

Il gioco della casualità



“Ogni vera domanda è aperta sull’insieme delle domande”
Blanchot, *L’infinito trattenimento*

PRISMI
ONLINE

1) IL PROBLEMA

La filosofia, perlomeno in uno dei suoi aspetti originari e portanti, è il discorso che dà ragione di ciò che dice e che cerca le ragioni di ciò attorno a cui indaga; le sue procedure unificano il molteplice in un ordine che è tutt’assieme ordine del pensiero e ordine delle cose: come trovare una ragione alla casualità che, per definizione, non ha ragione alcuna? Come dire e come pensare il caso?

D’altro canto della casualità si parla in ogni ambito ed in ogni settore del sapere, ma proprio come di ciò che non è stato ancora aggredito dalla correlazione causale,

¹ Docente di storia e filosofia al Ferraris.

dall'ordine e dalla prevedibilità, quasi consegnando alla ragione l'ultimo giudizio sulla non ragione: non si rischia, in tal modo, di bordare la casualità di senso, riconoscendole semplicemente un'esistenza d'accatto?

La suggestione del metodo genealogico di Nietzsche è forte: occorre smontare pietra dopo pietra il tempio di Apollo per scoprire Dioniso. La razionalità si afferma attraverso l'esclusione dell'irrazionale che proprio perché nascosto ed escluso è la segreta ragione di ciò che è manifesto, come il silenzio che rende possibile nella sua distinzione il fonema, o il tratto bianco che circonda il grafema: dialettica diadica in cui uno dei termini, proprio perché escluso, diventa la ragione dell'altro che appare proprio per nascondere, dice proprio per non dire, si manifesta per celare. Cosa strana: anche nel grande distruttore della metafisica c'è un continuo riferimento ad una qualche ragione. Non intendo seguire il solitario Zarathustra lungo i percorsi che lo conducono alle sue cime o ai suoi abissi né fare esercizio del sospetto per aprire nuovi spazi agli aerei naviganti dello spirito. Non per un qualche vezzo particolare, ma perché la dialettica diadica finisce per inserire nella stessa strategia i due contendenti che rimangono pertanto, come ben comprende Heidegger, dentro il gioco della metafisica, mentre ciò che mi pare interessante è andare al di là della linea, trovare il fondo della contesa, quel *triton ghenos* a partire dal quale assume senso e si fa storia la contesa stessa. Ho pensato di procedere lasciando semplicemente la parola ai grandi sistemi della razionalità metafisica per aprire in essi alcune prospettive problematiche, dare voce a qualche silenzio, evidenziare qualche omissione: piccoli sentieri come piccoli solchi lungo una delle vie maestre della contemporaneità. L'intenzione non è tanto di parlare direttamente della casualità, impresa per molti versi vana perché il dire la casualità significa o non dire nulla o contraddire, ma piuttosto di trovare sul fondo della metafisica una lacerazione della scena che ci conduca al di là di essa, nel luogo a partire dal quale ci si possa approssimare alla casualità, perché da esso, ad un certo punto della storia dell'umanità, si genera il caso e la necessità.

Se dovessi dire cosa ho scoperto, temo di dover ripetere cose già dette, pensieri già formulati: il discorso razionale opera all'interno di uno spazio di significati definito dall'uomo, dal mondo e dal linguaggio, ma l'accadimento dell'uomo, del mondo e del linguaggio mi paiono consegnati per sempre all'incomprensibilità, perché tutto ciò che possiamo dire è l'uomo che lo dice, nel mondo e nel linguaggio: che il mondo sia, che l'uomo sia, che il linguaggio sia, non di può dire.

In fondo tutto questo lavoro è centrato sul principio di ragion sufficiente che trova la sua massima espressione nella essenziale domanda metafisica: "perché c'è l'essere e non il nulla". Ecco, mi pare che tale domanda sia necessaria, ma sia anche mal posta:

in quel perché c'è già una scelta di campo che potrei facilmente neutralizzare replicando la domanda: perché il perché? Ciò significa che la questione è già dentro il campo di significati del mondo, dell'uomo e del linguaggio; ma che il mondo sia, ciò non si può dire.

Ogni operazione pratica e conoscitiva avviene in un ambito di originaria datità che è sempre al di là del fare e del dire, costituendone il necessario presupposto: *es gibt sein*, si dà l'essere e con esso l'essente; da questo accadimento muove la domanda, ma l'accadimento è senza perché. Quando mi pongo di fronte al limite del senso e del non senso, del come e del che, in questa zona di ombre e di luci in cui l'essere del mondo risuona, nell'avventura dell'esserci, nella forma di un linguaggio a cui siamo consegnati, mi sembra sempre che il fatto originario, generativo del pensiero, non sia la domanda, ma la risposta, l'accettazione di un'appartenenza: la nostra presenza in un luogo e in un tempo nella penombra di un disvelamento, cioè di una luce che si dona nell'atto stesso di sottrarsi.

Il discorso che attraversa le regioni della necessità e della casualità finisce con l'entrare nel problema della libertà: in un universo che danza sui piedi del caos o dominato da una necessità metafisica, l'uomo non ha nulla da fare; nel primo caso perché l'opera umana sia teorica che pratica è basata sulla prevedibilità, nel secondo caso perché pensiero ed azione sono espressioni di una libertà. Affermazione pericolosa perché rischia di cadere in una considerazione antropomorfa e finalistica del reale. Certo, che l'uomo richieda sia libertà che regolarità non significa affatto che la realtà sia così fatta da rispondere a questo suo bisogno, ma insomma qualcosa accade al mondo di nuovo ed imprevisto, per un verso, di antico e di atteso per l'altro: stiamo parlando della necessità e del caso e nell'atto in cui facciamo questo, prendiamo una certa distanza sia dall'una che dall'altra; non siamo né caso né necessità. Naturalmente c'è anche il regno intermedio della causalità contingente, che rende nel medesimo tempo possibile sia la libertà che la predittività, ma il problema è proprio questo: come pensare causalità e casualità, senza che quest'ultima sia considerata come un limite, prima o poi superabile, della prima? Qual è il luogo della loro provenienza? Non è forse come chiedersi: qual è il luogo della nostra libertà?

Insomma se volessi spiegare la mia presenza qui ed ora, dovrei invocare infinite piccole ragioni, impulsi, inclinazioni, nel cui tessuto sono presenti in strani nodi i vari involucri temporali: il mio tempo, il tempo dei miei contesti, il tempo della storia e così via. La mia esistenza si pone come una discontinuità del continuo, un'eccedenza della totalità e se fossi capace di svolgerne tutte le pieghe, troverei certamente le ragioni della mia presenza sullo sfondo del mio mondo: ma che io sia ed il mondo sia ed il linguaggio sia; l'accadimento di me nel mondo e l'accadimento del mondo in

me; il manifestarsi del senso nella coappartenenza di me e del mondo; tutto questo esce dal campo della significazione ed appartiene ad un gioco enigmatico e profondo in cui il darsi del *che-è* comporta il sottrarsi del senso ed il costituirsi del senso il sottrarsi del *che-è*. Ebbene, la libertà non è proprio il dimorare consapevolmente in questo luogo? Una risposta alla domanda di senso che continuamente si scopre povera ed inadeguata di fronte al continuo sottrarsi del senso? E non è questo gioco del darsi e del sottrarsi che costituisce la ragione del nostro perenne errare sul suolo della terra, nei dinamismi della storia, nella corrente del tempo? Ancora una volta la ragione, ma su un fondo imprescrittibile ed indescrivibile.

In questo rimando ad una dimensione di ulteriorità, su questa linea di confine, nel cuore di un'apparenza che manifesta e nasconde, mi pare convergano molte delle metodologie della filosofia contemporanea e molte tematiche di grandi filosofi della contemporaneità: la scala di Wittgenstein che conduce, attraverso la progressione degli asserti scientifici, ad un ultimo piolo oltre il quale appare il silenzio del mistico come lo spazio indicibile da cui muove il dire della scienza, mi pare assai coerente all'aprirsi della radura di Heidegger come luogo in cui l'essere si consegna alla nostra avventura interpretativa. Questo gioco di luci e di ombre, di silenzi e di parole, di appartenenze ed esclusioni mi fa ricordare un'altra mitica scala che presento in forma a-teologica: Giacobbe sta lì, di fronte alla scala che "poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo", non accenna minimamente a salirvi, ma dalla scala scendono e risalgono gli angeli, mistiche presenze. La scena avviene nel silenzio dei protagonisti, ma a ben vedere non v'è bisogno di parola alcuna, ciò che continuamente viene e va è ἄγγελος, basta questo per significare l'altrove della provenienza di senso. La parola dell'oracolo, secondo Eraclito, non dice ma indica; l'angelo non parla, porta se stesso come messaggio, è il testimone silenzioso che consegna a chi lo guarda il compito di disvelare il luogo della sua provenienza ... Tutto questo però è un sogno di Giacobbe.

Un'ultima precisazione: nel seguire i miei sentieri all'interno della filosofica selva, ho messo mano a grandi sistemazioni teoriche, tentando sintetiche ricostruzioni e provvisorie interpretazioni, assumendo debiti ed azzardando nuovi investimenti. Sono perfettamente consapevole dei miei filosofici balbettii e delle immense lacune del presente lavoro e, per la verità, non mi è di molta consolazione pensare che l'incompiutezza, il dire e continuamente disdire, siano una delle ricchezze della filosofia: c'è parola e parola, dubbio e dubbio, occorre distinguere secondo il senso proprio della critica. Per cui, ogni volta, al termine del mio lavoro, fa capolino la terribile domanda: ne è valsa la pena? Rispondo in modo diretto: non lo so, non ne ho la più pallida idea. Affido queste pagine che sono un semplice e povero esercizio di

pensiero, alla benevolenza del lettore, se mai ci sarà, e spero che qualche scheggia di senso possa da lui essere trovata e raccolta.

2) LA DIFFICILE NECESSITÀ: SPINOZA

Entro nella filosofia di Spinoza per la via maestra: il concetto di Sostanza. Cercherò di ricostruirne il complesso disegno attraverso l'esame delle definizioni della prima parte dell'*Ethica*. Per meglio orientare il mio percorso agli scopi che mi propongo, non seguirò l'ordine geometrico dell'esposizione presente nel testo.

2.1) PRIMO TRATTO : IL CHE- E'

“Def. III, parte prima – Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato.”²

Questa “è una definizione oscura - commenta Leibniz - . Infatti che significa essere in sé?”³ Provo ad assumere la domanda e ne aggiungo un'altra: la nozione di concetto, presente nel testo, riguarda l'in sé, il per sé o entrambi? C'è qualche rapporto tra il piano ontologico indicato dall'in sé ed il piano gnoseologico a cui si allude facendo riferimento al concetto?

Il concetto di *inseità* e *perseità* è utilizzato da Platone per connotare le idee in rapporto alla realtà sensibile: “(...) ognuna di queste cose che è *in sé* essendo e uniforme e *in sé e per sé*, si trova sempre nella medesima condizione e non può subire mai, per nessuna ragione ed in nessun modo, alcun mutamento (...)”⁴. Nel *Cratilo* gli stessi concetti servono come argine al relativismo protagoreo: “(...) è chiaro che gli esseri stessi hanno un'essenza stabile e non relativa a noi, né vengono trascinati da noi in su e in giù secondo la nostra immagine, ma esistono *in sé* secondo la loro essenza, in conformità alla loro natura”.⁵ Tali concetti, nella filosofia platonica, indicano l'autonomia ontologica e gnoseologica delle idee in relazione alla dipendenza delle cose empiriche; più specificatamente essi significano l'assolutezza

2B. Spinoza, *Ethica – Dimostrata con metodo geometrico*, trad. Emilia Giancotti, pag. 87, Editori riuniti, Roma 1993.

3G. W. Leibniz, *Osservazioni sull'Ethica di Spinoza*, in *Scritti filosofici*, vol. II, trad. Domenico Bianca, pag.99. UTET, Torino 1988.

4Platone, Fedone, 78D – 78E.

5Platone, *Cratilo*, 385E – 387A.

della realtà noetica in rapporto alla relatività del mondo sensibile, la sua immutabilità in rapporto alla mutevolezza delle cose, l'eternità delle idee in rapporto alla temporalità del mondo sensibile: assoluta, eterna immutabilità, cioè identità a sé; le idee sono l'essere e dunque hanno in sé le ragioni del proprio essere e della propria conoscibilità, le cose hanno l'essere, dunque la loro ragione d'essere e la loro conoscibilità rimanda ad altro da sé. La corrispondenza del piano ontologico e del piano gnoseologico è garantita dal seguente principio: tanto più una cosa è, tanto più è conoscibile; la stabilità dell'essere è oggetto di *epistème*, la mutevolezza delle cose di *doxa*.

Nel concetto di Sostanza di Spinoza, sono certamente presenti le connotazioni platoniche dell'in sé e del per sé, ma non bastano a dare ragione dei significati mobilitati dalla terza definizione dell'*Ethica*. Occorre porre alcuni correttivi che spostano il problema e cambiano il piano della considerazione filosofica.

Primo correttivo: il che cosa è

L'in sé e il per sé sono concetti con i quali Spinoza definisce espressamente la Sostanza: tra le definizioni della prima parte dell'*Ethica*, solo la terza menziona la sostanza. La definizione è prima di tutto, come in Aristotele, coglimento d'essenza e cogliere l'essenza significa individuare l'essere proprio del *definiendum*, ciò senza di cui la cosa non sarebbe quello che è: "dico che appartiene all'essenza di ciascuna cosa ciò che, se dato, la cosa è necessariamente posta e, se tolto, la cosa è necessariamente tolta (...)"⁶. La definizione coglie l'identità ontologica del *definiendum* attraverso l'identità logica del *definiens* e del *definiendum*: "perché la definizione sia detta perfetta dovrà spiegare l'essenza intima delle cose e farci evitare di assumere al posto di quella essenza delle semplici proprietà."⁷

Secondo correttivo: il tempio di Salomone

In una lettera al De Vries, Spinoza fa riferimento a due generi di definizione: "(...) la definizione o spiega la cosa quale essa è fuori dall'intelletto, e allora deve essere vera (...); o spiega qual è o può essere da noi concepita (...) e non esige se non di essere concepita assolutamente"⁸, cioè senza contraddizioni.

"Ad esempio, se qualcuno mi chiede la descrizione del tempio di Salomone, debbo fornirgli una descrizione esatta. Ma se ho in mente un tempio che mi propongo di costruire e dal mio progetto concludo che debbo acquistare un determinato fondo, tante migliaia di pietre ed una data quantità di

6B. Spinoza, *Ethica*, cit. def. II, Parte II.

7B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, trad. Enrico De Angelis, pag. 43, SE Milano 1990.

8B. Spinoza, *Epistolario*, trad. Antonio Droetto, lettera IX, pag. 70, Giulio Einaudi, Torino 1974.

altro materiale, può un uomo sano di mente dire che io ho conchiuso a sproposito per aver forse adottato una falsa definizione?”⁹

Se ben capisco, lo specifico di questa seconda forma di definizione consiste nell'impossibilità di separare il soggetto che definisce dalla cosa definita, nell'implicazione dell'operazione di definizione con la cosa da definire. Dunque, o si tratta di certificare l'esistenza al di fuori di noi di una certa realtà e di descriverla nei suoi tratti essenziali, in modo esatto, cioè vero; oppure si tratta di spiegare la cosa qual è presente nel nostro intelletto, badando semplicemente alla condizione formale della sua concepibilità. Ebbene, questo è il caso della definizione della Sostanza: non posso considerarla qualche cosa al di fuori di me e rispetto alla quale mi è possibile, per così dire, una certa distanza, ma devo considerarla in me, come più prossima a me di quanto io sia a me stesso, quasi fossi una sua particolare manifestazione. Naturalmente rimane aperto il problema: che cosa garantisce la pertinenza del mio concetto di sostanza con la cosa stessa?

Terzo correttivo: l'idea di Pietro

Il *Tractatus de intellectus emendatione* risponde allo scopo di ricondurre l'uomo al sommo bene che Spinoza presenta come la “conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura”¹⁰. Questa prospettiva rende necessaria l'individuazione di un metodo che consenta di definire l'uomo e le cose “per la (loro) sola essenza”¹¹. Ogni metodo deve essere giustificato in relazione al suo campo di applicazione, ma ciò non significa ricorrere ad un metametodo in una regressione infinita: “(...) non occorre un altro metodo per ricercare il metodo della ricerca del vero (...)”¹². Piuttosto occorre che l'intelletto faccia riferimento alle “sue forze innate”, cioè alle sue intrinseche capacità che consistono nell'individuazione di un'idea vera: “deve esistere un'idea vera, come strumento innato”¹³.

Sembra che Spinoza si avviti in un procedimento circolare: da una parte invoca un metodo per individuare un'idea vera e dall'altra fonda il metodo su un'idea vera, come strumento innato, “conosciuto il quale si capisca contemporaneamente la differenza che c'è tra tale conoscenza e le altre”¹⁴. Se poi si volesse individuare tale idea vera innata che costituisce norma di verità e che dà senso al metodo, sarebbe ben difficile trovarla nel *Tractatus*. Tuttavia vi sono sparse qui e là, nel testo, una serie di indicazioni che tornano utili al nostro problema: perché la mia definizione di sostanza

⁹Ibidem.

¹⁰B. Spinoza, Trattato sull'emendazione dell'intelletto, cit. pag 14.

¹¹Ivi, pag. 16.

¹²Ivi, pag. 19.

¹³Ivi, pag.22.

¹⁴Ibidem.

dovrebbe corrispondere all'essere della sostanza? Che cosa garantisce che la mia costruzione concettuale dica la cosa stessa? Importa ricordare che si tratta della sostanza e che, certamente, da ciò che ho sin qui scoperto, la sostanza non è semplicemente una cosa dell'esperienza.

Intanto fa pensare la circolarità del procedimento di Spinoza. Ho uno scopo da raggiungere: la beatitudine che si ottiene considerando sé come parte del tutto. Tale prospettiva richiede l'esercizio della conoscenza sia dell'uomo che delle cose nella loro struttura essenziale. Per conoscere la verità dell'uomo e delle cose ho bisogno di un metodo; il metodo suppone un'idea vera come norma metodica. Non è evidentemente una procedura lineare: il percorso non muove da un punto per giungere ad una meta totalmente altra. Non si tratta neppure di portare lungo il cammino la memoria dell'inizio, quasi a dire: questa è la meta a cui conduce quell'inizio. Qui ogni passo riconduce indietro ed il punto di arrivo non è nient'altro che il punto di partenza: dal metodo all'idea, dall'idea al metodo. Perché? Che cosa significa potenza innata dell'intelletto? Che cos'è l'idea vera innata?

Sottopongo ad indagine il concetto di idea presente nel *Trattato* di Spinoza. Pietro è un uomo esistente, l'idea di Pietro è certo qualcosa di reale, ma diversa da Pietro: l'idea di Pietro è nella mia mente, Pietro è nel mondo. Non è sufficiente: questa è proprio l'idea di Pietro, non di Giovanni o di Luca. Ciò significa che c'è qualcosa di Pietro nella idea di Pietro: che cosa?

Antico e complicato tema della pertinenza di ciò che è in me a titolo di conoscenza con ciò che è fuori di me a titolo di realtà: tema di difficile declinazione concettuale e linguistica: comunque lo pensi o lo esprima, mi trovo sempre di fronte ai paradossi che la storia della filosofia ha, di volta in volta, evidenziato. Cosa significa fuori o dentro la conoscenza? Se dico che c'è un fuori della conoscenza, lo posso dire perché lo conosco, dunque è dentro la conoscenza, ma se c'è un dentro c'è anche un fuori. E' difficile evitare l'attrazione del dualismo gnoseologico, ma è anche difficile rimanervi.

Cerco di chiarire. L'idea di Pietro ha un significato oggettivo in quanto rappresenta, nella forma propria, l'essere di Pietro:

“le stesse cose sono dette formalmente negli oggetti delle idee, quando esse sono in essi, tali e quali noi le concepiamo, e sono dette esservi eminentemente quando non sono per la verità in essi tali e quali noi le concepiamo, ma sono così grandi che ne possono fare le veci”¹⁵.

15B. Spinoza, *Principi di filosofia cartesiana*, in *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit. pagg.69-70.

Se penso ad una causa che produce un effetto, la considero una realtà che contiene eminentemente, ossia al massimo grado, la perfezione dell'effetto; se penso alla Sostanza come a ciò a cui ineriscono delle proprietà, la penso come qualcosa nella quale esiste formalmente o eminentemente il contenuto del mio pensiero, il significato oggettivo dell'idea. Già, ma sono sempre io che penso e che considero: sia il significato oggettivo, che quello formale, che quello eminente, proprio in quanto significati, sembrano alludere all'enigma della corrispondenza tra ciò che è in me e ciò che è fuori di me ed al conseguente problema della verità come adeguazione dell'intelletto con la cosa.

L'idea di Pietro ha una sua realtà, ciò significa che può essere considerata come una realtà formale che entra nel significato oggettivo di un'altra idea che pensa l'idea di Pietro:

“cioè l'idea, quanto alla sua essenza formale, può essere l'oggetto di un'altra essenza obiettiva, e di nuovo quest'altra essenza obiettiva sarà anche in sé considerata, qualcosa di reale e di intellegibile e così infinitamente”¹⁶.

Per cogliere l'essenza di Pietro non è necessario conoscere l'idea di Pietro: “l'idea vera (abbiamo infatti l'idea vera) è qualcosa di diverso da suo ideato: infatti altro è il cerchio, altra è l'idea del cerchio”¹⁷. D'altro canto per cogliere l'essenza di Pietro è ancora meno necessario conoscere l'idea dell'idea di Pietro: “(...) non è necessario perché io sappia di sapere di sapere e molto meno è necessario di sapere che si sa di sapere”¹⁸. Dunque “abbiamo l'idea vera”, ma questa non è ricavata dalla realtà perché pensiero e realtà sono ordini distinti; né dall'inconcludente ricorso infinito al gioco significato formale - significato oggettivo, tutto interno al pensiero. E allora? Cosa accerta il significato di verità dell'idea? “La verità manifesta se stessa”¹⁹, ma in che senso, in che modo?

“La forma del pensiero vero deve risiedere nel pensiero stesso, senza relazione ad altri; né riconosce nell'oggetto la causa, ma deve dipendere dalla stessa natura e potenza dell'intelletto”²⁰. Ciò che rende vero il pensiero, la forma del pensiero vero, è dunque un criterio interno al pensiero stesso: il criterio di distinzione del pensiero vero dal pensiero falso è intrinseco al pensiero, perché questo “sa che le cose sono formalmente così come sono in esso contenute oggettivamente”²¹.

16B. Spinoza, Trattato sull'emendazione dell'intelletto, cit. pag. 20.

17Ibidem.

18Ivi, pag. 21.

19Ivi, pag. 24.

20Ivi, pag. 34.

21Ivi, pag. 48.

I contenuti del pensiero si chiamano idee. Il pensiero è vero quando ha delle idee vere e le idee sono vere esse stesse in virtù di un criterio interno di verità: “senza dubbio, come la luce manifesta se stessa e le sue tenebre, così la verità è norma di sé e del falso”²². Ciò significa che c’è nell’idea vera qualcosa che le consente di distinguersi da quelle false.

L’attività pensante rimanda ad una soggettività che pensa che, in quanto nei suoi pensieri veri manifesta un’idea vera, deve essere capace di verità. Anche a questo livello i criteri di accertamento del vero sono tutti interni al pensiero: “chi ha un’idea vera sa, contemporaneamente, di averla e non può dubitare della verità della cosa”²³. Il pensiero nel pensare le cose pensate (significato oggettivo) è norma a se stesso, ma pensa sempre altro (significato formale) dai contenuti di pensiero perché pensa le cose del mondo.

Cerco di capire meglio. Le cose sono quelle che sono ed il pensiero è quello che è, ma le cose nell’esserci della loro differenza sono perché pensate e denominate, così come il pensiero è quello che è nel pensare le cose: Le cose sono per i significati ed i significati sono per le cose:

“(…) ogni cosa è immediatamente un significato e (…) ogni significato è immediatamente una cosa. Cioè (…) ogni cosa è immediatamente nella differenza di un significato, e (…) ogni significato è nella differenza immediata del suo rinvio alla cosa”²⁴.

Il *che* delle cose rimanda al *come* dei significati: l’evento della cosa e l’evento del significato sono un solo evento; sono lo stesso, ma non l’identico. Questo significa che cosa e pensiero sono espressione di una medesima totalità, manifestano una realtà comune che, assumendo la forma del pensiero o della cosa, rivela se stessa in modo diverso e realizza l’immediata corrispondenza tra i due ordini delle sue manifestazioni: “l’idea non è muta al pari della pittura di un quadro”²⁵, ma la cosa non è cieca. Se a questa realtà comune diamo il nome di sostanza o Dio, secondo il linguaggio dell’*Ethica*, ne deriva quanto segue:

“quando diciamo che in noi si dà un’idea adeguata e perfetta non diciamo altro (…) che in Dio, in quanto costituisce la nostra mente si dà un’idea adeguata e perfetta, e conseguentemente (…) non diciamo altro che questa idea è vera”²⁶.

La conoscenza delle cose implica la conoscenza del tutto, di Dio, ma ciò significa che la conoscenza più originaria è la conoscenza del tutto: “la mente umana ha una

22B. Spinoza, *Ethica*, cit. scolio prop. XLIII, parte II, pag 158.

23Ivi, proposizione XLIII, parte II.

24C. Sini, Spinoza – o l’archivio del sapere, pagg.231 -232, Jaca Book, Milano 2012.

25B. Spinoza, *Ethica*, cit. scolio prop. XLIII, parte II, pag. 158.

26Ivi, prop. XXXIV, parte II.

conoscenza adeguata dell'essere eterno ed infinito di Dio"²⁷. La conoscenza delle cose non è semplicemente la loro considerazione dal punto di vista del tutto, ma in esse è il tutto che si conosce in forma di cosa e la conoscenza che l'uomo ha del tutto è la conoscenza che il tutto ha di sé nella mente dell'uomo. Non soltanto è possibile la definizione della sostanza, non soltanto tale definizione è pertinente alla cosa stessa, ma la definizione della sostanza è la definizione di tutte le definizioni, perché è la definizione che la sostanza dà di sé nella mente dell'uomo.

Torno al mio punto di partenza. L'*inseità* e la *perseità* è ciò che la mente coglie della sostanza come sua connotazione essenziale: la sostanza o Dio (def. VI) è un essere presso di sé, una pienezza d'essere, l'essere che c'è, il fondamento di tutto ciò che, a qualunque titolo, è, in quanto sua espressione. Pertanto il suo essere pieno coincide con la sua manifestatività, cioè il suo essere pieno corrisponde alla sua originarietà secondo l'ordine del concetto:

“ (...) poiché senza Dio nulla può essere né essere concepito, è certo che tutte le cose che sono in natura implicano ed esprimono il concetto di Dio in ragione della loro essenza e della loro perfezione (...)”²⁸.

Che l'uomo (modo) possa cogliere l'essenza della sostanza (Dio), deriva dal fatto che è integralmente nella Sostanza e la Sostanza è in lui come suo fondamento d'essenza e di esistenza. Entra qui in gioco il rapporto tutto-parte, essere-ente, eternità e durata, che andrà evidentemente chiarito. Pensare la sostanza significa pensare il pensiero che la sostanza che è in me, ha di sé, non nella pienezza del suo essere, ma in quanto mio fondamento e mia ragione:

“(...) la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio; e perciò quando diciamo che la mente umana percepisce questo o quello, non diciamo altro che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica per mezzo della natura della mente umana, ossia in quanto costituente l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea (...)”²⁹.

E' un'anticipazione: devo compiere ancora un lungo percorso per comprendere la profondità di questi testi.

27Ivi, prop. XLVII, parte II.

28B. Spinoza, Trattato teologico politico, trad. Emilia Giancotti Boscherini e Antonio Droetto, pag. 105. Einaudi Editore, Torino 1980.

29B. Spinoza, Ethica, cit. corollario prop. XI, parte II, pag. 132.

2.2) SECONDO TRATTO: LA NECESSITÀ DELLA ESISTENZA

“ Def. I, parte prima – Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l’esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente”³⁰

Questa definizione non è espressamente rivolta alla natura della sostanza, ma esprime l’essenza della realtà che è causa sui, alludendo alla differenza rispetto a ciò la cui causa è in altro da sé: “tutte le cose che sono, o sono in sé, o sono in altro”³¹. Ciò che è causa di sé non abbisogna di nient’altro per il proprio esserci: la sua esistenza è coestensiva alla sua essenza. Provo a cogliere il nesso tra la prima e la terza definizione: l’essere pieno, l’essere primo, in quanto presupposto e fondamento di tutto ciò che è, non avendo prima di sé e fuori di sé, sia in senso ontologico che in senso gnoseologico, null’altro, non può essere causato che da se stesso, cioè il suo essere è nella forma dell’esserci, in una piena equivalenza di essenza ed esistenza che è la ragione della sua eternità³² e della sua unicità³³.

La necessità dell’esistenza della sostanza è dimostrata dall’*altrimenti* della Proposizione XI della prima parte dell’*Ethica* che presenta un’argomentazione particolarmente interessante per i miei scopi, perché rivelativa dell’impianto di necessità metafisica del testo. L’assunto dell’argomentazione è il seguente: “di ciascuna cosa si deve assegnare una causa o una ragione, tanto perché esista, quanto perché non esista”³⁴. Tale causa, produttore o impediante, può essere esterna o interna alla cosa stessa: ad esempio la ragione per cui il cerchio quadrato non esiste è nella cosa stessa, in quanto il concetto implica contraddizione; ma la ragione per la quale esiste il cerchio o il quadrato, va ricercata “nell’ordine dell’universa natura corporea”. Ora, diciamo che “esiste necessariamente ciò per cui non si dà alcuna ragione o causa che impedisca che esista”³⁵. Cioè: esiste necessariamente ciò rispetto a cui è impossibile l’esistenza, interna o esterna, di una causa impediante. E’ facilmente dimostrabile che la sostanza non ammette causa impediante né esterna né interna, dunque esiste necessariamente.

La necessità che la sostanza esista non caratterizza ancora la natura della sostanza come necessaria: che qualcosa esista necessariamente non significa ancora che, nell’esistenza, quel qualcosa esprima un’interna necessità, la necessità della sua natura. Se la coincidenza di essenza ed esistenza rende l’esistenza necessaria, rimane

30Ivi, pag. 87.

31Ivi, assioma I, parte I.

32“Per eternità intendo la stessa esistenza in quanto la si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna”. Ivi, def VIII, parte I.

33“Oltre Dio non si può dare né essere concepita alcuna Sostanza”. Ivi, prop. XIV, parte I.

34B. Spinoza, *Ethica*, cit. pag. 94.

35Ibidem.

il problema di capire se l'esistenza della sostanza abbia la natura della necessità. Per dipanare questa questione è fondamentale ricorrere all'esame degli attributi.

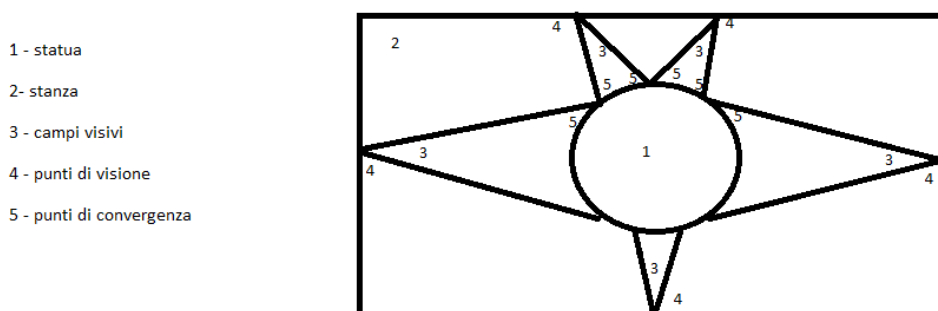
2.3) TERZO TRATTO: L'ESISTENZA DELLA NECESSITÀ

“Def. IV, parte prima – Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza”³⁶

La sostanza è dunque costituita da attributi, per un intelletto che li percepisce: l'essere della sostanza coincide con la sua manifestatività; la sostanza è costituita dalle sue manifestazioni che Spinoza chiama attributi, ma nella manifestazione qualcosa appare a qualcuno: la sostanza ad un intelletto.

Incomincio ad interrogarmi sul concetto di manifestazione, per chiarire poi il concetto di costituzione. Faccio un'esemplificazione: immagino una stanza chiusa dentro la quale vi è una statua. Apro nelle pareti della stanza dei buchi da quali posso osservare la statua che vi è all'interno. Ogni buco mi dà una prospettiva percettiva della statua; cioè la statua si manifesta secondo un profilo determinato dal punto di visione. E' la stessa statua che si manifesta, ma in ogni prospettiva rivela aspetti diversi.

Fig. 1



Ogni punto di visione apre un campo visivo che, come manifestazione prospettica dello stesso oggetto, ha una sua determinazione, cioè una sua identità, diversa dalle identità degli altri campi visivi. Ogni prospettiva è determinata, cioè è quello che è,

³⁶Ivi, pag. 87.

perché è diversa da tutte le altre; ha un certo grado di positività, in essa qualcosa si mostra, ma circondata da un certo grado di negatività: quella particolare manifestazione è anche un particolare nascondimento e tutte le manifestazioni sono distinte perché particolari, ma non separate, in quanto relative alla medesima realtà. Se mi chiedessi come si può cogliere la statua nella sua interezza, dovrei rispondere che solo attraverso un certo numero di punti di visione e quindi di campi visivi, la statua mi appare a tutto tondo. Quanti? E' un problema di ottica che può essere risolto in forma geometrica: devo considerare il diametro del punto visivo, le dimensioni della statua, la distanza della statua dai punti visivi; poi indico i punti di convergenza dei raggi più esterni dei campi visivi, quando i punti di convergenza coprono l'intera circonferenza della statua, potrò dire che nell'insieme dei campi visivi la statua mi appare nella sua interezza. Forse dovrei considerare anche alcuni aspetti della fisiologia dell'occhio: le condizioni di luce presenti, l'apertura della pupilla, il differenziale di luminosità tra l'ambiente esterno e quello interno ... Sono tutte questioni particolari da cui, nel mio esempio, posso prescindere, l'importante è sapere che ogni prospettiva è determinata e che la statua mi si presenta nella sua interezza in un certo numero di prospettive, distinte, ma non separate.

L'immagine, proprio in quanto tale, dice sempre di meno rispetto al concetto che vuole esprimere, ma dice anche sempre altro rispetto a ciò che intenzionalmente significa e proprio questo spostamento ci consente di andare oltre l'esempio e di entrare in maniera più perspicua nel concetto relativo. Insomma, l'esempio dice, ma dice meno e dice altro, ma proprio questa difettività, il non detto del detto, è particolarmente eloquente. L'esempio chiarisce il concetto di manifestatività, ma tradisce il concetto di sostanza. Intanto la sostanza non è altra rispetto alle sue manifestazioni: essa "consta" delle sue manifestazioni, cioè l'essere della sostanza si esaurisce negli attributi. Non posso neppure dire che la sostanza è la somma degli attributi, perché se così argomentassi, riconoscerei all'attributo uno statuto ontologico primario e ridurrei la sostanza a risultante, cioè a realtà derivata, dunque non in sé e per sé e non *causa sui*: "nessun attributo della sostanza può essere concepito in modo vero, da cui segua che la sostanza possa essere divisa"³⁷. La sostanza si manifesta negli attributi perché essa non è nient'altro che la totalità delle sue manifestazioni. Poi, ecco il tratto che completa il disegno, La sostanza è Dio e Dio è "l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'eterna ed infinita essenza"³⁸. Naturalmente una sostanza infinita non può essere messa in un luogo e non ammette alcun punto di vista esterno. Dunque la sostanza è infinita e gli attributi sono manifestazioni della sostanza, ma le

37B. Spinoza, *Ethica*, cit. prop. XII, partel.

38Ivi, def. VI, parte I.

manifestazioni di una sostanza infinita sono infinite: una realtà finita appare in un numero finito di campi visivi, una sostanza infinita in un numero infinito di campi visivi, ma è evidente che la nozione di campo visivo qui vacilla. Se io dilatassi la circonferenza della statua i campi visivi si moltiplicherebbero e se immaginassi di condurre tale operazione all'infinito, verrebbe meno ogni perimetro, la nozione stessa di campo si dissolverebbe, perché non avrebbe più senso la distinzione di un dentro e di un fuori, un'inclusione ed un'esclusione. L'argomento è rafforzato ed a sua volta rafforza la considerazione precedente: la manifestazione della sostanza infinita è infinita, perché la sostanza non è altra dalle sue manifestazioni; l'infinito non ammette nulla fuori di sé.

Posso ora cercare di chiarire la natura infinita degli attributi: poiché negli attributi si manifesta la sostanza e la sostanza ha una natura infinita, ogni attributo esprime a suo modo la natura infinita della sostanza, cioè "un'eterna ed infinita essenza". La sostanza è dunque la manifestazione di infiniti attributi, ognuno dei quali ne esprime, a suo modo, l'infinita essenza: la sostanza è l'infinito degli infiniti. L'attributo esprime l'infinito della sostanza secondo un determinato genere: è come dire che l'attributo ha un'infinita positività, in quanto identità a sé, congiunta ad un'infinita negatività, in quanto diversità rispetto ad infiniti altri attributi; è sé in quanto infinito determinato ad esclusione di altri infiniti determinati. Ora, *omnis determinatio est negatio*, ma se infinite determinazioni-infinite costituiscono l'essenza infinita della sostanza, vien meno ogni negazione e la sostanza si presenta come l'assoluto infinito, cioè come l'infinita positività³⁹. L'estensione è un attributo perché manifesta la sostanza secondo la prospettiva infinita dell'estensione ed è diversa dall'attributo del pensiero che manifesta la sostanza secondo l'essenza infinita del pensiero. La sostanza infinita, nella sua pienezza, è estensione infinita e pensiero infinito, ma anche altre infinite essenze che non sono né pensiero né estensione: la sostanza è l'infinito di essenze infinite, dunque è l'infinito assoluto. Ogni attributo è infinito nel suo genere poiché in esso si esprime l'essenza infinita; gli attributi sono infiniti in numero perché solo infiniti determinati-infiniti manifestano l'interezza dell'infinito assoluto. " (...) Invero la natura divina ha un numero assolutamente infinito di attributi (per la Def. VI), ciascuno dei quali anche esprime un'infinita essenza nel suo genere (...) "⁴⁰. Gli attributi così intesi sono l'infinito differire della sostanza; la sostanza è l'accadere degli attributi, cioè l'evento della differenza.⁴¹

39B. Spinoza, *Ethica*, cit. spiegazione def. VI, parte I.

40Ivi, pag. 101.

41Il tema è sviluppato dal Sini nel testo citato, *Spinoza, l'archivio del sapere*.

La sostanza consta di infiniti attributi, ognuno dei quali ne esprime l'essenza infinita; ciò significa che la sostanza è la totalità delle essenze, la totalità del possibile, la totalità del positivo, dunque essa è essenzialmente necessaria: è ciò senza di cui nulla sarebbe possibile e, esprimendo tutte le possibilità, è ciò che non ha nulla fuori di sé, ma è nella forma della compiutezza. La sostanza è tutto ciò che può essere, non può essere altro da sé, non può essere che così com'è, è quello che necessariamente è: una totalità compiuta, un'assoluta identità. Eccomi tornato agli slittamenti della III, della I e della VI Definizione dell'*Ethica*. La Sostanza che è in sé e per sé ha la consistenza di una pienezza d'essere, è tutto l'essere nell'essere in sé, è l'essenza di tutte le essenze, la definizione di tutte le definizioni, dunque la sua natura è l'assolutamente necessario. Ciò che è al modo di una totalità compiuta non può che essere causa di sé, la sua essenza implica l'esistenza, dunque esiste necessariamente: ciò che necessariamente esiste è l'assoluta necessità. Il gioco delle tre definizioni dell'*Ethica* consente l'inferenza deduttiva di tutto ciò che è.

2.3.1) Una piccola disputa

Il tema dell'esistenza necessaria dell'assoluta necessità contiene la risposta all'obiezione di Leibniz circa l'oscurità del concetto di *causa sui*. Nel concetto di causa di sé, l'essenza implica l'esistenza. Commenta Leibniz:

“è necessario infatti che, poiché la Sostanza non può essere prodotta da altro, esista da se stessa, quindi esista necessariamente; ma bisogna dimostrare che la sostanza è possibile, cioè può concepirsi”⁴².

Le idee vere e le idee false, secondo Leibniz, si distinguono in relazione alla possibilità: possiamo definire un'idea vera “solo quando ci siamo assicurati della sua possibilità”⁴³. Ora, ciò che è possibile non è contraddittorio, ma nella nostra mente vi sono molte idee apparentemente plausibili, ma in verità contraddittorie come:

“ (...) l'esempio del moto più celere di tutti, che implica un assurdo: supponiamo una ruota che ruoti col moto più rapido; chi non vede che, prolungando un raggio della ruota, questo alla sua estremità, ruota più celermente del punto situato sulla circonferenza?”⁴⁴

Ciò significa che possiamo dimostrare la necessità dell'esistenza di Dio solo dopo averne dimostrato la possibilità, cioè la non contraddittorietà dell'idea di Dio. Ciò che è o è prodotto da altro o è prodotto da sé⁴⁵, e ciò che è prodotto da sé è ciò la cui essenza implica l'esistenza e che esiste necessariamente; ma è pensabile, cioè

42G. W. Leibniz, Osservazioni sull'*Ethica* di Spinoza, in Opere filosofiche, vol II, cit. pag. 104.

43G. W. Leibniz, Discorso di metafisica, a cura di Andrea Sani, pag. 51, La Nuova Italia, Firenze 1992.

44G. W. Leibniz, Meditazioni sulla conoscenza, le verità e le idee, in opere filosofiche, vol II, cit. pag. 678.

45B. Spinoza, *Ethica*, cit. assioma I, partel.

possibile un essere di tal fatta? Che è come dire: è pensabile o possibile l'essere perfettissimo? Nello stesso testo Leibniz presenta una soluzione che segue lo schema concettuale dell'argomentazione a posteriori di dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma che è giocata unicamente sul piano della pensabilità.

“ (...) Se nulla è concepito per sé, nulla può essere concepito per altra cosa, dunque nulla del tutto sarà concepito. (...). Poiché nel concetto di ciò che è concepito per mezzo di altro, non c'è nulla che non sia altro, così, salendo per gradi attraverso più cose, o non ci sarà nulla del tutto o non ci sarà se non ciò che è concepito per sé”⁴⁶.

Il problema se sia pensabile o possibile la *causa sui*, diventa il problema della concepibilità del per sé, cioè di ciò che ha in sé le ragioni della propria concepibilità: nell'essere concepito per altro ciò che c'è, è la concepibilità dell'altro, ma se l'altro rimanda continuamente ad un altro per la propria concepibilità, o non c'è nulla di concepibile o c'è il per sé, cioè ciò che ha in sé le ragioni della propria concepibilità.

La risposta all'obiezione di Leibniz è contenuta nel concetto di Sostanza di Spinoza: non ho bisogno di dimostrare la possibilità o pensabilità della Sostanza, perché la Sostanza è la totalità del possibile; ciò significa che qualunque dimostrazione di possibilità sarebbe interna alla Sostanza, implicherebbe ciò che vuole dimostrare.

Le considerazioni di Leibniz qui riportate rimandano ad una scena precedente, ricordata nel §376 della *Teodicea*. E' il 1676, Leibniz, di ritorno da un viaggio, incontra Spinoza⁴⁷ all'Aia e gli sottopone una nuova prova di dimostrazione dell'esistenza di Dio che l'autore dell'*Ethica* accoglie con una certa indifferenza. Così argomenta Leibniz: “chiamo perfezione ogni qualità semplice che è positiva ed assoluta, ossia che esprime tutto quel che esprime senza limite”⁴⁸. Poiché questa qualità è semplice, non è analizzabile e dunque non è definibile. Analizzare significa dividere in più termini o proprietà, definire significa porre tali termini in un certo rapporto di correlazione o inerenza, ma ciò è possibile solo per gli aggregati, dunque ciò che non è analizzabile non è definibile, a meno che la definizione non avvenga per esclusione, cioè per negazione dell'altro da sé, “il che è contrario all'ipotesi, poiché (la perfezione) è assunta come puramente positiva”⁴⁹. Ora, immaginiamo due forme semplici o perfezioni A e B; se volessi dimostrare la loro incompatibilità, dovrei dividerle per evidenziare ciò per cui entrano in contrasto, ma in quanto semplici non sono divisibili; dunque è indimostrabile la loro incompatibilità. “Tutte le

46G. W. Leibniz, Osservazioni sull'*Ethica* di Spinoza, cit. pag. 104.

47“Incontrai Spinoza ad un mio ritorno dalla Francia attraverso l'Impero e l'Olanda (...)” Leibniz, *Teodicea*, in *Scritti filosofici*, vol. II cit. pag. 373.

48G. W. Leibniz, *Sull'essenza dell'ente perfettissimo*, in *Scritti di logica*, a cura di Francesco Barone, Tomo primo, pag. 99, Laterza, Bari 1992.

49Ibidem.

proposizioni necessariamente vere sono dimostrabili o conosciute per sé”⁵⁰, ma se non è dimostrabile che le perfezioni semplici siano fra loro incompatibili, è pensabile che siano compatibili: “quindi, c’è o può essere concepito il soggetto di tutte le perfezioni, ossia l’Ente perfettissimo”⁵¹. Il problema è sempre la pensabilità dell’ente perfettissimo: la prova ontologica di dimostrazione dell’esistenza di Dio che inferisce l’esistenza dall’essenza, non è un paralogismo, ma una prova imperfetta, perché suppone che l’idea di perfezione non implichi contraddizione, ma non tutto ciò che è in noi a titolo di idea è perciò stesso garantito nel suo significato di verità:

“(…) per esempio, parlando del moto perpetuo meccanico, sappiamo bene ciò che diciamo, e, nonostante, questo moto è cosa impossibile, della quale, conseguentemente, non si può avere idea, se non apparente”⁵².

Ancora una volta mi pare che questo problema abbia la sua soluzione nella nozione spinoziana di Sostanza, come totalità del possibile.

2.4) QUARTO TRATTO: LA NECESSITÀ DEL MONDO

“Def. V, parte prima – Per modo intendo le affezioni di una sostanza, ossia ciò che è in altro”⁵³.

Modus come *affectio* o *modificatio* indica la sostanza in forma di particolarità. La caratteristica essenziale del *modus* o della *modificatio* è di avere in altro le ragioni del proprio essere e della propria conoscibilità, cioè di essere sempre un effetto di una causa altra da sé. Siamo sul piano della realtà dell’esperienza, caratterizzata dalla presenza di cose e di relazioni tra cose, all’interno delle quali vi è l’uomo come soggetto che agisce e che patisce, che conosce e che ignora. I modi sono le cose e gli uomini nella loro determinatezza: “ogni cosa singolare è determinata ad esistere da altro”⁵⁴. I modi sono affezioni della sostanza, ma la sostanza si manifesta integralmente negli attributi, dunque i modi sono modi d’essere o modificazioni particolari degli attributi: “le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato”⁵⁵. La certezza rimanda al dominio conoscitivo che un modo (uomo) ha sugli altri modi (cose).

50Ivi, pag.100.

51Ibidem.

52 G. W. Leibniz, Nuovi saggi sull’intelletto umano, trad. Emilio Cecchi, pag. 463, Laterza, Bari 1988.

53B. Spinoza, Ethica, cit.

54Ivi, prop. XXVII, parte prima.

55Ivi, corollario prop. XXV, pag. 108.

L'unicità della sostanza è ricavabile dal suo essere causa di sé e dalla coincidenza di essenza ed esistenza; la molteplicità delle cose deriva dal loro essere prodotte da altro da sé, cioè dalla distanza della loro esistenza rispetto alla relativa essenza, dall'impossibilità dell'esistente di esaurire la sua essenza. L'unicità della sostanza dice la sua infinità, la molteplicità delle cose la loro finitudine, perché "si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere limitata da un'altra cosa della stessa natura"⁵⁶. La forma della finitudine del modo è la correlazione causale: di due modi della stessa natura che si limitano a vicenda, l'uno è causa e l'altro è effetto⁵⁷. La coincidenza di essenza ed esistenza rende la sostanza eterna; la non coincidenza di essenza ed esistenza rende gli uomini e le cose una durata:

"la durata si distingue solo per una distinzione di ragione dall'esistenza totale di qualche cosa. Infatti quanto si sottrae dalla durata di qualche cosa, altrettanto si sottrae necessariamente dalla sua esistenza"⁵⁸.

I modi, le cose dell'esistenza sono una durata, cioè nascono e muoiono, proprio perché la loro esistenza non è un predicato ricavabile analiticamente dall'essenza: "la durata è un'affezione dell'esistenza, non dell'essenza della cosa (...)"⁵⁹. L'esistenza della cosa è durata, il tempo è la misura della durata: non è nella cosa né tanto meno nella sostanza, ma è un modo di pensare che presuppone la durata delle cose e degli uomini. Dal concetto di *causa sui* deriva la necessità dell'esistenza della sostanza, dalla sua infinità la necessità della sua natura; ma allora l'essere per altro delle cose ed il loro carattere finito dovrebbe coniugarsi con il concetto di contingenza, perché è contingente proprio ciò che non avendo in sé le ragioni del proprio essere, può essere, ma anche non essere. La cosa non è così semplice.

Provo ad affrontare il problema. La forma della finitudine dei modi è la correlazione causale: nella molteplicità dei modi della stessa natura l'uno è causa e l'altro è effetto e "la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica"⁶⁰. Questo mi aiuta a capire dove cercare la ragione d'essere dei modi: "l'uomo è causa dell'esistenza e non dell'essenza di un altro uomo: questa infatti è un'eterna verità"⁶¹. Un modo è causa d'esistenza di un altro modo, in quanto entrambi manifestano, in forma di molteplicità, la medesima natura; e ciò che è causa d'esistenza è a sua volta effetto di una causa più originaria e così via all'infinito. Ma né il singolo modo e neppure una molteplicità di modi possono esaurire l'essenza: l'essenza è l'eterna

56Ivi, def. II, parte prima.

57 "Da una data causa determinata segue necessariamente un effetto (...)" Ivi, assioma III, parte prima.

58B. Spinoza, Pensieri metafisici, in Trattato sull'emendazione dell'intelletto, cit. pag.169.

59 Ivi, pag. 178.

60B. Spinoza, Ethica, cit, assioma IV, parte prima.

61Ivi, scolio prop XV, pag. 103.

verità degli attributi che si particolarizzano in infiniti modi. Potrei parlare del modo come causa prossima di un altro modo e della sostanza, cioè degli attributi, come causa remota ed originaria dell'essenza a cui i modi appartengono, ma il discorso non funziona.

“Prop. XVIII – Dio è causa immanente e non transitiva di tutte le cose. Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere ed essere concepito senza Dio”⁶². Devo intendere il finito come un'espressione dell'infinito, la molteplicità come una manifestazione dell'uno, la durata come una traccia dell'eternità: “tutto ciò che c'è di realtà, ossia di perfezione, ciò stesso è formalmente o eminentemente nella causa prima ed adeguata di esse cose”⁶³. Questo significa che la determinazione causale delle cose, la norma stessa della correlazione causale, è sì necessità dell'esistenza, ma essenza ed esistenza “non si distinguono in Dio”⁶⁴. Non solo l'essenza della cosa ha la sua ragione d'essere nella Sostanza, ma anche la sua esistenza, “non la presente esistenza delle cose è causa dell'esistenza futura delle medesime, ma solo l'immutabilità di Dio”⁶⁵. Ora, la sostanza che consta di infiniti attributi esiste necessariamente nelle forme di un'intrinseca necessità. Se i modi sono nella sostanza, sia come essenza che come esistenza, sono essi stessi necessari. Che ne è della contingenza?

“Prop. XI – Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio”⁶⁶. Il modo partecipa della natura necessaria della sostanza, perché ha in essa la ragione della propria essenza e della propria esistenza, esprimendo nella sua singolarità la necessità del tutto:

“ dalla somma potenza di Dio, ossia dalla sua infinita natura sono fluite necessariamente, o sempre seguono con la stessa necessità, in infiniti modi, infinite cose, cioè tutte le cose, allo stesso modo in cui dalla natura del triangolo, dall'eternità e per l'eternità, segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti”⁶⁷.

Occorre precisare. Il verbo fluire ed il verbo seguire non indicano né una precedenza cronologica né un'antecedenza logica: la sostanza è la totalità dei modi, così come il triangolo è l'insieme delle caratteristiche che lo distinguono dalle altre figure piane. A questo punto i termine di necessità mi pare declinabile con maggior precisione. Essa indica, per un verso, ciò la cui esistenza coincide con l'essenza infinita e che pertanto è necessario sia nel suo esserci che nella sua natura e realizza, in virtù della sua autonomia, una piena coincidenza di libertà e necessità. Per altro verso, col termine di

62Ivi, prop. XVIII, parte prima.

63B. Spinoza, *Principi di filosofia cartesiana*, cit. pag. 75.

64B. Spinoza, *Pensieri metafisici*, cit. pag. 166.

65Ivi, pag. 180.

66B. Spinoza, *Ethica*, cit. prop. XI, prima parte.

67Ivi, scolio prop. XVII, pagg. 102-103.

necessità viene indicata la collocazione del modo in una logica di rapporti causali stabiliti una volta per sempre. Tale necessità è espressione di una coazione perché è propria di una natura dipendente.

“Una cosa si dice necessaria in ragione della sua essenza o della sua causa. Infatti, l’esistenza di una cosa segue necessariamente in ragione o della sua essenza e definizione, o dalla sua causa”⁶⁸.

Non è soltanto questo, la definizione della sostanza è la definizione di tutte le definizioni, questo significa che la sua necessità è, per così dire, implicata nella necessità delle cose:

“Dio contiene eminentemente ciò che nelle cose (create) si rinviene formalmente, cioè Dio ha attributi tali che in essi tutte le cose (create) sono costantemente in modo più eminente”⁶⁹.

Faccio ancora fatica a comprendere la pertinenza dei due significati di necessità: la necessità ontologica della Sostanza, la necessità causale delle esistenze. Credo che il problema stia in una poco precisa determinazione del rapporto modo-Sostanza. Certo è che nelle cose non si trova nulla di contingente: tutto ciò che, a qualsiasi titolo è, è così come deve essere ed è necessario che sia così com’è. Il concetto di contingenza implica la considerazione delle cose nelle loro intrinseche proprietà; il concetto di possibilità indica il rapporto di una cosa con la sua causa: sia nell’uno che nell’altro caso, secondo Spinoza, emerge un difetto dell’atteggiamento conoscitivo che si affida più all’immaginazione, cioè al sapere particolare, che all’intelletto, cioè al sapere della totalità.

“Una cosa si dice possibile, quando ne conosciamo sì la causa efficiente, ma non sappiamo se la causa sia determinante. Per cui possiamo considerare la causa come possibile, ma non come necessaria né come impossibile. Se però consideriamo l’essenza delle cose semplicemente, non la sua causa, chiameremo quella cosa contingente, cioè la considereremo come media tra Dio e la chimera, perché da parte dell’essenza non troveremo in essa alcuna necessità di esistere, come invece nell’essenza divina, ma nemmeno contraddizione come invece nella chimera (...) Si conceda che questi due concetti non sono altro che un difetto della nostra conoscenza e non qualcosa di reale”⁷⁰.

Rimane aperta la questione: come posso pensare assieme la necessità ontologica e la necessità causale? Qual è il loro punto di intersecazione?

68Ivi, prop. Scolio I, prop. XXXI, pag.113.

69 B. Spinoza, Pensieri metafisici, cit. pag. 169.

70B. Spinoza, Pensieri metafisici, cit. pag 167.

2.5) *IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ*

Ogni cosa è necessariamente determinata ad essere, ad esistere e ad operare da una causa interna e ciò che vale per i modi, vale naturalmente anche per l'uomo. In una lettera a Giovanni Ermanno Schüller, Spinoza esemplifica il problema della libertà dell'uomo. Una pietra riceve il movimento da una causa esterna e continua nella sua condizione di moto anche venuta meno la contiguità con la causa motrice:

“ (...) poniamo ora, (...), che la pietra, mentre continua a muoversi, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati”⁷¹.

Dunque se gli uomini capissero chiaramente e conoscessero adeguatamente l'ordine del tutto, troverebbero in tutte le cose e in loro “le medesime necessità che in quelle trattate in matematica”⁷². Le situazioni che sembrano assurde ed inesplicabili nell'esperienza del mondo e nell'ordine della natura, appaiono in tal modo ad una conoscenza inadeguata.

“ (...) Tutto ciò che avviene, avviene secondo leggi e regole che implicano eterna necessità e verità, la natura pertanto esegue sempre le leggi e le regole che implicano eterna necessità e verità, anche se queste non sono a noi tutte note, e segue perciò un ordine fisso ed immutabile (...)”⁷³.

Eppure la libertà dell'uomo come illusione o come finzione non dice tutto e non dice bene. Il problema della libertà dell'uomo, in Spinoza, va collocato su un altro piano, ma per raggiungerlo devo riconsiderare il rapporto modo sostanza e tentare di rispondere al quesito posto circa la necessità dell'uno e la necessità dell'altra. Mi pare evidente che siamo di fronte a strutture incompatibili, a concetti difficilmente armonizzabili. Lo stesso Spinoza in una lettera a Boxel lo riconosce: “so che tra finito ed infinito non v'è proporzione”⁷⁴. Non v'è proporzione tra la finitezza delle cose e l'infinità della sostanza; tra la molteplicità dei modi e l'unicità di Dio, tra la particolarità delle determinazioni modali e la totalità; tra la durata delle prime e l'eternità della seconda; tra l'imperfezione intesa come positività determinata e la perfezione come assoluta positività; tra la mutevolezza dell'esperienza e l'identità della sostanza; tra la puntualità spazio-temporale della prima e la continuità della seconda. Ricordo: quando Spinoza dice Dio, nomina la sostanza; quando dice

71B. Spinoza, Epistolario, cit. lettera LVIII.

72B. Spinoza, Pensieri metafisici, cit. 199.

73B. Spinoza, Trattato teologico politico, cit. pag. 152-153.

74B. Spinoza, Epistolario, lettera LIV.

sostanza nomina gli attributi; quando dice attributi nomina le loro infinite affezioni, cioè i modi. Come è possibile questa coappartenenza della parte con il tutto? Che cosa significa?

La sostanza è la totalità del positivo, cioè la totalità del mondo che è da sempre e per sempre così come deve essere : in ogni cosa particolare si manifesta il significato del tutto, come tutte le figure geometriche piane che il corso dell'esperienza disegna sono già iscritte nei postulati della geometria euclidea. La totalità del mondo non è la somma delle singole esperienze né viene prima delle esperienze, ma è l'evento del senso, come ambito di significazione di ogni esperienza. Che ci siano cose con la loro determinatezza di significato è reso possibile dall'apertura originaria del senso che pertanto non ha senso: è un evento del tutto inesplicabile che è nei singoli modi come loro possibilità d'essere, d'esistere e di agire, come loro condizione di significato⁷⁵. I significati dell'esperienza non risultano da una scomposizione della totalità di senso, ma manifestano questa totalità nella particolarità del loro esserci, così come la durata delle singole esistenze non è una parte dell'eternità, ma è il modo in cui l'eternità si fa presente: quella particolare durata, quella nascita e quella morte sono lì da sempre e rimarranno lì per sempre: da sempre e per sempre segni della totalità.

Nello Scolio della Prop. XV - "Tutto è in Dio e nulla può essere né essere concepito senza Dio"- Spinoza affronta il problema dell'estensione infinita: la sostanza si manifesta nella sua interezza nell'attributo dell'estensione, ma ciò significa che l'estensione è infinita, ma anche indivisibile ed unica. Com'è possibile pensar in tal modo l'estensione? "La sostanza corporea in quanto sostanza non si può dividere", eppure noi abbiamo l'esperienza di una corporeità e di un'estensione divisibile perché composta e molteplice. E' un problema di sguardo, cioè di atteggiamento conoscitivo:

" se poniamo mente alla quantità come è nella immaginazione, il che vien fatto da noi spesso e più facilmente, si troverà finita, divisibile e composta di parti; se invece poniamo mente ad essa com'è nell'intelletto e la concepiamo in quanto sostanza, il che capita assai difficilmente, allora, (...), si troverà che è infinita, unica e indivisibile"⁷⁶.

Come l'acqua in quanto modo si genera e si corrompe, "ma in quanto sostanza non si genera né si corrompe", così pure considerata "modalmente" l'estensione è divisibile, considerata "realmente" l'estensione è semplicemente quello che è, da sempre e per sempre. L'estensione è quell'apertura di senso che consente di parlare di cose estese e divisibili e misurabili, ma essa non è né divisibile né misurabile. La realtà è così costituita: i modi, le singole esistenze, le particolarità, sono

75C. Sini, Spinoza, l'archivio del sapere, cit.

76B. Spinoza, Ethica, cit. pag. 100.

manifestazioni del tutto e in quanto tali sono esse stesse totalità che presentano infinite stratificazioni. Il mondo manifesta una geometrica necessità, ma si presenta anche come infinitamente ricco, un campo inesauribile di significati indominabili dall'intelletto umano. In una lettera a Boxel, successiva a quella prima citata, Spinoza dice:

“ alla vostra domanda, se io ho di Dio un'idea altrettanto chiara come quella del triangolo, rispondo: sì. E se voi mi domandate se io abbia di Dio un'immagine altrettanto chiara come quella del triangolo: no. Poiché noi non possiamo immaginare Dio, ma soltanto comprenderlo e notare bene che io non dico di comprendere interamente Dio, ma soltanto alcuni suoi attributi. Alcuni e non tutti, e nemmeno la maggior parte. Ed è sicuro che questa mia ignoranza della maggior parte degli attributi divini non mi impedisce di conoscerne alcuni”⁷⁷.

Cambio scena. Nello *Scolio* della proposizione VII della parte seconda dell'*Ethica*, Spinoza nel precisare il parallelismo tra l'ordine e la connessione delle idee e l'ordine e la connessione delle cose, afferma che, poiché l'attributo del pensiero e l'attributo dell'estensione manifestano la medesima Sostanza,

“un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono la sola e stessa cosa espressa in modi diversi, ciò significa che se concepiamo la natura sotto l'attributo del pensiero o sotto l'attributo dell'estensione o sotto qualunque altro attributo, troveremo un solo e stesso ordine, ossia una sola e stessa connessione delle cause, troveremo cioè che le stesse cose seguono da una parte e dall'altra”⁷⁸.

Tschirnhaus osserva, a questo proposito, che allora un modo qualsiasi, proprio per la sua particolarità e determinatezza è espresso in infiniti modi:

“dove sembra seguire che quella modificazione che costituisce la mia mente e quella modificazione che esprime il mio corpo, benché siano una sola e stessa modificazione, questa però è espressa in infiniti modi: uno è il pensiero, l'altro l'esistenza, il terzo l'attributo divino a me ignoto, e così all'infinito, perché gli attributi di Dio sono infiniti (...)”⁷⁹.

Spinoza risponde: “ benché ciascuna cosa sia espressa in infiniti modi nell'intelletto di Dio, tuttavia quelle infinite idee con le quali si esprime, non possono costituire un unico e medesimo concetto della cosa particolare, ma infiniti (...)”⁸⁰. Proprio perché gli attributi sono distinti ed i modi degli attributi non si limitano a vicenda, il significato del modo si moltiplica per infiniti significati che non sono nient'altro che significazioni parallele di attributi distinti. Io penso la cosa, la cosa appare a me in quanto cosa pensata: il significato si manifesta ad un'attività significante e

77B. spinoza, Epistolario, cit. lettera LVI:

78B Spinoza, *Ethica*, cit, scolio prop. VII, pag. 128.

79B. Spinoza, Epistolario, cit. lettera LXV.

80Ivi, lettera LXVI.

quest'ultima sta per la funzione del significare, ma se le cose sono una manifestazione del tutto, se nei modi si concentrano tutte le possibilità del significare, la loro ricchezza è inesauribile. Non solo non conosco tutti gli attributi di Dio, ma neppure conosco le infinite stratificazioni di senso in cui si presentano i modi in quanto espressione della totalità. Stupenda anticipazione di Leibniz.

Torno al tema della libertà dell'uomo. Nei *Pensieri metafisici* Spinoza la presenta nella forma dell'enigma: "conosciamo chiaramente e distintamente che tutto dipende da (Dio) e che non esiste altro di ciò la cui esistenza è stata decretata da Dio dall'eternità"⁸¹, ma concepiamo anche "con chiarezza e distinzione che noi siamo liberi (...)"⁸². Il problema si pone in questi termini: come conciliamo la libertà vissuta con la necessità di Dio, cioè come possiamo pensare che "la volontà umana sia (creata) da Dio nei singoli istanti, in modo tale da rimanere libera (...)"⁸³? Ebbene, ciò, dice Spinoza, "lo ignoriamo"⁸⁴. In prima approssimazione: se il luogo in cui la libertà si iscrive è il possibile ed il contingente, esso ne condivide il destino: sono tutte illusorie espressioni di una cattiva prospettiva conoscitiva in cui la consapevolezza degli scopi e dei mezzi del nostro agire, non è accompagnata dalla individuazione delle loro cause. Libertà, possibilità e contingenza sono tutte il risultato della conoscenza immaginativa che estrapola la parte dal tutto considerandola come indebitamente autonoma: l'uomo ignora l'universale coordinamento e la necessaria concatenazione delle cose, "sicché per la prassi della vita, è meglio, anzi necessario per noi di considerare le cose come possibili"⁸⁵. Operiamo nel mondo come se ci fossero spazi di possibilità ed esercitiamo la nostra volontà come se ci fosse un libero volere: è necessario che sia così, perché la necessità del tutto si affermi. Ma mi pare che la questione vada ben oltre.

Nel *Trattato teologico politico*, Spinoza distingue la legge che dipende dalla necessità naturale presente nell'essere della cosa stessa, dalla legge che dipende dalla legislazione umana e che più propriamente si chiama "diritto": se tutto è determinato dalla necessità della sostanza com'è possibile l'espressione di una legge umana?

"Benché io ammetta in assoluto che tutte le cose sono determinate all'esistenza e all'azione secondo una certa e determinata ragione dalle leggi universali della natura, dico tuttavia che queste leggi dipendono dalla decisione dell'uomo"⁸⁶.

81B. Spinoza, *Pensieri metafisici*, cit., pag. 168.

82Ibidem.

83Ibidem.

84Le anticipazioni del pensiero di Leibniz sono veramente significative.

85B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit. pag. 104.

86B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit. pag. 103.

Ecco la soluzione proposta da Spinoza: l'uomo è un modo della sostanza, cioè è espressione della potenza della natura,

“onde le cose che procedono dalla necessità dell'umana natura, e cioè dalla natura stessa in quanto la concepiamo determinata attraverso la natura umana, procedono tuttavia, sia pur necessariamente, dall'umana potenza (...)”⁸⁷.

Qui il problema della libertà è posto su un piano completamente diverso rispetto alla prima approssimazione indicata. L'uomo è un modo e nel modo si concentra l'intera totalità. Ognuno di noi è un punto di discontinuità in cui si incarna la totalità di significati passati e si mette in opera la capacità di significazione del tutto nel presente e nel futuro: la discontinuità che indica la singolarità della nostra esistenza rispetto alla continuità del tutto, rappresenta la tendenza (*conatus*) ad essere di più, implicita in ogni modo proprio in quanto espressione del tutto.

Nell'eccedenza e nella discontinuità di ogni durata, nella tendenza di ogni finito ad incrementare positivamente il proprio essere, il tutto si manifesta per quello che è: una libera necessità. Ciò significa che tanto più e tanto meglio conosco, quanto più riconosco la necessità che è in me e ad essa consapevolmente aderisco, perché in tale adesione sta la possibilità del mio compimento. Non è semplicemente la coscienza della necessità, ma il balzo che spinge al di là del nostro essere proprio, verso il tutto che siamo in forma di eredità ed in cui siamo in forma di eccedenza. Non posso dire che nella mia libertà ne vada della necessità del tutto, ma solo attraverso la necessità la mia libertà diventa quello che propriamente è: riconoscimento di un'appartenenza, esercizio di partecipazione, risposta ad una domanda che da sempre mi chiama e mi chiama per sempre. L'apertura di senso che è la totalità, rende possibile la ricerca del mio senso che è ciò attraverso cui il senso del tutto appare. Qui ne va della mia esistenza; la posta in gioco è il massimo bene: *amor dei intellectualis*.

3) LA DIFFICILE POSSIBILITÀ: LEIBNIZ

E' certamente esercizio di scrittura. Sia la filosofia di Spinoza che la filosofia di Leibniz è messa in opera di testi in cui la verità diventa pubblica e si consegna ad una tradizione, all'archivio del sapere.

Leibniz è l'erede. “Io non credo affatto che uno spinozista dica che tutti i romanzi che si possono immaginare esistano realmente adesso, o che siano esistiti o esistano ancora in qualche luogo dell'universo”⁸⁸. Non bisogna esagerare, soprattutto quando

⁸⁷Ivi, pag. 102.

⁸⁸G. W. Leibniz, Teodicea, in Scritti filosofici, vol.II, cit. pag. 238.

vi è di mezzo l'immaginazione. Certamente Leibniz è convinto che Spinoza avrebbe considerato i propri scritti e le loro vicende, e tutti gli scritti apparsi e quelli che appariranno, come espressione di una necessità metafisica, esattamente come gli spinozisti, è Bayle che lo sostiene, affermano che sarebbe stato impossibile, per Spinoza morire altrove che all'Aja, "quanto è impossibile che due più due faccia sei". Con l'inizio della sua filosofia inizia la tradizione degli studi su Spinoza ed il gioco è subito scoperto: Leibniz difende le ragioni del possibile contro la necessità geometrica della filosofia spinoziana, distingue necessità metafisica e morale, sostiene le ragioni della convenienza e del Bene, concilia le cause efficienti e le cause finali.

E per ciò che riguarda la scrittura ecco le sue parole: "c'è un'infinità di figure e di movimenti presenti e passati che entrano nella causa efficiente del mio scrivere attuale e c'è un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni dell'anima mia, presenti e passate, che entrano nella causa finale"⁸⁹.

3.1) PRIMO ENIGMA: IL COMPLESSO NEL SEMPLICE

"Bisogna pure che vi siano sostanze semplici, dato che vi sono dei composti; il composto infatti altro non è che un insieme o *aggregatum* di elementi semplici"⁹⁰.

Non c'è nel complesso nulla di più di quanto v'è nel semplice; il processo aggregativo non aggiunge nulla agli elementi composti: "i composti sono conformi ai semplici"⁹¹. Dunque la Monade, elemento semplice, è diversa dal composto in quanto non ha "né estensione né figura né divisibilità", ma deve avere in sé le ragioni che ne spiegano le connotazioni. Poiché il composto è un aggregato, le Monadi sono molteplici; la ragione sufficiente della molteplicità è la diversità, dunque gli elementi semplici sono tutti diversi gli uni dagli altri (principio degli indiscernibili). Ciò significa che ogni Monade ha una sua qualità interna che costituisce l'individualità del singolo e la diversità del molteplice. E' proprio l'irriducibilità individuale del semplice che dà ragione della molteplicità e varietà degli aggregati:

"bisogna pure che ogni Monade sia differente da ogni altra; perché non v'è mai nella natura due esseri che siano perfettamente identici l'uno all'altro e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna o fondata su una denominazione intrinseca"⁹².

89G. W: Leibniz, La Monadologia, introduzione e commento di Emilio Boutroux, a cura di Ernesto Codignola, pag.147, La nuova Italia, Firenze, 1940.

90Ivi, pag. 125.

91G.W. Leibniz, La Monadologia, cit. pag. 167.

92Ivi, pag. 128.

Ora, le monadi sono gli elementi semplici di un'estensione divisibile all'infinito, dunque sono infinite esse stesse e poiché la loro interna qualità le rende diverse, le differenze sono infinite, ma ciò significa che la distinzione tra l'una e l'altra è una piccola differenza, una differenza infinitesimale che è da intendere geometricamente secondo una legge di continuità, come diverse sezioni coniche ottenute con spostamenti gradualmente del piano secante.

Le Monadi, in quanto create ed in quanto hanno in sé le ragioni dei processi trasformativi della realtà, sono esse stesse soggette a "cangiamento", ma in ogni processo di trasformazione "qualcosa cambia e qualcosa resta"⁹³. Il mutamento implica la compresenza di identità e diversità, di permanenza e trasformazione: ciò che muta rimane lo stesso nel suo divenire, il processo sviluppa un'identità che è sempre la stessa nel divenire diversa. Se togliessimo dal mutamento la diversità interna, rimarrebbe un'identità statica; se togliessimo l'identità ci troveremmo di fronte a cose diverse fissate nella loro diversità: "oltre al principio del cambiamento, vi è una particolarità di quel che cangia, che produce per così dire la specificazione e la varietà delle sostanze semplici"⁹⁴.

Concepito come compresenza di identità e diversità, il mutamento si presenta come graduale, per piccole differenze. Dunque le Monadi mutano gradualmente secondo una legge di continuità, all'interno di un universo monadico in cui la diversità delle sostanze semplici risponde alla medesima legge di continuità; piccole differenze interne alle Monadi nell'ambito di un'infinita gradazione di differenze tra le Monadi: "tutto è legato (...): l'universo, quale che possa essere, è tutto di un pezzo, come un oceano"⁹⁵. Nella legge del continuo, il mutamento infinitesimale della Monade si ripercuote su tutte le altre, come un sasso buttato nell'acqua produce una perturbazione che si comunica a tutta la superficie, sì da formare un universo di rimandi e correlazioni, in cui ogni cosa è specchio del tutto. Sto procedendo troppo velocemente, non posso ancora giustificare appieno questa affermazione, non devo scordare che la Monade non ha né porte né finestre, nulla da essa esce, nulla in essa entra; non c'è diretta influenza tra le sostanze semplici, dunque non è sufficiente il mutamento di una e la prossimità di tutte per spiegare il sommovimento del mondo monadico. Dovrò cercare un'altra ragione per giustificare gli infiniti rapporti che legano gli aggregati in un sistema comune che è il mondo: "chiamo mondo tutta la serie e tutta la collezione di tutte le cose esistenti"⁹⁶. Per ora posso semplicemente dire che muta il mondo composto perché mutano gli elementi semplici. Ma qui sorge

93Ivi, pag. 129.

94Ibidem.

95G. W. Leibniz Teodicea, cit. pag 113.

96Ivi, pag.112.

una difficoltà: posso ricondurre l'infinita molteplicità e la varietà del mondo alla infinita molteplicità e diversità delle monadi, ma la mutevolezza del mondo ci mette di fronte alla stranezza di una sostanza semplice che muta, nella quale cioè "pur non essendovi parti vi (è) una pluralità di affezioni e di rapporti"⁹⁷.

Come posso pensare la complessità nel semplice, la molteplicità nell'uno?

Riconducendo il complesso ed il molteplice all'espressione funzionale dell'uno. Questa è l'operazione che fa Platone nel *Fedro* quando presenta l'anima "(...) come simile ad una forza per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga"⁹⁸. L'anima è semplice eppure esprime nella sua semplicità una molteplicità di funzioni; è la risultante di un campo di forze il cui punto di sintesi costituisce l'irripetibilità dell'individuale: tutt'assieme complessa e semplice; generale, in quanto essenza, individuale, in quanto risultante di forze diverse. In logica, la pluralità di relazioni e di rapporti vengono considerati come l'insieme dei predicati attribuiti ad un soggetto:

"e questo è ciò che i filosofi chiamano in-esse, dicendo che il predicato è nel soggetto. Così bisogna che il termine del soggetto racchiuda sempre quello del predicato, in modo che colui che comprendesse perfettamente la scansione del soggetto, capirebbe anche che il predicato gli appartiene"⁹⁹.

Il predicato si attribuisce al soggetto, il soggetto non si attribuisce a nessun altro, per questo è sostanza individuale. Certo, come l'anima non è altra rispetto alle sue funzioni, la sostanza non è altra cosa dai suoi predicati, tant'è che se volessi formare una nozione completa della sostanza, dovrei "comprendere e (...) dedurre tutti i predicati dal soggetto"¹⁰⁰. Non saprei dire che cos'è l'anima al di là delle sue funzioni o che cos'è la sostanza al di là dei suoi predicati, se non un'identità che si afferma nella diversità, un'unità del molteplice, ma questo è pensabile solo se la sostanza è un punto metafisico, un centro di attività spirituali. La molteplicità e varietà della sostanza semplice si chiama percezione: il principio interno del mutamento percettivo si chiama appetizione: "ciascuna sostanza semplice ha percezioni e (...) la sua individualità consiste nella legge perpetua costituente la successione delle percezioni che le sono proprie, le quali nascono naturalmente le une dalle altre"¹⁰¹. Le piccole differenze che distinguono una Monade dall'altra sono dunque piccole percezioni o percezioni oscure; i piccoli mutamenti che congiungendo

97G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit. pag. 130.

98Platone, *Fedro*, 246 A.

99G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit. pag. 17.

100G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit. pag. 17.

101G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit. pag.319.

permanenza e trasformazione, garantiscono la continuità individuale delle Monadi - “il presente è gravido d’avvenire”¹⁰²- si chiamano piccole percezioni o percezioni oscure, cioè percezioni non accompagnate dalla coscienza di percepire. La presenza di percezioni chiare corrisponde al grado di attività, la presenza di percezioni oscure al grado di passività. Ogni Monade in quanto momento di un continuum infinito ha un certo grado di attività ed un certo grado di passività, di percezioni chiare e di percezioni oscure. Laddove c’è una gradazione c’è un massimo ed un minimo: “come in matematica, quando non si ha un massimo ed un minimo, in definitiva niente di distinto, tutto si fa nel medesimo modo”¹⁰³. Se collocassi l’infinita varietà delle monadi in una linea continua, troverei al grado più basso le monadi che hanno il minimo grado di chiarezza percettiva, cioè di attività; al livello massimo le Monadi che hanno maggior chiarezza percettiva e maggiore attività. Non è pensabile una Monade totalmente oscura e totalmente passiva, perché “(...) l’attività è in genere l’essenza della sostanza”¹⁰⁴; non è pensabile una monade perfettamente chiara ed attiva, perché “le monadi non possono cominciare altro che per creazione”¹⁰⁵ e dunque presentano nella loro qualità interna una costitutiva difettività.

3.2) SECONDO ENIGMA: IL COMPLESSO NEL COMPLESSO

Laddove c’è attività percettiva è presente un oggetto percepito. La Monade percepisce l’universo intero secondo il suo particolare punto di vista, nella prospettiva della propria individualità, cioè all’interno di un certo margine di oscurità e passività. Ma se ogni Monade percepisce l’universo intero dal suo punto di vista e l’universo è una serie di infinite sostanze semplici, ognuna delle quali è un punto di vista particolare sull’intero universo, ogni Monade contiene nel suo campo percettivo le infinite prospettive percettive di tutte le altre Monadi in un gioco di specchi infinito, in cui il tutto è in ogni cosa ed ogni cosa è nell’altra. Vi è una continua moltiplicazione di piani che fa intravedere, nella semplicità della monade, una profondità inesauribile, un’infinità di corrispondenze e reciprocità: “ (...) immensa sottigliezza delle cose, le quali sempre e ovunque racchiudono un infinito attuale”¹⁰⁶. La chiarezza di una Monade è la ragione dell’oscurità di un’altra, “ (...) in quanto si trova in essa quel che serve a rendere ragione *a priori* di quel che avviene nell’altra (...)”¹⁰⁷; attività e passività si corrispondono vicendevolmente. Non si tratta

102G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit. pag. 138.

103G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit. pag. 112.

104G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, trad. Emilio Cecchi, pag. 23, Laterza, bari 1988.

105G. W. Leibniz, *La Monadologia*, cit. pag. 126.

106G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit. pag. 13.

107G. W. Leibniz, *La monadologia*, cit. pag. 158.

semplicemente di un pluriprospektivismo, per così dire, orizzontale, come se ci fossero serie percettive diverse del medesimo universo; all'interno di ogni campo percettivo monadico, vi sono infiniti altri campi percettivi che a loro volta contengono altre infinite prospettive, come se l'universo replicasse continuamente se stesso, pur rimanendo nel limite di una prospettiva.

“Ora questo collegamento e questo adattamento di tutte le cose create a ciascuna e ciascuna a tutte le altre, fa sì che ogni sostanza semplice abbia dei rapporti che esprimono tutte le altre e che, per conseguenza, essa sia lo specchio vivente e perpetuo dell'universo”¹⁰⁸.

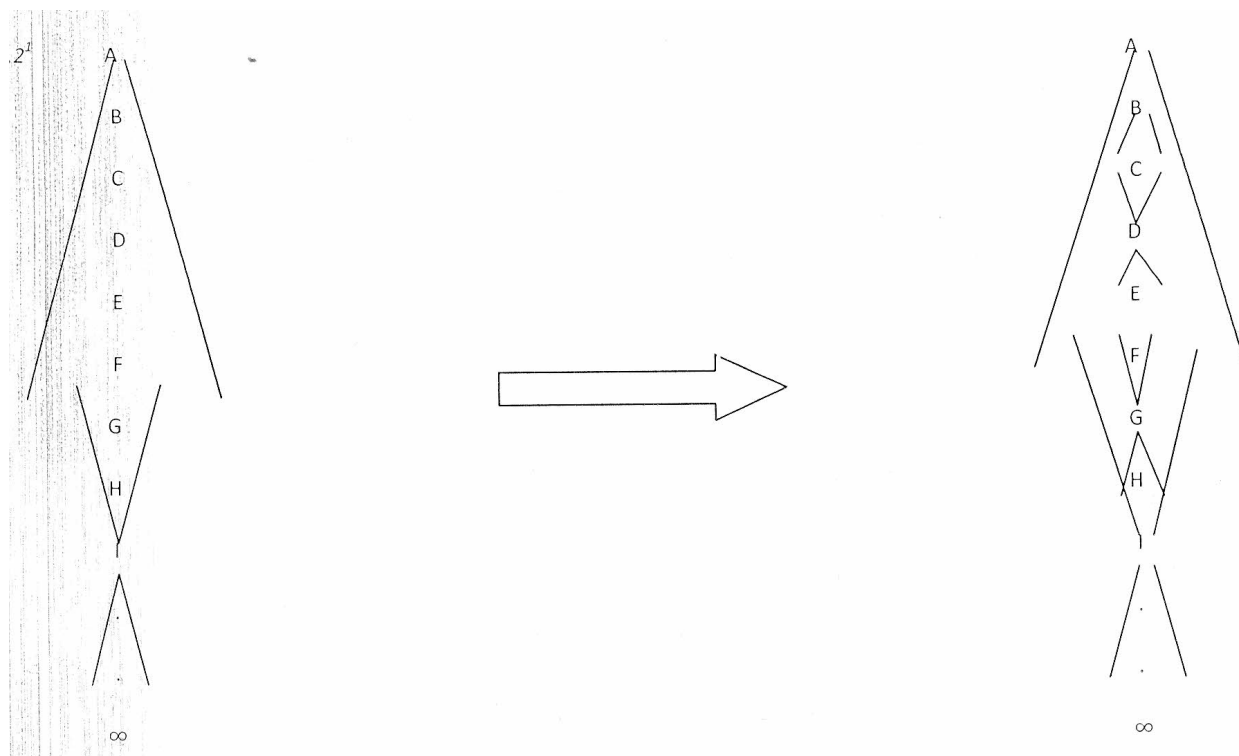


Fig.2¹⁰⁹

Ho già trovato questo gioco di rimandi e di compenetrazioni della parte col tutto, nella considerazione del modo di Spinoza, rispetto alla quale l'analisi leibniziana della Monade è debitrice per più di un aspetto.

Ora, le sostanze semplici, come specchio dell'universo, sono in continuo mutamento, esprimono predicati sempre nuovi in continuità con i precedenti; ma qualsiasi piccolo mutamento monadico, per quanto periferico sia si ripercuote su tutti gli altri elementi che, modificandosi, rimandano, a loro volta, le loro perturbazioni a tutti gli altri, in una fluttuazione continua del sistema mondo.

108Ivi, pag. 163.

109Le lettere delle figure rappresentano le Monadi, i coni le prospettive percettive. Il disegno non contempla il moltiplicarsi infinito dei piani.

Si apre una prospettiva esistenziale ed etica che mi pare interessante: non solo dentro l'uomo che è un aggregato di Monadi, v'è l'universo intero, l'intera storia, il tempo tutto, come se fosse un punto di massima concentrazione, come se nel significato di un'esistenza, qualunque essa sia, venisse messo in gioco ogni possibilità di senso; ma l'uomo è anche, in ciò che fa e in ciò che subisce, infinitamente responsabile, perché ogni cosa di ogni luogo e di ogni tempo, lo concerne ed ogni suo piccolo gesto e pensiero investe tutte le presenze in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Naturalmente queste notazioni mettono in campo, in una misura che si tratterà di definire, il problema della libertà.

L'enigma da cui siamo partiti - il complesso nel complesso- sembra approfondirsi sino ai limiti della pensabilità; non tanto il complesso nel complesso, il tutto nella parte, ma l'infinito nel finito. Il mondo intermonadico mi appare come un infinito di infiniti, continuamente cangiante, ma sempre coordinato

“Poiché la semplicità della sostanza non impedisce la molteplicità delle modificazioni che si devono trovare insieme in quella stessa sostanza semplice, esse devono consistere nella varietà di rapporti verso le cose che sono all'esterno. Così come in un centro, o punto, per semplice che sia, si trovano un'infinità di angoli formati dalle linee che concorrono in esso”¹¹⁰.

Le corrispondenze, i rimandi, i rispecchiamenti delle monadi spiegano il tessuto di relazioni, di intrecci, di rapporti tra aggregati che costituiscono propriamente l'unità del mondo. Ma c'è qualcosa che non torna: la logica combinatoria a cui rispondono le relazioni intermonadiche, il paradosso di un infinito che si replica continuamente, il sistema mutevole ed auto adattivo del mondo, sconta un problema che ho già posto, ma che, a questo punto, è essenziale affrontare: come possono le Monadi aprirsi alle altre Monadi? Come può il semplice che è senza parti, rispondere ai mutamenti degli altri semplici e produrre a sua volta mutamenti nel tutto? Come è pensabile il gioco di corrispondenze che costituisce il mondo? Ancora di più: come può la percezione che è la natura propria della Monade, cogliere l'universo intero se la Monade, in quanto semplice, non comunica con l'esterno?

3.3) TERZO ENIGMA: GLI INFINITI COMPLESSI INFINITI

Il punto di massima problematicità della filosofia di Leibniz sta nel campo di tensione prodotto da due notazioni apparentemente contraddittorie: “Le Monadi non hanno finestre attraverso le quali possa entrare o uscire qualcosa”¹¹¹ - altrimenti

110G. W. Leibniz, Principi della natura e della grazia, in Scritti filosofici, vol II, cit, pag. 444-445.

111G. W. Leibniz, La Monadologia, cit. pag. 126.

verrebbe meno la loro semplicità ; “ogni sostanza è come un mondo intero , o come uno specchio di Dio, o meglio, di tutto l’universo, che ciascuna esprime nella sua maniera, più o meno come una stessa città è diversamente rappresentata”¹¹² -altrimenti verrebbe meno la corrispondenza delle Monadi, la loro reciprocità e l’unità del mondo. Insomma le sostanze sono chiuse - senza porte né finestre - perché semplici o aperte - finestre affacciate alla medesima città - perché elementi di un sistema coordinato ed unitario? Sono chiuse perché semplici, ma nel contempo sono uno specchio del tutto. L’attività percettiva della Monade non è da intendere come una relazione reale che comporterebbe scambio di parti, ma come una relazione ideale.

“ (...) Ciascuna di queste (sostanze), esprimendo a modo suo quel che accade al di fuori, e non potendo conoscere ciò per nessuna influenza sugli altri esseri particolari, o, piuttosto, dovendo trarre questa espressione dal fondo della sua propria natura, è necessario che ciascuna abbia ricevuto questa natura (o ragione interna delle espressioni di ciò che accade al di fuori) da una causa universale, da cui questi esseri dipendano tutti, la quale causa faccia che l’uno sia perfettamente d’accordo e corrispondente con l’altro: il che non può darsi senza una conoscenza ed una potenza infinite e una sottigliezza meravigliosa (...)”¹¹³.

E’ la dottrina dell’Armonia prestabilita: “ (...) nel corso della natura la sostanza è causa unica di tutte le sue azioni ed (...) è esente da ogni influsso fisico di qualsiasi altra sostanza, eccetto il concorso ordinario di Dio “¹¹⁴.

Provo a procedere con ordine. Nel continuum sempre variabile delle Monadi, c’è un massimo e c’è un minimo, relativo al grado di chiarezza percettiva e di attività, ma tutte le Monadi, in quanto create, hanno sempre un margine di oscurità e di passività che rende la loro percezione prospettica. Solo Dio è in una condizione di pura chiarezza e di piena attività, dunque la conoscenza di Dio non è prospettica, ma assoluta. Ciò significa che Dio conosce l’universo monadico al di fuori del gioco delle prospettive percettive, cioè percepisce tutti i punti di vista non essendo un punto di vista, la sua visione è completa, non costretta da alcun margine d’ombra.

Perché Dio?

La ragione del mondo non si trova nel mondo; la ragione della serie delle cose contingenti non si trova nelle cose contingenti; nella materia non si può trovare la ragione del movimento perché essa è indifferente al moto o alla quiete.

112G. W. Leibniz, Discorso di metafisica, cit. pag. 19.

113G. W. Leibniz, Nuovi saggi sull’intelletto umano, cit. pag. 466.

114G. W. Leibniz, Teodicea, cit. pag. 325.

“Così bisogna che la ragione sufficiente, cui non occorra un'altra ragione, sia fuori da questa serie delle cose contingenti, e che sia un essere necessario il quale porti la causa della propria esistenza in sé, altrimenti non si potrebbe trovare una ragione sufficiente alla quale ci si possa arrestare. E questa ragione ultima delle cose è chiamata Dio”¹¹⁵.

Così concepito Dio ha con il mondo una relazione di trascendenza; è il creatore in rapporto alle creature e come tale è dovunque quanto al centro, perché ogni cosa deriva da lui, ma la sua circonferenza non è in nessun luogo; tutto gli è dunque presente immediatamente: “Dio solo ha una conoscenza distinta del tutto, essendone l'origine”¹¹⁶. Dio è la ragione del contingente, delle relazioni tra le cose e della determinatezza di tali relazioni, perché il contingente, essendo semplice e non avendo in sé le ragioni del proprio essere, non ha in sé le ragioni della corrispondenza dei contingenti e neppure della forma particolare di tale corrispondenza.

“Dio è la ragione prima delle cose, perché quelle che sono limitate come tutto ciò che vediamo e sperimentiamo, sono contingenti e non hanno nulla in sé che renda la loro esistenza necessaria, essendo manifesto che il tempo, lo spazio e la materia, muti ed uniformi in se stessi e indifferenti a tutto, avrebbero potuto accogliere tutt'altri movimenti e figure e in un ordine completamente diverso”¹¹⁷.

3.3.1) *Sostanze ed attributi*

“I nostri ragionamenti si basano su *due grandi principi: quello di contraddizione (...); quello di ragion sufficiente*”¹¹⁸. A cui corrispondono due tipi di verità: le verità di ragione e le verità di fatto. Il principio di ragion sufficiente riguarda le esistenze, il principio di contraddizione le essenze.

“Il grande principio delle esistenze (...) è quello della ragion sufficiente; mentre la necessità assoluta e metafisica dipende dall'altro grande principio dei nostri ragionamenti, che è quello delle essenze, vale a dire quello di identità e contraddizione: perché ciò che è assolutamente necessario è l'unico possibile e il suo contrario implica contraddizione”¹¹⁹.

Secondo il principio di contraddizione, su cui si basano le verità di ragione, non è possibile attribuire due predicati contraddittori ad un medesimo soggetto. Leibniz semplifica la notazione aristotelica del principio, presentata nel quarto libro della *Metafisica* - “E' impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo il medesimo rispetto”¹²⁰ - facendo venir meno il riferimento temporale. Tale formulazione comporta l'assimilazione del

115G. W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit. pag. 448.

116Ivi, pag. 450.

117G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit. pag. 111.

118G. W. Leibniz; *La Monadologia*, pag 143.

119Carteggio Leibniz-Clarke, metà agosto 1716, in

120Aristotele, *Metafisica*, Libro IV, 1005, b19 –b20.

principio di contraddizione all'identità e ne limita il campo di applicazione all'ambito logico-matematico, mentre il riferimento alla dimensione temporale avrebbe consentito a Leibniz di considerarlo come la condizione necessaria del principio di ragion sufficiente.

L'autore della *Teodicea* così formula il principio di ragion sufficiente.

“Non accade mai niente, senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante, vale a dire qualcosa che possa servire a rendere ragione a priori del perché una data cosa è esistente, piuttosto che non esistente e perché è così, anziché in tutt'altro modo. Questo gran principio si applica a tutti gli eventi e non se ne avrà mai uno contrario: e nonostante il più delle volte queste ragioni determinanti non ci siano note a sufficienza, intravediamo pur sempre che vi sono”¹²¹.

Tale principio riguarda le esistenze, le materie di fatto direbbe Hume, il campo dei giudizi sintetici direbbe Kant: se una cosa esiste, c'è una ragione del suo essere e c'è una ragione del suo modo d'essere, del suo esserci così e non altrimenti. Dunque c'è una ragione che spiega l'esserci di Cesare e di Napoleone e c'è una ragione che spiega ciò che essi hanno fatto o ciò che ad essi è accaduto. In altri termini: la presenza di un soggetto rimanda a delle ragioni sufficienti; l'attribuzione ad un soggetto di alcuni predicati rimanda a ragioni determinanti. Gli enunciati “Cesare passa il Rubicone” e “Napoleone è sconfitto a Waterloo” sono verità di fatto il cui contrario è sempre possibile, cioè non contraddittorio. Le ragioni che spiegano che è stato così e non altrimenti, non escludono la possibilità dell'altrimenti. Certo è che mutando l'attributo muterebbe l'intera correlazione intermonadica; cioè all'attributo possibile corrisponderebbe un mondo possibile che risulterebbe diverso dal nostro a partire da una piccola differenza - Cesare non passa il Rubicone - che nel contagiare tutti gli altri elementi della serie produce un effetto di incompatibilità: o l'uno o l'altro; o il mondo in cui Cesare passa il Rubicone o il mondo in cui Cesare non passa il Rubicone.

“In ciò i geometri imitano in qualche modo Dio, mediante la nuova analisi degli infinitesimi, quando dalla comparazione di grandezze infinitamente piccole e inassegnabili ricavano, nelle grandezze assegnabili, conclusioni più importanti e più utili di quanto si crederebbe”¹²².

Faccio un esempio. Le lettere dell'alfabeto sono in numero finito, combinandole fra loro è possibile ricavare tutte le parole dotate di significato presenti nel vocabolario, ma anche un certo numero di combinazioni non dotate di senso in rapporto alla nostra esperienza attuale.

121G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit. pag. 136.

122G. W. Leibniz, *La causa di Dio*, in *Scritti filosofici II* cit. pag. 424.

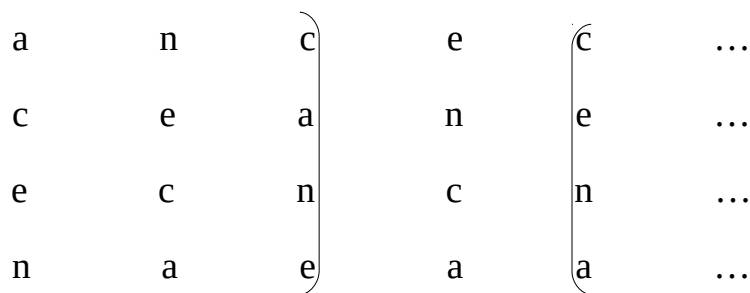


Fig. 3

Chi ha scelto le combinazioni dotate di senso? Chi è il *nomoteta* che, secondo il *Cratilo* di Platone, ha, per la prima volta, posto i nomi alle cose?

Le Monadi hanno dato luogo alle cose del mondo presente, le cui relazioni costituiscono gli avvenimenti dell'esistenza, gli accadimenti storici, le vicende cosmiche ... Se le Monadi si fossero aggregate in modo diverso, avrebbero dato luogo a cose diverse, accadimenti storici diversi e così via. Cesare ha passato il Rubicone e vinto a battaglia di Farsalo: cosa sarebbe successo se Cesare non avesse passato il Rubicone? Napoleone ha perso a Waterloo ed è stato mandato in esilio a Sant'Elena: cosa sarebbe successo se avesse vinto?

Cesare e Napoleone sono sostanze e le situazioni loro accadute sono attributi; la pertinenza di tali attributi alle rispettive sostanze non risponde ad alcuna necessità, ma è del tutto contingente: l'attribuzione della situazione opposta - Cesare non passa il Rubicone - non introduce nella sostanza alcuna contraddizione, dunque è possibile e tale possibilità definisce altrettanti universi possibili. Posso dunque dire: dato un mondo qualsiasi con le sue compatibilità ed implicazioni, tutto ciò che è in esso rimanda a delle ragioni, sia sul piano della contemporaneità che della successione, sia nell'ambito spaziale che temporale. Ma perché è dato questo mondo con Cesare che passa il Rubicone? Che è un po' come dire: qual è la ragione sufficiente del nostro mondo?

Questa libera possibilità di accostare alle sostanze qualsivoglia attributo, non mi convince del tutto. Il soggetto Cesare è l'insieme dei suoi attributi, se noi lo mettessimo in altre serie monadiche, cioè in altri mondi possibili, attribuendogli il predicato "non passa il Rubicone" oppure "si specchia nel Rubicone" e così via, è evidente che Cesare non sarebbe più Cesare, finiremmo col denominare nello stesso modo soggetti diversi. Potremmo ancora parlare di serie? Non salterebbe tutto il discorso delle serie parallele con conseguenze di straordinaria portata su tutto l'impianto della filosofia di Leibniz? Per ora lascio aperto il problema.

3.3.2) *Mente dell'uomo, mente di Dio*

Particolarmente importante mi pare l'affermazione conclusiva del testo riportato: “nonostante il più delle volte queste ragioni determinanti non ci siano note”¹²³. E' ben comprensibile tale inadeguatezza conoscitiva: siamo dei punti di vista in rapporto ad infiniti altri punti di vista che si replicano infinitamente e che sono in un continuo, reciproco mutamento. In questa realtà pluriprospettica a noi è possibile una conoscenza soltanto ipotetica, un'approssimazione al limite sia in intensione che in estensione, che per più di un aspetto ricorda un esercizio ermeneutico la cui storia degli effetti assume, come direzione asintotica, il mito di un sapere assoluto, del sapere di Dio: “ Spinoza è chiamato a vivere panenteisticamente in Dio, l'uomo di Leibniz vive (e pensa) soltanto in *prossimità di Dio*: né ricco né povero, e per questo sempre inquieto, come l'eros di cui Platone favoleggia nel *Simposio*”¹²⁴. La presenza in noi di percezioni oscure ci rende mistero a noi stessi, come se fossimo abitati dall'immensità del mondo e dalla totalità dei volti umani; la presenza al di fuori di noi di infinite cose, situazioni, sguardi, all'interno dei quali vi sono altri insondabili infiniti, rende il nostro mondo, cioè il tempo e il luogo che noi abitiamo, un enigma irresolubile. Rimane però il problema di come sia possibile affermare che ci siano necessariamente delle ragioni che spiegano la contingenza se noi non le conosciamo.

Spinoza bandisce la casualità dalla sua costruzione filosofica: “o il caso va escluso come assurdo, oppure si dovrà dubitare, (...), delle prime nozioni e, di conseguenza, anche di Dio e di ogni cosa comunque concepita”¹²⁵. Se all'interno di un sistema di deduzioni necessarie inseriamo un margine di casualità, salta tutto. Leibniz nega, con espressioni molto simili, l'esistenza del Caso: “(...) una specie di puro caso , senza ragione determinante, né manifesta né nascosta (...). Una siffatta casualità assoluta e reale, è una chimera che non si ritrova in natura. Tutti i saggi convengono che il caso non è che una cosa apparente, come la fortuna, è l'ignoranza della cosa a produrlo”¹²⁶. Ma bastano le corrispondenze combinatorie del nostro mondo per dare a tutto ciò che è una ragione? Domanda difficile, perché chiede di misurare il grado di necessità e di possibilità presente nella realtà e lo spazio di libertà aperto in essa. Non siamo di fronte a correlazioni meccaniche né ad inferenze geometriche: il sistema mondo è una complessità auto adattiva. E' tuttavia ben difficile immaginare una libertà in questo sistema vivente di incastri e corrispondenze, ma è anche vero che non possiamo confondere la determinatezza del già accaduto con le prospettive future. Cesare ha

123G. W. Leibniz, *La Monadologia*. Cit. pag. 136.

124V. Sainati, *Leibniz e a verità*, in autori vari, *il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospettiche della verità*, pag. 84, *Il Melangolo*, Genova 1987.

125B. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cit. pag. 155.

126G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit. pag. 326.

passato il Rubicone, questo è il fatto rispetto al quale la storia si incarica di reperire le ragioni, ma cosa accadrà a me domani, cosa farò e con quali intenzioni, questo non posso saperlo ora e pertanto immagino che sarà possibile connettere alla mia soggettività qualunque attributo, basta che non neghi la mia natura essenziale di uomo. Occorre precisare. Il processo di mutamento dell'intero mondo avviene per gradi infinitesimali, si sviluppa dal presente in una relazione di continuità: quello che farò domani rimanda ad una stratificazione infinita di ragioni che erano presenti ieri e sono presenti oggi, anche se io non le conosco, per cui anche gli accadimenti futuri rientrano nel gioco combinatorio degli adattamenti reciproci a piccoli e continui mutamenti. Insomma gli incastri non sono solo sincronici, strutturali, ma anche diacronici, dinamici:

“il presente è gravido del futuro, il futuro si potrebbe leggere nel passato, ciò che è lontano ed estraneo in ciò che è vicino. Si potrebbe conoscere la bellezza dell'universo in ogni anima, se si potessero svolgere le sue pieghe, che si rivelano in modo sensibile soltanto nel tempo”¹²⁷.

Da questo punto di vista la problematicità della conoscenza del futuro non è molto diversa dalla problematicità della conoscenza del passato¹²⁸. Rimane il fatto che a me che sono un punto di vista nel mutevole intreccio di infiniti altri punti di vista, la situazione futura appare indeterminata. Ma se fossi in grado di esaurire la conoscenza di tutto il presente e di tutto il passato riuscirei a comprendere a priori le ragioni del futuro? La domanda è evidentemente retorica perché la risposta è scontata: in un tempo finito, il mio tempo, non posso dispiegare infinite ragioni ; tuttavia il quesito mette in luce un problema che dovrò tenere presente: il futuro appare come un campo del possibile solo ad una conoscenza limitata? Una risposta positiva ricondurrebbe le riflessioni di Leibniz a quelle di Spinoza.

Il problema riguarda la conoscenza umana, non la conoscenza di Dio che è assoluta, cioè completa e definitiva. Ciò significa che l'intelletto divino compie istantaneamente tre operazioni: colloca ogni relazione individuale nel reticolo delle relazioni complessive del sistema mondo, evidenziandone i rimandi e le implicazioni infinite, sia in direzione sincronica che in direzione diacronica; inserisce un principio di variazione che consenta di sostituire alle attribuzioni date, tutte le altre attribuzioni possibili, cioè non contraddittorie; a questo punto la ragione sufficiente dell'esserci del nostro mondo , nella sua particolare configurazione, la ragione del suo essere proprio così e non altrimenti, rimanda ad un esaustivo confronto tra tutti i composibili, dunque è una ragione definitiva.

127G. W. Leibniz, *Principi della natura e della Grazia*, cit. pag 450.

128“ In ciò anche la conoscenza del futuro non ha niente che non si trovi anche nella conoscenza del passato”. Ivi, pag. 132.

Le Monadi sono infinite, non possono essere né più e né meno di quelle che sono e le loro possibilità combinatorie sono infinite: è come dire che infiniti sono i soggetti e per ogni soggetto sono possibili infiniti attributi.

Se chiamo “ (...) variazione (...) il mutamento della relazione; (...) variabilità la stessa quantità di tutte le relazioni (...), sito (relativo) (...) la collocazione della parte”¹²⁹; dirò che le variazioni tra infinite monadi, corrispondenti alla loro collocazione in siti relativi diversi, presentano una variabilità infinita. Il mondo è una serie o un sistema organizzato e coerente di corrispondenze: infinite variazioni si organizzano in infiniti mondi reciprocamente non compostibili, distinti a partire da una differenza infinitesimale che ricade su tutte la serie intermonadiche.

<i>SERIE</i>	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>D</i>	...
	a^1	a^2	a^3	a^4	...
	b^1	b^2	b^3	b^4	...
	c^1	c^2	c^3	c^4	...
	
	
	∞^1	∞^2	∞^3	∞^4	...

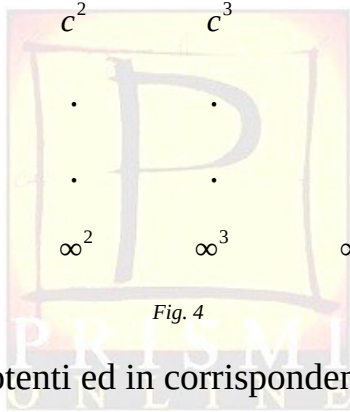


Fig. 4

Gli insiemi infiniti sono equipotenti ed in corrispondenza biunivoca per cui posso scrivere:

$$|A| = |B| = |C| = |D| = \dots$$

La mente di Dio è la somma di infiniti infiniti della stessa cardinalità.

$$|A| + |B| + |C| + |D| + \dots$$

Rispetto all’insieme infinito di infiniti, ogni insieme infinito ha una differenza infinitesimale. Inoltre ogni Monade di ogni serie è in una condizione di mutamento continuo che produce continui assestamenti sia in direzione verticale, nella serie stessa, che in direzione orizzontale, tra le diverse serie. Mi accorgo che me la sto cavando troppo facilmente, perché in questa costruzione l’ordine degli infiniti non è soltanto estensivo ($A, B, \dots \infty$), ma anche intensivo. La Monade è essa stessa infinita perché percepisce infinite altre Monadi che contengono infinite percezioni di

129G. W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, in *Scritti di logica* vol. I, cit. pag. 17.

altre Monadi che sono altrettanti infiniti punti di vista di infinite Monadi ... ecc. La serie infinita di Monadi che costituisce il mondo é dunque essa stessa un infinito di infiniti in estensione e profondità. Dovrei immaginare di elevare questo infinito che ad ogni punto della sua estensione incrocia un infinito in profondità che incrocia in ogni punto della sua profondità un infinito in estensione e così via all'infinito, ad una potenza infinita, corrispondente agli infiniti mondi diversi gli uni dagli altri a partire da una piccola differenza.

Questa è la mente di Dio.

3.3.3) *Libertà di Dio libertà dell'uomo*

La mente di Dio è il luogo delle verità eterne, organizzate in infiniti universi possibili in cui sono iscritte immutabili essenze o verità di ragione ed esistenze variabili o verità di fatto. Tutto il possibile ed il necessario è presente nella sua mente, ma Dio non coincide con questi, è al di là sia del necessario che del possibile, tant'è che esercita una scelta tra gli infiniti universi possibili, immettendone all'esistenza uno, il nostro, ad esclusione di altri: il criterio del bene è la ragione sufficiente della sua scelta.

Il possibile non è l'esistente, tuttavia ha una sua realtà "(...) fondata sull'esistenza divina: se infatti Dio non esistesse, nulla sarebbe possibile e i possibili sono dall'eternità nelle idee dell'intelletto divino"¹³⁰. Non si tratta solo di riconoscere al possibile lo statuto di realtà dell'ideale: l'essere perfetto esiste necessariamente, ed i possibili presenti nella sua mente tendono ad esistere in proporzione al loro grado di perfezione, perché l'esistenza è un di più rispetto alla possibilità e ciò che è possibile ha una sua intrinseca potenza d'essere: la traccia del creatore nella creatura è presente proprio in questo richiamo alla perfezione. La pluralità della serie dei mondi è alternativa e solo "quello che presenta il massimo grado di realtà e di perfezione ed intelligenza"¹³¹, riesce ad esistere. Poiché la perfezione è necessariamente esistenza, il massimo grado di bene tende massimamente ad esistere. Ciò significa che la scelta di Dio che assume il bene come criterio, incontra in sé la tendenza ad essere del miglior mondo possibile: "(...) è la bontà a spingere Dio a creare, affinché possa comunicare se stesso (...)"¹³². La scelta di Dio è espressione della sua natura e manifesta il carattere diffusivo del bene che è nell'atto stesso di donarsi, come il sole della *Repubblica* platonica, il cui essere coincide con la sua diffusività: il bene fa bene,

130G. W. Leibniz, *Causa di Dio*, cit. pag. 402.

131G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit. pag. 258.

132Ivi, pag. 277.

mette in opera cose buone, produce effetti di bontà e non è nient'altro che questo. La bontà di Dio lo porta a scegliere il meglio.

“Dalla suprema perfezione di Dio segue che, producendo il mondo, egli ha seguito il miglior piano possibile, in cui si trovano la massima varietà ed il massimo ordine: il terreno, il luogo, il tempo, amministrati al meglio; il massimo effetto prodotto attraverso la via più semplice: il massimo di potenza, di conoscenza, di felicità e di bontà che l'universo potesse ammettere nelle creature. Questo perché, siccome tutti i possibili, nell'intelletto di dio, pretendono all'esistenza in proporzione alle loro perfezioni, da tutte queste pretese, il mondo attuale deve risultare il più perfetto possibile”¹³³.

Ogni serie possibile ha un proprio tempo ideale ed un proprio spazio ideale, cioè contiene nella sua stessa realtà di idea presente nella mente di Dio, tutto il suo tempo, tutti i suoi spazi: il mondo scelto e creato ha da sempre in sé la totalità degli avvenimenti che lo caratterizza. La mente di Dio coglie in piena chiarezza tutti gli universi possibili nelle loro declinazioni di tempo e di spazio; la sua volontà decretatoria sceglie secondo il criterio del meglio; la sua potenza traduce la possibilità in realtà. Dio sceglie il bene perché è bene e questo non limita né la sua libertà né la contingenza del mondo.

La libertà di Dio è garantita dalla pluralità della scelta e dalla assenza, nell'oggetto scelto e nelle ragioni della scelta, di una necessità metafisica.

“Dio non manca di scegliere il meglio, ma non è costretto a farlo, e neppure vi è necessità nell'oggetto della scelta, poiché un'altra cosa è ugualmente possibile. Ed è proprio per questo che la scelta è libera e indipendente dalla necessità: perché è effettuata su una pluralità di possibili e la volontà non è determinata che dalla bontà prevalente dell'oggetto”¹³⁴.

La libertà è scelta e la scelta implica la possibilità, ma la scelta suppone l'assunzione di un criterio, rispetto al quale i possibili non appaiono mai in “un'indifferenza di equilibrio, tale cioè che tutto sia perfettamente uguale da una parte all'altra, senza una maggiore inclinazione verso un lato”¹³⁵. L'indifferenza è difettività, la libertà esprime la natura essenziale di colui che sceglie: “il saggio vuole soltanto il bene: è dunque una servitù quando la volontà agisce secondo il bene? E si può essere meno schiavi di quando si agisce in base alla propria scelta secondo la più perfetta ragione?”¹³⁶. Ecco l'esempio proposto da Leibniz: la retta è la linea più breve che congiunge due punti e pertanto è il miglior percorso tra un punto e l'altro. Tra due punti sono possibili altri infiniti percorsi, le linee curve più strane e più diverse

133G: W: Leibniz, principi della natura e della grazia, cit. pag. 449.

134G. W. Leibniz, Teodicea, cit. pag. 137.

135 Ibidem.

136G. W. Leibniz, Teodicea, cit. pag. 277.

possono essere tracciate e non v'è alcuna necessità che costringe a seguire la retta; tuttavia se decido di scegliere il percorso migliore sarò determinato a scegliere il tratto più breve. Certo, ci sarà una ragione sufficiente che mi spinge a fare quella scelta, ma sarà sempre possibile l'opposto, dunque la ragione inclina e non necessita.

Dio sceglie una serie di correlazioni intermonadiche in cui tutto è regolato in anticipo:

“(...) una volta per tutte (...), e ciascuna cosa ha contribuito *idealmente* prima di esistere, alla risoluzione che è stata presa riguardo all'esistenza di tutte le cose. Cosicché nulla può essere cambiato nell'universo (non più di quanto si possa in un numero), salvo la sua propria essenza o, se si vuole, salvo la sua propria individualità numerica”¹³⁷.

Che ne è della contingenza e della libertà umana?

Il passaggio dalla condizione di potenzialità alla condizione di esistenza della serie intermonadica non muta la natura delle cose contemplate nella serie: nella condizione di realtà ci saranno esattamente quelle essenze necessarie e quelle esistenze contingenti contemplate nella serie possibile. Ogni cosa è regolata sin dall'inizio per quella che è: le contingenze presenti nella dimensione del possibile diverranno contingenze future nella dimensione del reale e l'ordine di corrispondenze e rispecchiamenti della serie si tradurrà nella necessità ipotetica del mondo in cui le cause meccaniche sono armonizzate con le cause finali.

“Il decreto di Dio consiste nello scegliere il migliore dei mondi possibili e di ammetterlo all'esistenza (...). Questo decreto non cambia nulla nella costituzione delle cose, e le lascia tali e quali, come erano nello stato di pure possibilità, vale a dire che non cambia nulla nella loro essenza e natura e neppure nei loro accidenti, rappresentati però perfettamente nell'idea di siffatto mondo possibile. Così ciò che è contingente e libero non cessa di esserlo, tanto sotto i decreti di Dio, quanto sotto la sua previsione”¹³⁸.

Non solo le cose contingenti nella dimensione del possibile rimangono contingenti nella dimensione del reale, ma nella serie possibile che tende al meglio è iscritta anche la libertà dell'uomo come sintesi di spontaneità e ragione. La mia libertà è e si manifesta non tanto perché non so cosa sia stato sin dall'inizio previsto e quale sarà il mio futuro, ma perché è da sempre iscritta nelle relazioni del mondo reale, proprio in quanto libertà, proprio in quanto mia, proprio come messa in opera, nel dubbio e nell'incertezza, nella convinzione e nell'errore, di questa o quest'altra azione. Il fatto che sia da sempre connessa con alcune azioni e non con altre, non la rende affatto

137Ivi, pag. 123.

138G. W. Leibniz, Teodicea, cit. pag. 140.

meno libera: la determinazione originaria della libertà, non la costringe, ma la rende possibile come inclinazione dell'individuo al suo essere proprio.

Nella *Teodicea* Leibniz richiamando Keplero e Descartes presenta il principio di inerzia come un'immagine della condizione ontologica degli uomini. In un corso d'acqua la corrente trascina alcuni battelli dal differente carico più o meno pesante:

“ (...) poiché è maggiore la materia mossa dalla medesima forza della corrente, quando il battello è più carico bisogna che quest'ultimo proceda più lentamente.(...). Ora paragoniamo la forza che la corrente esercita sui battelli e che comunica loro, con l'azione di Dio, il quale produce e conserva ciò che vi è di positivo nelle creature e dà loro perfezione, essere e forza; paragoniamo (...) l'inerzia della materia con l'imperfezione naturale delle creature e la lentezza del battello carico col difetto che si trova nelle qualità e nell'azione delle creature”¹³⁹.

3.3.4) *Logica e libertà*

Il problema può forse essere meglio messo in chiaro ritornando alle verità di ragione ed alle verità di fatto. Nella sostanza individuale sono raccolti tutti i suoi predicati; ciò significa che “(...) tutto quello che può accadere ad una persona è già compreso virtualmente nella sua natura a priori, come le proprietà nella definizione del cerchio”¹⁴⁰. Ci sono due tipi di inerenze: una è l'identità, l'altra è la ragione sufficiente. La connessione di Cesare e del Rubicone non risponde al principio dell'identità e non è dunque necessaria, risponde al criterio di ragion sufficiente, ma data la serie di infinite correlazioni intermonadiche, con il loro tempo ed il loro luogo, che costituisce il nostro mondo, nulla può variare e dunque è certo che Cesare passi il Rubicone, tuttavia l'opposto non implica contraddizione.

“Tutto ciò che accade conforme al principio di ragion sufficiente è sicuro ma non necessario, e (...) se qualcuno facesse il contrario, non farebbe nulla di impossibile in sé, sebbene ciò sia impossibile (*ex hypothesi*) che avvenga”¹⁴¹. Il carattere ipotetico della necessità rimanda alla libera scelta di Dio, i cui decreti “non urtano in nulla la possibilità delle cose”¹⁴².

La mia comprensione di Cesare è limitata e chiusa in una visione prospettica e non potrà mai dispiegare gli infiniti modi e le infinite pieghe che legano Cesare al mondo. La mente di Dio può farlo, perché vede il mondo al di fuori del mondo, vede la realtà attuale alla luce delle infinite possibilità; anzi, l'ha fatto da sempre, predisponendo le

139Ivi, oag. 128.

140G. W. Leibniz, Discorso di metafisica, cit. pag. 24.

141G. W. Leibniz, Discorso di metafisica, cit. pag.26.

142Ibidem.

monadi nelle infinite serie. In una lettera a Louis Bourguet del 5/8/1715 Leibniz definisce il significato di *analisi finita* ed *analisi infinita*.

“V'è una differenza (...) tra l'analisi dei necessari a l'analisi dei contingenti: l'analisi dei necessari, che è quella delle essenze, procedendo *a natura posteriorius ad natura priora*, si conclude con le nozioni primitive; ed è così che i numeri si risolvono in unità. Ma nei contingenti, ovvero nelle esistenze, questa analisi, *a natura posterioribus ad natura priora*, va all'infinito, senza che si possa mai ridurla ad elementi primitivi”¹⁴³.

Dio conosce a priori tutti gli attributi del soggetto Cesare e le ragioni di tali attributi perché conosce le infinite possibilità attributive di Cesare nelle infinite serie intermonadiche, ma se la sostanza è l'insieme delle sue affezioni ed il soggetto l'insieme dei suoi attributi quella individualità che noi chiamiamo Cesare, collocata in altre serie monadiche, con altri attributi - non passa il Rubicone- è ancora Cesare? Mutando le ragioni mutano le attribuzioni, ma poiché la sostanza non ha porte né finestre - “gli accidenti non (possono) staccarsi, né passeggiare fuori da (essa) (...)”¹⁴⁴, ed il soggetto è l'insieme delle sue attribuzioni, non muterebbe con ciò anch'esso?

Mi pare che, a questo punto, la differenza tra verità di fatto e verità di ragione, tra possibilità e necessità, non sia più ben marcata, riducendosi alla distinzione tra analisi finita ed analisi infinita; le verità di ragione sono riconducibili in un numero finito di passaggi al principio di identità; le verità di fatto richiedono un numero infinito di mediazioni, ma sono esse stesse riconducibili all'identità, perché gli attributi identificano la sostanza. Questo significherebbe che l'identità è l'obiettivo infinito della ragion sufficiente, è l'ultima ragione, la ragione di Dio. Come dire: l'identità è il fondamento del principio di ragion sufficiente; la ragion sufficiente del principio di ragion sufficiente è l'identità.

“Infatti, nasce subito da qui l'assioma ben noto che nulla è senza ragione, ossia che nessun effetto senza causa. Altrimenti, si darebbe una verità che non potrebbe essere provata a priori, ossia che non si risolverebbe in proposizioni identiche, il che è contro la natura della verità, la quale, esplicitamente o implicitamente, è (sempre) identica”¹⁴⁵.

Ma in questa prospettiva anche la libera scelta di Dio diverrebbe problematica e tutto l'impianto della filosofia di Leibniz verrebbe messo in crisi e finirebbe con l'avvicinarsi molto alla “necessità geometrica” di Spinoza. Il calcolo combinatorio richiede la stabilità degli elementi su cui opera, ma se gli elementi diventano altri, perché hanno altri contenuti, non è più possibile organizzare il molteplice in serie

143G. W. Leibniz, Lettera a Louis Bourguet, in Scritti filosofici, vol III, cit. pag. 485.

144G. W. Leibniz, Monadologia, cit. pag. 127.

145G. W. Leibniz, Le verità prime, in Scritti di logica, Tomo primo, cit. pag. 183

alternative: non è la stessa monade presente nelle infinite serie, perché mutando le sue relazioni ideali, mutano i suoi attributi, cioè diventa un'altra monade. Ma se le monadi del mondo sono infinite, com'è possibile pensare che in altri mondi vi siano altre infinite monadi?

Tutta la filosofia di Leibniz poggia sul “grande principio”¹⁴⁶, il principio di ragion sufficiente “(...) il cui rovesciamento rovinerebbe la parte migliore di tutta la filosofia”¹⁴⁷. Esso si esprime nella domanda metafisica fondamentale e raccoglie in sé l'istanza del fondamento.

“Posto tale principio, il primo interrogativo che si ha diritto di sollevare è: perché vi è qualcosa piuttosto che il nulla, giacché il nulla è più facile rispetto a qualcosa. Anzi, supposto che debbano esistere le cose, bisogna che si possa indicare la ragione perché devono esistere così e non altrimenti”¹⁴⁸.

La mente di Dio è la ragione sufficiente del possibile, la scelta di Dio è la ragione del mondo attuale, il criterio del bene è la ragione della scelta e così via, sino a raggiungere l'attualità del mondo esistente e delle sue relazioni: è il principio di ragion sufficiente che consente di prendere le distanze dai concetti assoluti di spazio e di tempo e di affermare la loro idealità, come ordini “dell'esistenza delle cose”¹⁴⁹, il cui “genere logico comune è la quantità continua”¹⁵⁰; è lo stesso principio che consente di rigettare il concetto di atomo ed il concetto di vuoto, che esclude l'indifferenza di equilibrio e fonda la libertà come inclinazione al Bene. E poi il microcosmo con le caratteristiche delle monadi, la loro molteplicità, il loro mutamento, le loro connessioni; la complessità della monade, la complessità del mondo, la complessità di Dio; la compatibilità della necessità ipotetica del nostro mondo, con i futuri contingenti e con la libertà.

Perché la domanda attorno al fondamento?

4) LA ROSA NON HA PERCHÉ: HEIDEGGER

L'indagine attorno alla filosofia di Spinoza e di Leibniz, mi ha portato ad evidenziare gli slittamenti reciproci delle categorie della necessità e della possibilità, quasi entrambe fossero espressioni di qualcosa d'altro, di un'ulteriorità che lo sviluppo delle argomentazioni precedenti non ha ancora ben delineato, ma certamente

146G. W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, in *scritti filosofici III*, cit. pag. 448.

147G. W. Leibniz, *Carteggio Leibniz- Clark*, lettera della metà di agosto 1716, in *Scritti filosofici*, vol. III, cit. pag. 528.

148G. W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, in *scritti filosofici III*, cit. pag. 448.

149G. W. Leibniz, *Carteggio Leibniz-Clark*, cit. pag. 531.

150G. W. Leibniz, , *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit. pag. 21.

indicato: la manifestatività della sostanza, il carattere diffusivo del Bene, come ciò a partire da cui accade il senso. La stessa problematicità del concetto di libertà che non si pone come altra dalla necessità, ma si colloca con essa su un piano di coappartenenza, mi pare sia indice importante di un tessuto che regge i giochi delle contrapposizioni e delle corrispondenze.

E' ancora problema di scrittura e di parola, ma l'attraversamento del detto delle ragioni forti che spesso mi è parso avvitarci in un disdire, mi pone di fronte alla parola come un gesto che trattiene:

“Ciò corrisponde alla natura dei cenni. I cenni sono enigmatici. Essi ci fanno cenno. E il loro cenno invita ad un distacco, mentre addita quello donde d'improvviso muovono a noi”¹⁵¹.

4.1) *IL SENSO DI UNA RIVISITAZIONE*

Sullo sfondo delle due scene filosofiche, messe in opera da Spinoza e da Leibniz, appare, in modo significativo e per molti aspetti concordante, lo svuotamento della soggettività. Mi sembra di poter cogliere, al di là della scena, la grande lezione che Cartesio affida alla *Terza Meditazione metafisica*. L'esercizio del dubbio e la ricerca di una garanzia ultima sul piano conoscitivo, porta il soggetto cartesiano a scavare dentro di sé, sino all'idea dell'infinito che appare più prossima all'io di quanto l'io sia a se stesso:

“perché come potrei conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa, e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura?”¹⁵².

L'idea dell'infinito produce, nella progressione tematica delle *Meditazioni*, il radicale spostamento dall'*ens ut cogitatum*, rispetto al quale la soggettività gioca un ruolo primario, all'*ens ut causatum*, che colloca la soggettività su un piano secondario e derivato.

Nella prospettiva di Spinoza è proprio la chiusura del soggetto che conduce ad una conoscenza inadeguata e ad un'esistenza dispersa, mentre la soppressione della propria particolarità ed il riconoscimento della propria appartenenza al tutto consente il raggiungimento di una conoscenza adeguata e l'esperienza del massimo bene. Leibniz opera lo svuotamento del soggetto prima di tutto togliendolo da una condizione di privilegio: il soggetto, in forma di monade, è l'elemento semplice

151M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di Alberto Caracciolo, pag. 102, Mursia, Milano 1990.

152Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche* vol. 2, trad. Adriano Tilgher, pag. 43, Laterza, Bari 1992.

sotteso a tutti i livelli di realtà ed è sempre attraversato da un certo grado di passività. Inoltre il filosofo inserisce nel soggetto l'universo intero, quasi fosse il luogo di una scrittura altrà, condotta da altri, per altri scopi. E' un po' come se l'essere proprio della soggettività, nell'uno e nell'altro filosofo, fosse altrove, al di là del proprio. La crisi del soggetto porta con sé la crisi del pensiero rappresentativo o riflettente che riconduce la realtà alla dimensione di un'oggettività certa e misurabile. In Spinoza questo si manifesta nella distinzione del piano del pensiero dal piano della estensione e nell'affermazione del parallelismo psicofisico - "l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose"¹⁵³; in Leibniz attraverso la risignificazione del concetto di percezione che non ha nulla a che fare con processi di adeguazione o di relazione tra un dentro ed un fuori, ma che può essere intesa come un'iscrizione a priori del tutto nella parte, indipendente sia dal tutto che dalla parte. Naturalmente l'una e l'altra operazione comportano la problematizzazione del concetto di oggettività, intesa come presenza posta innanzi (*Gegenüber*) e posta contro (*Gegenstand*). Sia in Leibniz che in Spinoza, ogni aspetto della realtà appare costituito dalla stessa stoffa; non v'è un punto di vista, interno al reale, privilegiato, di fronte al quale il mondo possa essere organizzato: ogni cosa è nel mondo ed il mondo è in ogni cosa. Così pure la presenza, come modo d'essere dell'oggettività nella duplice accezione sopra ricordata, viene trascinata nella profonda revisione del concetto di tempo che non è né realtà ontologica né struttura trascendentale, ma semplicemente idealità e misura di una relazione, stratificata e mutevole, non tra oggetti consistenti e compresenti, ma tra centri di energia reciprocamente invischiati e coinvolti, sia in senso diacronico che in senso sincronico: il *conatus* di Spinoza, l'*appetitus* di Leibniz.

Altrettanto importante mi pare la dichiarata impossibilità di sostare sulla determinazione del particolare senza ricorrere alla totalità la cui apertura rappresenta il disvelamento di senso che rende possibile ogni significatività del mondo: ciò a partire da cui il significato appare, il darsi originario che rende possibile l'emergenza di ogni datità.

Assumo la definizione di Heidegger: la metafisica dice che cosa è l'ente e "dell'entità dell'ente (...) pensa l'essere, senza tuttavia poter pensare, nella modalità del suo pensiero, la verità dell'essere"¹⁵⁴, riducendo, in tal modo, l'essere dell'ente a calcolo e misurabilità, cioè ad oggetto¹⁵⁵. Mi pare che, da questo punto di

153B. Spinoza, *Ethica*, prop. VII, parte seconda.

154M. Heidegger, Poscritto a «Che cos'è la metafisica», in Segnavia, trad. F. Volpi, pag. 258, Adelphi edizioni, Milano 1994.

155" l'oggetto (*Gegenstand*) nel senso di ob-ietto si dà solo quando il soggetto diventa io e l'io diventa ego cogito (...)".M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, pag. 55, Mursia,

vista, i due sistemi filosofici si pongano, per così dire, sulla linea di confine della metafisica, dove per confine si intende ciò che riunisce e nel medesimo tempo separa. E' la linea che raccoglie, prima di Nietzsche, il senso di una storia e conducendola alla sua massima espressione, prelude ad un senso nuovo, custodisce per dischiudere: "confine è ciò da cui e in cui qualcosa incomincia e si schiude tale qual è"¹⁵⁶. Il senso della storia della metafisica è il principio di ragion sufficiente, principio *grande e supremo*, implicato in tutte le metafisiche, ma pienamente esplicitato dalla filosofia di Leibniz ed ampiamente preparato dalla filosofia di Spinoza. Il principio, *Nihil est sine ratione*, indica, in prima approssimazione, la ricerca di un fondamento di tutte le cose; passo dopo passo, dalla questione metafisica fondamentale - perché c'è l'essere e non il nulla -, ragione dopo ragione, dal principio di tutti i principi - *principium rationis reddendae* -, la domanda attorno al perché lega tutti gli aspetti della realtà e dell'enunciazione ad un ragione d'essere: "l'essere essenziale di tutto ciò che è, fino alla prima cosa, fino a Dio, è governato dal *principium rationis*"¹⁵⁷. Nel riferirsi a tutto ciò che è, nell'istanza del dare ragione, tale principio appare come l'ordine dell'ente: questa è l'appartenenza delle due filosofie alla storia della metafisica, ma nell'atto stesso in cui tale dominio si afferma, qualcosa sfugge e fa pensare ad un altrove; nell'atto stesso in cui la parola è enunciata e la pretesa dichiarata, qualcosa si sottrae.

Considero una struttura di pensiero che è presente nei due filosofi: Dio esiste, in quanto la tesi del fondamento è valida; la tesi del fondamento è valida in quanto Dio esiste. Dio o la sostanza è la ragione sufficiente dell'esistenza del mondo, ma che nel mondo vi sia una ragione è la migliore dimostrazione dall'esistenza di Dio. Questa stessa circolarità è richiesta dall'autoreferenzialità dei due sistemi, cioè dall'esigenza di chiudere il ricorso causale fondativo al principio, a ciò che è *causa sui*, in tal modo la ricerca della fondazione è, nel medesimo tempo, fondazione della ricerca. La circolarità dell'istanza fondativa non dice, ma indica l'impossibile ricorsività della domanda. "Vi è un enigmatico gioco di rimandi fra la pretesa della fornitura del fondamento e la sottrazione del terreno"¹⁵⁸: nel senso che ogni domanda di senso rimanda ad un'altra domanda ed il terreno su cui poggia il fondamento non appare saldo; la base, ciò a partire da cui, si sposta continuamente; il luogo di appartenenza del fondamento, "come ciò che accoglie in sé l'essenza delle cose"¹⁵⁹, ciò su cui il fondamento si radica, sfugge continuamente: qual è il fondamento del fondamento? Qual è la ragione del principio di ragione?

Milano 1991.

156M. Heidegger, Il principio di ragione, trad. Franco Volpi, pag. 126, Adelphi, Milano 1991.

157Ivi, pag. 54.

158Ivi, pag. 61.

159Ivi, pag 107.

4.2) IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE

Il principio, *grande e supremo*, la tesi del fondamento, si riferisce a tutte le cose:

“ ciò che, di volta in volta, è reale, ha un fondamento della sua realtà. Ciò che, di volta in volta, è possibile, ha un fondamento della sua possibilità. Ciò che, di volta in volta, è necessario, ha un fondamento della sua necessità. Niente è senza fondamento”¹⁶⁰.

Se il fondamento coinvolge le tre categorie modali, il reale, il possibile e il necessario, nulla sfugge al suo dominio: tutto ciò che è reale è sempre causante e causato; negli altri ambiti, il principio pretende una ragione che sostenga e giustifichi. La causa o la ragione implicate nel principio devono essere sufficienti, cioè devono valere in modo essenziale, devono costituire relazioni giustificative essenziali, senza le quali non si può spiegare l'esserci delle cose.

In una sua formulazione - *nihil est sine causa* - il principio indica nella causa il fondamento della realtà ; in un'altra formulazione - *principium reddendae rationis* - il principio indica che il fondamento va dato perché il rappresentare sia garantito , la proposizione sia certa e la realtà sia giustificata. In tutti e due i casi la ricerca del fondamento o della ragione “significa rendere possibile il problema del perché”¹⁶¹.

Secondo Heidegger il concetto di fondazione rimanda a tre significati :

“ 1. il fondare nel senso di istituire (*Stiften*) ; 2. Il fondare nel senso di prendere terreno (*Bodennehmen*); 3. Il fondare nel senso di dare fondazione (*Begründen*)”¹⁶².

L'istituire ed il dare fondazione, cioè il porre le cose e le proposizioni in un ambito di senso, viene a dipendere da un prendere terreno, cioè da una disponibilità di senso; la produzione di senso appare come espressione di un'originaria donazione di senso. Questa osservazione mette in luce l'esigenza di collocare lo stesso principio di ragione in un ambito di giustificabilità , in un luogo rispetto a cui la fondazione possa muovere la sua pretesa . Si tratta di mostrare l'apertura a partire dalla quale il perché diventa ricerca di senso. Evidentemente così posta la questione, vien meno la possibilità di ricondurre il principio di ragione ad un'istanza dell'uomo, sia esso il cogito cartesiano o il soggetto trascendentale kantiano ed anche alla trascendenza dell'esserci intesa come un oltrepassamento di sé e del mondo, attraverso il quale sia il sé che il mondo acquisiscono senso¹⁶³. Il principio di ragion sufficiente, la tesi del fondamento, nel porre i propri perché non fa emergere il perché proprio, nel

160M. Heidegger, Il Principio di ragione. Conferenza, in Il Principio di ragione, cit. pag. 197.

161M. Heidegger, L'essenza del fondamento, in Segnavia, cit. pag. 124.

162Ivi, pag. 121.

pretendere la legittimità di ogni cosa e di ogni enunciato, non esplicita la propria legittimazione. Non solo, ma “*la tesi del fondamento non è un’asserzione diretta sull’essenza del fondamento*”¹⁶⁴, non contiene un’indicazione di cosa il fondamento sia, non dice nulla del fondamento. L’espressione heideggeriana *Das Fragen ist di Frömmigkeit des Denkens*, significa che la domanda si prende cura del pensiero, cioè fa essere il pensiero ciò che propriamente è, ma non spiega l’esserci della domanda e l’esserci del pensiero. Eppure dentro il domandare c’è qualcosa d’altro, l’istanza del dare ragione è dentro il gioco della rivelazione e del nascondimento.

“Proprio per il fatto che questo domandare si pone di fronte all’essente nella sua totalità, senza potervisi per altro sottrarre, accade che ciò che viene domandato si ripercuota sul domandare stesso. Perché il perché. Su che cosa si fonda la stessa domanda del perché, domanda che si studia di porre l’essente nella sua totalità sul suo proprio fondamento?”¹⁶⁵

La torsione interna alla domanda è un evento peculiare che apre la possibilità di un disvelamento, ma solo se il domandare mette in questione la totalità dell’essente: poiché la domanda stessa e lo stesso soggetto interrogante sono nell’essente, la domanda sulla totalità dell’essente, pone in questione la domanda stessa. “*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” Questa è la domanda fondamentale della metafisica, questa è la questione posta dal principio di ragion sufficiente, ma questo è un domandare che ritorna su di sé, che nella sua apertura sull’essente, esige un salto verso un altrove rispetto all’essente.

“In quanto si rappresenta l’ente in quanto ente, la metafisica non pensa all’essere stesso. La filosofia non si raccoglie mai sul suo fondamento, anzi se ne allontana sempre, e precisamente attraverso la metafisica. Tuttavia non gli sfugge mai”¹⁶⁶.

Nel principio di ragion sufficiente, l’essere si nasconde nella posizione della domanda e nel contempo si rivela nel domandare che ritorna su se stesso. Occorre che alla domanda si ponga ascolto per compiere il salto oltre l’essente ed oltrepassare la metafisica:

“il salto è il balzo fuori dal principio del fondamento, in quanto tesi dell’ente nel dire dell’essere in quanto essere”¹⁶⁷.

163Mi pare che proprio qui sia la distanza tra i due testi di Heidegger: *L’essenza del fondamento* e *Il principio di ragione*.

164M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit. pag. 75.

165M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. Gianni Vattimo, pag. 17, Mursia, Milano 1990.

166M. Heidegger, *Introduzione a: «Che cos’è la metafisica»*, in Segnavia, cit. pag. 319.

167M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit. pag. 110.

4.3) IL GIOCO DELL'ESSERE

“La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce, / di sé non gliene cale, non chiede d'essere vista”

Sono versi di Angelo Silesio, tratti dal poema religioso *Il Pellegrino cherubico* e rappresentano l'avvio di una strategia di pensiero che consente ad Heidegger di compiere il salto dalle ragioni dell'ente al fondamento dell'essere. Nei versi viene negato un perché ed affermato un poiché. Il perché indica la ricerca del fondamento, il poiché “adduce” il fondamento, il perché è nella domanda, il poiché è nella risposta. La rosa non cerca il fondamento, è senza perché, nel senso che non chiede una ragione, “non chiede d'essere vista”, e non lo può neppure fare perché il *reddere rationem* non appartiene alle sue caratteristiche essenziali: l'uomo è nelle condizioni del chiedere e del dare ragione, non la rosa. Eppure la rosa che è senza perché non è senza fondamento, fiorisce poiché fiorisce. Nel poiché il fiorire della rosa ritorna su se stesso, “il fiorire si fonda su se stesso”¹⁶⁸. La rosa è senza perché, ad essa non appartiene il fondamento nella forma della rappresentazione, ma in quanto rosa, ha nel fiorire il suo essere proprio, è quello che è nel fiorire e fiorisce poiché fiorisce: “proprio qui, in un certo senso possono essere scorti il fondamento in quanto essere e l'essere in quanto fondamento”¹⁶⁹. Sono tentato dalla domanda sul perché, ma capisco che un tale questionare ricondurrebbe il discorso al *principium reddendae rationis*, il poiché al perché, l'addurre al dare: occorre aggirare il problema. Torno sull'essere della rosa che è il proprio fiorire: la sostanza è ricondotta alla sua *energheia*, al suo auto-prodursi, allo schiudersi della propria forma: sono gli stessi termini con i quali Aristotele nella *Fisica* definisce la *Physis*. Certo la rosa non è la *Physis*: l'essere della rosa è il suo fiorire, il suo manifestarsi alla presenza, “viceversa, ciò attraverso cui questo che da-sé-si-presenta, è a suo modo presente e si schiude, non sta mai di fronte a noi come ciò che è di volta in volta presente qui e là”¹⁷⁰.

L'essere proprio della rosa si manifesta sullo sfondo della *Physis* che non è mai presente come tale, ma che è il fondamento senza perché della presenza: il darsi della rosa accade in virtù di un'apertura originaria; ciò che appare è la rosa, non l'apertura, ma è sulla base di una disponibilità di senso che le cose della natura appaiono “qui e là”, nelle loro caratteristiche essenziali.

L'essere, nella sua storia, si destina all'uomo ed il concetto greco di *Physis* è una forma del suo svelarsi. Non è che l'essere sia e poi si sveli, ma l'essere “è in quanto

168Ivi, pag. 103.

169M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit. pag. 104.

170Ivi, pag. 113.

disvelarsi, in quanto da sé manifesta, ma proprio al disvelarsi appartiene un velarsi”¹⁷¹. E’ l’originaria manifestatività dell’essere che rende possibile l’apparire dell’ente nella sua presenza: “se l’essere non rilucesse, non vi sarebbe alcuna contrada entro la quale potrebbe insediarsi un «di fronte»”¹⁷² L’ente, la rosa, prima di tutto è , in quanto proviene da questa apertura, da questo donde, “in base a cui ogni cosa che è, ha preso principio e, a partire da cui, in quanto ha preso principio, rimane dominata”¹⁷³. Ciò che noi vediamo non è l’essere, ma l’ente, per questo ogni donazione dell’essere è nel medesimo tempo una sottrazione, ed ogni suo velarsi è un concedersi. Il nascondimento non dipende dagli uomini, perché all’essenza propria dell’uomo appartiene la risposta all’appello dell’essere; il velarsi dell’essere è nello stesso suo svelarsi, perché “soltanto l’ente è; l’è stesso, l’essere non è”¹⁷⁴. L’essere non è l’ente, l’ente non è l’essere, ma l’essere fonda l’ente, è “nella sua essenza fondamento”¹⁷⁵; ciò significa che si svela , velandosi, nell’ente: “ nell’ «è» regna il fondamento. Il fondamento, però fonda in modo tale che il suo fondato è qualcosa che è, cioè un ente”¹⁷⁶. Il non essere dell’essere non dice soltanto la differenza ontologica che è tutta dentro il gioco del velarsi e disvelarsi dell’essere, ma dice il senso proprio in cui l’essere è fondamento: non fonda nel senso della *ratio* e neppure nel senso della causa; in quanto fondamento dell’ente non è esso stesso fondato, non rientra nel dominio del fondamento, ma è ciò a partire da cui si definisce il dominio dell’ente.

“ L’essere, in quanto essere, resta senza fondamento, vale a dire il fondamento inteso come quello che dovrebbe fondare l’essere, manca e resta via dall’essere. «Essere: *l’Ab-Grund*, il fondo abissale, l’abisso senza fondo»”¹⁷⁷.

Ciò a partire da cui l’ente si schiude nella sua misura è “ciò che dona la misura”¹⁷⁸, dunque è al di fuori di ogni misura, è “incalcolabile ed incommensurabile”; ciò a partire da cui alla parola è affidato un senso è al di là della parola, al di là del senso. L’essere riposa nel suo gioco; è il gioco del suo destinarsi, del suo essere e del suo nulla, in cui sprofonda ogni poiché: “il gioco è senza « perché ». Il gioco gioca giocando. Esso rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo”¹⁷⁹. Il gioco dell’essere, nella sua innocenza, apre il gioco del mondo, l’accadere del caso e della necessità e consegna all’uomo la possibilità di giocare, nel mondo, il proprio gioco.

171M . Heidegger, *Il principio di ragione*, cit. pag. 115.

172Ivi, pag. 113.

173Ivi, pag. 186.

174Ivi, pag. 94.

175Ivi, pag. 95.

176Ivi, pag. 154.

177Ivi, pag. 189.

178Ivi, Pag. 190.

179Ivi, pag: 192.

4.4) IL LIBRO E LA NOTTE

Il gioco dell'uomo è prima di tutto il gioco essenziale in cui ne va del suo proprio esserci. Solo l'uomo è mortale: “i mortali sono coloro che possono esperire la morte come morte”¹⁸⁰. La morte chiama l'uomo a sé e dimorando presso di essa, l'uomo si pone ai limiti della totalità dell'ente, ai limiti del caso e della causalità; al di là dell'ente, oltre l'ultimo gradino, c'è il gioco infondato dell'essere, il suo dire ed il suo tacere, il suo velarsi ed il suo svelarsi. Il gioco essenziale consente all'uomo di rispondere alla convocazione dell'essere: libero per il fondamento, perché l'ente sia sul suo fondamento.

E' ancora una questione di scritto e di parola: la morte non conosce il nome proprio, ma nel chiamarci in prima persona lo istituisce, appellandosi al nostro essere più proprio; “l'essenza del linguaggio ci chiama a sé e ci tiene presso di sé”¹⁸¹, proprio noi, nel nostro nome proprio. Solo i mortali parlano, solo i mortali, nell'irriducibile singolarità della loro avventura, possono consentire allo svelarsi dell'essere che tutto fonda; ma se l'essere accade nell'esperienza essenziale e nella parola essenziale, solo nell'erranza noi mortali possiamo coglierlo: nel segno che indica e non dice.

Posso forse ridisegnare il lamento di Borges:

“maestria di Dio, che con magnifica ironia *ci* dette insieme il *libro* e la notte”

PRISMI
ONLINE

180M. Heidegger, In cammino verso il linguaggio, cit. pag. 169.

181Ibidem.