essenze delle cose, e quelle verità matematiche che se ne possono conoscere, siano indipendenti da Dio [...]» (CARTESIO, *Opere filosofiche*, II. *Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte*, Roma-Bari 1985, p. 361). In precedenza la dottrina – se così si può definire – della creazione delle verità eterne era stata espressa da Cartesio in una lettera a Mersenne del 1630. Cfr. NADLER, *Il migliore dei mondi possibili*, cit., pp. 217-218.

⁶³ Come si vede, nella *Confessio* il rifiuto dell'arbitrarismo è motivato soprat-

Si tratta in sostanza di una ripresa dell'argomento platonico in favore dell'esistenza delle Forme desunto dalle scienze: se non esistesse una realtà stabile, non sarebbero possibili asserzioni universali e necessarie vere. Ma il conseguente non vale, come è dimostrato dall'esistenza delle verità matematiche. Dunque è falso anche l'antecedente.

In realtà, non è la questione astratta delle verità eterne che qui interessa Leibniz, ma affermare la sua concezione della volontà come ente non a sé stante. La volontà ha anch'essa una ragione sufficiente, ed è da rintracciare nell'opinione (per gli uomini) e nell'intelletto inerrante (per Dio). Si tratta di una concezione simmetricamente opposta a quella di Spinoza⁶⁴: «nessuno vuole perché vuole, ma perché ritiene [*putat*] che la cosa sia degna di essere voluta», opinione che nel caso di Dio è sostituita dalla «natura delle cose stesse la quale [...] è contenuta nella loro idea ovvero nell'Essenza di Dio» (p. 28). E la ragion sufficiente, come si è visto, che determina la volontà di Dio a creare un mondo con i mali che la massima armonia comporta, è il *maximum* di felicità che, indipendentemente dalla volontà, ma conformemente all'intelletto di Dio, in tale mondo si realizza.

tutto da preoccupazioni di ordine logico e ontologico, più che dalle conseguenze etiche e giuridico-politiche del corno «volontaristico» del dilemma di Eutifrone. Nadler, che apre il capitolo dedicato al tema delle verità eterne richiamando proprio tale dilemma (PLATONE, *Eutifrone*, 9d-11b), dopo aver ricordato che «Leibniz fu acerrimo avversario del volontarismo teologico per tutta la sua vita», si sofferma, sulla scorta del § 2 del *Discorso di metafisica*, un testo più tardo della *Confessio*, sulle perniciose conseguenze che per Leibniz la tesi della creazione delle verità eterne comporterebbe in relazione alla bellezza e bontà dell'operato divino e allo stesso carattere morale di Dio» (NADLER, *Il migliore dei mondi possibili*, cit., pp. 224-225).

⁶⁴ SPINOZA, *Ethica*, III, schol. ad prop. XXXIX: «[...] nos nihil cupere quia id bonum esse judicamus sed contra id bonum vocamus quod cupimus et consequenter id quod aversamur malum appellamus».

WWW.FILOSOFIA.IT
ISSN 1722-9782