

La teoria della sostanza individuale nel *Discorso di Metafisica* di Leibniz

(Il testo, che ha semplice funzione introduttiva, riporta con gli opportuni aggiustamenti i contenuti del mio intervento in occasione dell'incontro su "La differenza individuale: Brunello Lotti e Francesca Scaramuzza dialogano sul Discorso di Metafisica di Leibniz", tenutosi a Udine il 21 febbraio 2016, all'interno del ciclo "Filosofia in Città – Colloqui sull'individuo". Ringrazio Beatrice Bonato per avermi invitato a partecipare a questa meritoria iniziativa. Ringrazio altresì l'amico Paolo Bussotti per i suoi contributi, posti in Appendice, che chiariscono dal punto di vista di uno storico della matematica due temi leibniziani qui esposti: vedi note 30 e 32)

Il *Discorso di Metafisica*, scritto tra la fine del 1685 e l'inizio del 1686, è un testo conciso e molto denso. I tanti temi – teologici, metafisici, scientifici e morali – si susseguono con passaggi talora rapidi ed ellittici. È il caso del capitolo 8, *locus classicus* della teoria leibniziana della sostanza individuale, che comincia con un cenno alla difficoltà di distinguere le azioni di Dio da quelle delle creature, in riferimento a Malebranche e alla questione, allora molto dibattuta, della potenza causale di Dio e dei limiti delle cause seconde. Da questo tema, mediante il principio scolastico che *actiones sunt suppositorum*, ossia che le azioni e le passioni appartengono alle sostanze, si passa subito alla esposizione di una nuova teoria della sostanza individuale. Si tratta di una posizione innovativa nella metafisica seicentesca, dove la nozione di sostanza rivestiva sì un ruolo centrale, ma non era stata trattata come sostanza individuale: in Descartes le due sostanze, pensante ed estesa, sono intese sempre nella loro generalità e in Spinoza la sostanza è unica.

Per intendere il capitolo 8 del *Discorso di Metafisica* è utile richiamare la concezione aristotelica della sostanza che Leibniz aveva meditato a fondo sin dagli anni giovanili, giudicando Aristotele superiore alla nuova filosofia cartesiana¹. In particolare è utile tener conto della definizione di 'sostanza prima' che Aristotele diede in *Categorie* § 5²: la sostanza prima, ad esempio un certo uomo o un certo cavallo, insomma una sostanza individuale, è ciò che "né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto"³. La sostanza prima *non si dice di* qualche soggetto perché non è predicabile (non può fungere da attributo di un soggetto); predicabili della sostanza prima sono invece le sostanze seconde ossia le specie e i generi ai quali il soggetto appartiene, che connettono al soggetto una sua proprietà essenziale. Inoltre la sostanza prima *non è in* qualche soggetto, non inerisce a un qualche soggetto, essendo essa il soggetto di inerenza; alla sostanza prima ineriscono le sue caratteristiche non essenziali o accidentali. Essere in un soggetto, cioè l'inerenza, significa per Aristotele esistere in qualcos'altro, ossia nella sostanza individuale, senza esserne parte essenziale e senza avere la capacità di esistere separatamente da essa⁴. È questa, appunto, la definizione delle proprietà accidentali. Ebbene, in *Discorso di Metafisica* § 8, Leibniz lascia cadere questa distinzione tra predicazione e inerenza o meglio passa dall'una all'altra, cumulandole l'una sull'altra: si considera prima "cosa significa essere attribuito veridicamente a un certo soggetto" (momento della predicazione) e poi si afferma che il predicato deve essere compreso nel soggetto o espressamente o virtualmente (momento della inerenza)⁵. Accanto alla sparizione della distinzione aristotelica, scompare in Leibniz anche ogni discorso sulle sostanze seconde, le specie e i generi.

¹ Si veda la lettera al maestro Jakob Thomasius del 1670 "sulla conciliabilità di Aristotele con i più recenti filosofi": "Non mi vergogno perciò di affermare che approvo più cose nei libri di Aristotele che nelle meditazioni di Descartes, tanto sono lungi dall'essere cartesiano" (G. W. Leibniz, *Scritti Filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Utet, Torino 2000, vol. I, p. 134).

² Rimando per questa lettura al magistrale studio di Stefano Di Bella, *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 1-6.

³ Aristotele, *Le Categorie*. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta. Testo greco a fronte, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1989, p. 305.

⁴ "Dico 'in un soggetto' ciò che, esistendo in qualcosa non come sua parte, è impossibile che sia separato da ciò in cui è" (*Cat.* § 2: *ivi*, p. 303).

⁵ Leibniz, *Discorso di Metafisica*, in *Scritti Filosofici*, cit., I, p. 268 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*. Introduction, Texte et Commentaire par G. Le Roy, Librairie Philosophique Vrin, Paris [1957] 1993⁶, p. 43).

Leibniz formula in questo capitolo quella che possiamo chiamare “teoria inclusiva della verità”⁶ ossia la teoria secondo la quale il concetto di ogni predicato o conseguente è sempre compreso nel concetto del soggetto o antecedente: questa è la natura generale della verità e in questo modo Leibniz propone ad Arnauld, al quale il *Discorso* era indirizzato, una teoria interamente analitica della verità, che, come già osservò Couturat, suona paradossale per noi che veniamo dopo Kant. Se si ammette questa teoria, ne discende che il concetto di una sostanza individuale è un concetto completo, mentre il concetto di un accidente è incompleto perché l'accidente è una qualità che considerata in sé, astrattamente, non definisce mai un individuo. L'individuo era certamente l'elemento primario anche dell'ontologia aristotelica, ma era escluso dalla scienza, che per lo Stagirita era scienza dell'universale ossia delle essenze; in Leibniz invece l'individuo non è più ineffabile, ma è il termine del discorso scientifico in quanto soggetto della predicazione vera, anche se di un discorso scientifico non mai esauribile in via definitiva perché la cognizione della nozione completa spetta solo alla mente divina.

Che cos'è, più esattamente, la nozione completa che spetta soltanto alle sostanze individuali? È “una descrizione esaustiva di una sostanza, una sorta di ‘voce di enciclopedia’ che ne descriva ogni azione e moto interno in ogni istante di vita, tale cioè da comprenderne l'intera storia, dal primo momento in cui la sostanza comincia a esistere, fino al momento in cui muore. È ovvio che siffatta nozione può essere pensata soltanto da Dio”⁷. Il concetto completo è la controparte logica della sostanza completa individuale sul piano ontologico: Leibniz ragiona tenendo sempre assieme i due registri, quello logico e quello metafisico⁸. A un individuo reale corrisponde sul piano concettuale un insieme di determinazioni che può riferirsi solo a quell'individuo e a nessun altro. La nozione completa è perciò il corrispettivo logico della esistenza individuale assunta nella sua interezza⁹. Che cosa permette di identificare un individuo singolo differenziandolo da un altro? L'insieme di proprietà che si possono predicare di esso con verità. Per questo Leibniz afferma in *Discorso di Metafisica* § 9 che le sostanze non sono mai differenti *solo numero* e che l'individuo è in realtà *species infima*¹⁰ (come l'Aquinate aveva sostenuto per le intelligenze angeliche). Sono tali perché la loro nozione è perfetta “vale a dire che in essa è contenuta una risposta a tutto ciò che si può chiedere intorno alla cosa”. Si comprende allora come l'idea di completezza sia un'idea rigorosamente logica, che possiamo esprimere secondo la terminologia odierna in questo modo: “il concetto *C* di un determinato individuo *i* è *completo* se, data una qualsiasi proprietà *P*, in *C* è contenuta una risposta univoca alla domanda se *i* ha *P*

⁶ Traduco così “containment theory of truth”, formula d'uso nella tradizione storiografica in lingua inglese per indicare la teoria analitica della verità di Leibniz. Per l'originaria attribuzione di questa teoria a Leibniz si veda il saggio di Louis Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opusculé inédit)*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, a. 10 (1902), pp. 1-25. Couturat, pubblicando il testo fino ad allora inedito *Primae veritates*, affermava che Leibniz vi enunciava il 'principio di ragione': “Ce principe signifie, exactement, que, dans toute proposition vraie, le prédicat est contenu dans le sujet; par suite, que toute vérité doit pouvoir se démontrer *a priori*, par la simple analyse des ses termes; en un mot, que *toute vérité est analytique*” (pp. 7-8). Couturat riteneva che *Primae Veritates* fosse stato composto nel 1686, in concomitanza con il *Discorso di Metafisica*, mentre oggi si ritiene che sia stato scritto nel 1689.

⁷ M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 166. L'importanza di questa idea negli anni in cui viene steso il *Discorso di Metafisica* dipende dagli spiccati interessi di Leibniz per la logica. Il 1686 è l'anno in cui Leibniz scrive anche le *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, che lascerà inedite: vedi G.W. Leibniz, *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti di logica*, a cura di M. Mugnai, Edizioni della Normale, Pisa 2008.

⁸ Di “intreccio di metafisica e logica formale che caratterizza il pensiero del Leibniz” aveva già parlato Francesco Barone, *Logica Formale e logica trascendentale. I Da Leibniz a Kant*, Edizioni di “Filosofia”, Torino 1964², p. 49.

⁹ L'idea di ‘nozione completa’ produce uno sdoppiamento: da un lato, sul piano ideale, abbiamo il mondo possibile delle nozioni complete nella mente di Dio; dall'altro abbiamo il mondo attuale come insieme di individui esistenti che esemplificano quelle nozioni complete. Ogni concetto completo ha una e una sola possibile esemplificazione, ossia un individuo che gli corrisponde. Vedi Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 184.

¹⁰ Vedi F. Piro, “*Species infima*”. *Definibilità e indefinibilità dell'individuo*, in *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*. Atti del Convegno Internazionale di Studi [Salerno, 10-12 giugno 2004], a cura di B.M. D'Ippolito, A. Montano, F. Piro, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 83-113, saggio molto utile per la presentazione problematica ed evolutiva (nell'arco della riflessione leibniziana) dei temi che qui espongono in maniera necessariamente schematica.

oppure *non-P*¹¹. Insomma, in Leibniz assistiamo a una concettualizzazione dell'individuo che ne permette la piena intelligibilità e che funge altresì da principio di individuazione.

Siccome un concetto completo comprende tutte le proprietà dell'individuo che a esso corrisponde, dovrà includere anche le proprietà relazionali di quell'individuo e quindi contenere riferimenti agli altri individui del mondo di cui quell'individuo fa parte. In termini oggi correnti, adottati peraltro dalla storiografia leibniziana, diremo che Leibniz è un pensatore olistico, come mostra la stessa conclusione del capitolo 8 del *Discorso*: “Se si considera bene la connessione delle cose, si può dire che nell'anima di Alessandro vi sono in ogni tempo i resti di tutto ciò che gli è avvenuto e i segni di tutto ciò che gli avverrà, e persino le tracce di tutto ciò che accade nell'universo, benché spetti solamente a Dio riconoscerle tutte”¹². Sempre nel *Discorso di Metafisica* al capitolo XV leggiamo che “una sostanza di estensione infinita, in quanto esprime tutto, diventa limitata per la maniera della sua espressione, più o meno perfetta” e che ogni mutamento riguarda tutte le sostanze¹³. E in *Discorso* § XXIX l'olismo è precisato nel senso del rapporto sia tra l'anima e l'universo sia tra l'anima e Dio, perché “tutta l'estensione e l'indipendenza della nostra anima [...] fa sì che essa racchiuda tutto ciò che le avviene ed esprima Dio e, con lui, tutti gli esseri possibili e attuali, come un effetto esprime la sua causa”¹⁴. Quindici anni più tardi, in una lettera del 6 luglio 1701 al medico e filosofo olandese Burchard De Volder, ecco un altro brano che attesta la stessa impostazione: “Certamente è mia opinione che non ci sia nulla nell'intero universo delle creature che, per il proprio concetto perfetto non abbia bisogno (*indigeat*) del concetto di un'altra cosa qualsiasi nell'universo, dal momento che una cosa qualsiasi influisce su qualsiasi altra, cosicché se si suppone che la prima venga tolta o sia diversa, tutte le cose che ora sono nel mondo sarebbero diverse da come sono”¹⁵. Se sul piano del dinamismo metafisico l'olismo leibniziano implica che “un mutamento anche infinitesimo, interno a un soggetto produce un mutamento analogo in *ciascuno* dei soggetti che compongono un mondo”, sul piano gnoseologico, in quanto “ciascun individuo *esprime* qualsiasi altro individuo del mondo in cui si trova”, ne discende che “è virtualmente possibile ricostruire, dalla semplice ispezione di un individuo, l'intero mondo” al quale quell'individuo appartiene¹⁶. Un'asserzione dei *Nuovi Saggi* compendia icasticamente il significato che questa concezione olistica riveste per la nozione dell'individuo: “l'individualità envelope l'infinito” e, avverte Leibniz, solo chi capisce questa inclusione dell'infinito dentro l'individuo coglie il vero principio di individuazione che deve tener conto della connessione di tutte le cose nell'universo¹⁷. Un'affermazione, questa di Leibniz sull'infinito avviluppato nell'individuo, che è quasi un ponte tra la mistica cusana di Dio che è in tutto, secondo il motto *quodlibet in quolibet* della *Docta ignorantia*, e la concezione della vita infinitamente finita, della vita come unificazione dell'infinito e del finito, che Hegel propose nel giovanile *Frammento di sistema* del 1800¹⁸.

Se dunque in questa visione olistica dell'individuo è indispensabile considerare oltre alle proprietà anche le sue relazioni, occorre precisare meglio la teoria della verità come inclusione, secondo la quale una proposizione è vera se il termine del soggetto contiene sempre quello del predicato, com'era stato affermato in *Discorso* § 8. Le proprietà ineriscono al soggetto, ma le relazioni non gli ineriscono allo stesso modo delle proprietà, e tuttavia di esse il concetto completo del soggetto ha bisogno per poter essere definito interamente ossia per la propria perfezione. Se è vera la proposizione che 'Socrate è saggio e buono', allora posso dire che al soggetto Socrate ineriscono le proprietà della saggezza e della bontà; ma siccome è anche vero che 'Socrate è il maestro di Platone', questa relazione 'essere il maestro di Platone' non può inerire al

¹¹ Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., pp. 166 s.

¹² Leibniz, *Discorso di Metafisica*, in *Scritti Filosofici*, cit., I, p. 269 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., pp. 43 s.).

¹³ Ivi, p. 277 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., p. 51).

¹⁴ Ivi, p. 292 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., p. 66).

¹⁵ G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Weidemann, Berlin 1875-1890, Bd. II (1879), p. 226.

¹⁶ Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 187.

¹⁷ *Nuovi Saggi*, libro III, cap. III. Un'affermazione analoga in *Primae Veritates*, che precede di cinque o sei anni la composizione dei *Nuovi Saggi*: “Hinc sequitur in omni particula universi contineri mundum infinitarum creaturarum” (Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz*, cit., p. 6).

¹⁸ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky, Nicolai de Cusa opera omnia: Gesamtausgabe der Heidelberger Akademie, Bd. I, Leipzig 1932, lib. II, cap. 5, p. 76; Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli, vol. II, p. 474.

soggetto Socrate allo stesso modo della saggezza e della bontà, in quanto la relazione include il rapporto con un'altra sostanza individuale. Questo problema delle relazioni non emerge nel *Discorso di Metafisica*, ma Leibniz lo prenderà in considerazione in altri testi. La critica leibniziana si è divisa su questo punto tra coloro che hanno pensato che Leibniz abbia inteso ridurre le proprietà relazionali a proprietà non-relazionali e quanti hanno invece ritenuto che egli non abbia mai attuato questa riduzione. È certo che nella ontologia leibniziana compaiono solo le sostanze individuali e le loro modificazioni; le relazioni non sono dunque una componente oggettiva, ma sono enti di ragione, entità mentali astratte, se considerate isolatamente. Come tutti gli *entia rationis*, anche le relazioni sono però *'bene fundata'* e il loro fondamento risiede negli stati reali delle monadi. Come ha mostrato Mugnai, che ha dedicato studi particolari a questo tema, quando Leibniz parla delle relazioni non impiega più il verbo *inesse*, che indica l'inerenza delle proprietà, ma usa il verbo *indigere*, aver bisogno, per indicare che "il concetto completo di Socrate 'avrà bisogno' di quello di Platone"¹⁹, dal momento che quel concetto, per essere completo, conterrà anche le relazioni di Socrate con altri termini. Detto altrimenti, la teoria della verità come inclusione non è riducibile in Leibniz a una teoria della inerenza del predicato al soggetto in senso stretto.

Un'altra questione rilevante, questa invece centrale nel *Discorso di Metafisica* e nel successivo epistolario con Arnauld, è che al concetto completo dell'individuo appartengono sia proprietà necessarie sia proprietà contingenti. Ancora nel 1715, un anno prima di morire, Leibniz scriveva: "Si può dire che le proprietà contingenti siano essenziali agli individui, poiché la nozione degli individui è tale da comprendere tutte le proprietà contingenti"²⁰. Se prendiamo una proposizione singolare e contingente come "Socrate corre", se quella proposizione è vera, allora il predicato 'correre' inerisce al soggetto, ossia rientra nella nozione completa che descrive l'individuo Socrate, nozione che raccoglie tutte le proprietà che caratterizzano Socrate lungo l'intero arco della sua esistenza. La conseguenza è che per Leibniz tutte le proposizioni vere, siano esse necessarie o contingenti, esprimenti verità di ragione o verità di fatto, sono proposizioni analitiche. In questo modo il nesso tra 'analiticità' e 'necessità' si indebolisce, perché una proposizione può essere analiticamente vera senza essere necessaria. Ma si può vedere la questione anche da un altro punto di vista: come possono esistere proposizioni analiticamente vere eppure contingenti? Contingente è ciò il cui opposto non implica contraddizione. Può esistere una proposizione analiticamente vera il cui opposto non implica contraddizione? Si può conciliare 'analiticità' e 'contingenza'? Questa è la difficile situazione che Leibniz deve fronteggiare. La difficoltà è così forte che viene subito discussa nel capitolo XIII del *Discorso*: se la nozione del predicato è involuta nella nozione del soggetto, colui che conosce tutto a priori, cioè Dio, sa infallibilmente che per un certo tempo una certa proprietà inerisce al soggetto; ma allora come è possibile separare quella proprietà dal soggetto senza che ciò comporti contraddizione? Come possiamo pensare che sia contingente il correre di Socrate (ossia che non sia contraddittorio che Socrate non corra), quando *ab aeterno* nella nozione completa di Socrate troviamo che il correre inerisce al soggetto Socrate? Le soluzioni che Leibniz tenterà di dare a questo problema sono tutt'altro che persuasive e coinvolgono la nozione di analisi infinita e la distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica.

Per quanto riguarda l'analisi infinita, Leibniz sostiene che gli uomini non conoscono la serie infinita di passaggi che permetterebbe di dimostrare la inerenza di una proprietà al soggetto nel caso delle verità contingenti. La ragione però di tale inerenza sussiste sempre e viene compresa solo da Dio. Questo richiamo al limite epistemico umano può davvero costituire la soluzione del problema? Parrebbe di no, perché in tale prospettiva la contingenza è soltanto apparente, mentre al di sotto della parvenza dovuta all'ignoranza, la proprietà contingente è in verità necessaria perché è racchiusa nella nozione completa dell'individuo che è nota alla mente divina, nella quale è assente il velo d'ignoranza. La differenza tra analiticità virtuale e

¹⁹ Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 180. Ma vedi soprattutto dello stesso autore, *Leibniz' Theory of Relations*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992.

²⁰ Il testo è citato da M. Mugnai ed E. Pasini, *Introduzione a Leibniz, Scritti Filosofici*, cit., I, p. 46. Vedi anche: "In questa nozione completa di Pietro possibile, che concedo venga osservata da Dio, sono contenute non solo le cose essenziali ossia necessarie, che cioè derivano dalle nozioni incomplete ossia specifiche, e perciò sono dimostrate *ex terminis*, cosicché il contrario implica contraddizione, ma anche le cose esistenziali, per così dire, ossia le contingenti" (cit. in Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, cit., p. 167).

analiticità attuale, che è una differenza esistente solo dal punto di vista umano, non sembra togliere il carattere necessario di tutte le proposizioni analitiche. La seconda via percorsa da Leibniz è quella di distinguere la necessità assoluta, di tipo geometrico, che riguarda le verità soggette al principio di identità, dalla necessità ipotetica o *sub condicione*, la quale concerne verità che non sono necessarie in se stesse, ma che lo diventano a motivo della scelta iniziale divina del migliore dei mondi possibili. Tale scelta rende certa la verità che in un dato momento e in un dato luogo 'Socrate corre', ma non la rende necessaria come lo sono le verità di ragione che Dio non ha il potere di scegliere liberamente. Questa soluzione riguarda la natura del cosiddetto principio del meglio che regge la scelta dei mondi possibili nell'atto creativo e che è una espressione del principio di ragion sufficiente: si può obiettare che Dio, comunque, non avrebbe potuto scegliere un altro mondo in cui Socrate non corresse. Inoltre la libertà che Leibniz si sforza di garantire è sempre quella del decreto libero divino e non quella della libertà umana nell'esercizio dell'azione: per quest'ultimo aspetto in *Discorso di Metafisica* § XIII Leibniz si limita a rimandare alle dispute scolastiche sui futuri contingenti e all'idea che la loro certezza nella mente divina non implicherebbe l'annullamento della libertà umana. Il grande Arnauld sarà il primo a non essere convinto di queste soluzioni e a reagire a quella che giudicava una dottrina contrastante con l'opinione di tutti i filosofi del mondo, sostenendo che l'io permane il medesimo indipendentemente dalle sue proprietà contingenti, le quali sono invece tutte richieste per definirne l'identità secondo la nuova concezione leibniziana della nozione completa²¹. Ma proprio questa nozione del senso comune – per la quale io sarei rimasto sempre lo stesso io individuale anche se in questo momento e in questo luogo invece di avere spostato la penna sul tavolo l'avessi lasciata dov'era – viene negata da Leibniz in omaggio a quello che già Couturat aveva definito “principio di universale intelligibilità” o, meglio, “principio di universale dimostrabilità”²². Leibniz ricorda ad Arnauld che Dio non crea un “Adamo vago”, ma “un tale Adamo determinato in tutte le circostanze, scelto fra un'infinità di Adami possibili”²³, i quali Adami possibili non sono esemplificazioni di un unico Adamo, ma sono individui diversi che solo per convenienza discorsiva raggruppiamo sotto la denominazione generale di 'Adamo'.

* * *

Si è detto che “la dottrina leibniziana delle monadi offre il sistema classico dell'individualismo”²⁴ e questa è una tesi molto comune. L'interesse teorico predominante di Leibniz per l'individualità si scorge fin dalla sua tesi di baccellierato *De Principio Individui (Sul principio di individuazione)* del 1663, nella quale aveva difeso la tesi che “omne individuum sua tota entitate individuatur”²⁵. L'avversario della concezione leibniziana era il monopsichismo averroistico secondo il quale le anime singole vengono inghiottite nell'anima universale, dottrina contro cui Leibniz polemizzava anche in una delle lettere ad Arnauld e che vedeva risorgere nella sostanza unica spinoziana²⁶. La singolarità delle sostanze non è accidentale, ma è costitutiva; ogni sostanza, ogni centro ultimo del reale, è singolare per Leibniz. Inoltre l'individualità è concepita in maniera tale che “un essere esistente non si distingue solo da un altro per un singolo carattere e una differenza nell'ambito della stessa specie, ma per l'insieme del suo essere”²⁷. Il principio di individuazione è per Leibniz un principio di specificazione assoluta che discende dal principio di identità degli indiscernibili: “Quia non dantur in natura duo individua perfecte similia, principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit”²⁸. Se ci riferiamo alla matura concezione della

²¹ Lettera di Arnauld a Leibniz, 13 maggio 1686: Leibniz, *Scritti Filosofici*, cit., I, p. 317 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., p. 98).

²² Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz*, cit., p. 8.

²³ Lettera di Leibniz ad Arnauld del 4/14 luglio 1686: Leibniz, *Scritti Filosofici*, cit., I, p. 325 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., p. 119).

²⁴ Heinz Heimsoeth, *I grandi temi della metafisica occidentale* (1954), Mursia, Milano 1973, cap. V: 'L'individuo', pp. 195-228: p. 212.

²⁵ Leibniz, *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, § 4, in *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. 4 (1880), p. 18.

²⁶ Lettera di Leibniz ad Arnauld del 29 settembre/ 9 ottobre 1687: Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., I, p. 372 (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., p. 185). Vedi anche Leibniz, *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico* (1702), in *Scritti filosofici*, cit., I, pp. 542-551.

²⁷ Heimsoeth, *I grandi temi della metafisica occidentale*, cit., p. 214.

²⁸ Annotazione di Leibniz del 7 maggio 1715: *Die philosophischen Schriften*, cit., Bd. VII (1890), p. 481.

monadologia, di cui la dottrina della sostanza individuale nel *Discorso di Metafisica* è anticipazione, affermare che la monade sia come una specie singola, assolutamente distinta da altre specie, implica che la distinzione individuale tra due monadi non può essere concepita come se due monadi potessero essere identiche per tutti i loro caratteri tranne uno, bensì deve essere concepita nel senso che tutti i loro caratteri sono differenziati, benché in misura infinitesima. Nessun aspetto di una monade è pienamente uguale all'aspetto di un'altra monade, a qualunque grado di perfezione si collochino le due monadi prese in esame nella scala dell'essere. Dunque, tutto ciò che accade a un individuo e tutta la sua attività gli sono essenzialmente peculiari.

Sembra che non si possa pervenire a una concezione più piena della individualità di quella che ho appena tratteggiato in Leibniz. Ma di questa concezione potremmo anche indicare i limiti, per lo meno dal nostro punto di vista contemporaneo.

Un limite sta proprio nella interrelazione integrale delle individualità. Per Leibniz ogni monade nella sua pienezza e nel suo dinamismo interno rappresenta ogni altra monade, e in tal modo rappresenta il tutto della realtà. Il mondo contenuto in tutte le monadi è identico, anche se appare in ciascuna sotto aspetti differenziati. Ma proprio il fatto che ogni monade è la totalità individualizzata, ossia "un singolo colpo d'occhio sull'essenza divina stessa, realizzato e divenuto autonomo"²⁹, proprio questo fa sì che nessuna monade possieda qualcosa di assolutamente individuale, qualcosa che è esclusivamente proprio della monade A e che in nessun modo appartiene alla monade B. In questa concezione pluralistica e individualistica non vi sono 'segmenti di mondo' esperiti soltanto da una sostanza individuale e non da altre; il mondo è identico per tutte e ciò che varia è solo la prospettiva rappresentativa. Questo limite dipende anche dal principio di continuità e di infinita divisibilità in atto che Leibniz teorizza: nella pienezza infinita della grande catena degli esseri, dove non ci sono anelli mancanti né lacune, ogni monade si differenzia da un'altra per gradi espressivi che vanno all'infinito. La differenza individualizzante è perciò da un lato integrale (coinvolgendo l'intera monade), ma dall'altro è minima e infinitesimale. Ne fa fede il celebre passo della *Monadologia* in cui si descrivono le monadi come differenze prospettive sull'unico universo: abbiamo una "infinita moltitudine delle sostanze semplici", che potrebbero essere considerate come "altrettanti universi differenti", ma che in definitiva altro non sono che "le prospettive di uno solo"³⁰.

Il secondo limite proviene dalla matrice teologica del pensiero leibniziano: essendo tutte le monadi riflessi della totalità divina, sembra che perdano la libertà e la novità reale che l'esistenza incontra nello sviluppo temporale e che svolgano piuttosto un piano che è già tutto preordinato nella mente divina. Leibniz ha una concezione trans-temporale dell'identità, che è fissata a priori nella nozione completa *in mente Dei*. Nella lettera ad Arnauld del 4/14 luglio 1686, Leibniz afferma, a proposito della nozione di sostanza individuale, che la consapevolezza di sé e la conoscenza di sé stessi non sono sufficienti a fondare l'identità individuale, perché sono comunque lacunose: "Non basta che io senta di essere una sostanza pensante, bisognerebbe concepire distintamente ciò che mi distingue da ogni altro spirito possibile: ma non ne ho che un'esperienza confusa". Bisogna perciò ricorrere alla nozione generale di carattere logico: "benché l'esperienza non mi faccia sentire tutto ciò che è contenuto nella mia nozione, posso sapere in generale che tutto quanto mi appartiene vi è contenuto, per la considerazione generale della nozione individuale". È questa "la vera nozione completa di ciò che chiamo *me (moi)* in virtù della quale tutti i miei predicati mi sopraggiungono come al loro soggetto". La vera fondazione della identità individuale non è quella insufficiente e solo apparente che si acquisisce a posteriori per esperienza e memoria, ma è radicata nella nozione a priori della sostanza individuale: "Bisogna anche che vi sia una ragione *a priori* (indipendente dalla mia esperienza) a far sì che io dica veridicamente che sono io ad essere stato a Parigi, e che sono ancora io, non un altro, ad essere ora in Germania, e di conseguenza bisogna che la nozione di me legghi o comprenda questi stati differenti. Altrimenti [sc. senza ragione a priori] si potrebbe affermare che non sia lo stesso

²⁹ Heimsoeth, *I grandi temi della metafisica occidentale*, cit., p. 216.

³⁰ Leibniz, *Monadologia* § 57, in *Scritti Filosofici*, cit., III, p. 461. Vedi anche *Monadologia* §§ 60-70, ivi, pp. 462-464. Sull'infinito in atto in Leibniz si veda Appendice § 2 a questo scritto.

individuo, benché sembri esserlo”³¹. La nozione completa, che fonda l'identità individuale prima dell'esperienza, è una struttura atemporale che regola lo svolgimento nel tempo di una serie di stati. Nell'ultima lettera ad Arnauld del 23 marzo 1690, spedita da Venezia, che contiene un sunto delle tesi del *Discorso di Metafisica*, Leibniz scrive con linguaggio matematico che “ciascuna sostanza contiene nella sua natura *legem continuationis seriei suarum operationum* e tutto ciò che le è accaduto e che le accadrà”³². Se è vero che, almeno nelle intenzioni di Leibniz, il linguaggio matematico non può essere interpretato alla lettera e dovrebbe essere tradotto in una metafisica del dinamismo teleologico e spirituale, nondimeno il ricorso a quel tipo di nozione – la serie matematica per designare la sequenza e lo svolgimento di una esistenza individuale – è indicativo di una preponderante istanza razionalistica.

Questi che ho chiamato 'limiti' sono tali per la nostra concezione della identità individuale, che è disgiunta dalla onto-teologia leibniziana. Ma non si può dimenticare che l'onto-teologia è il cuore della riflessione leibniziana e che il *Discorso di Metafisica* inizia parlando della perfezione divina e si conclude con la prospettiva della beatitudine eterna. Come si è espresso il miglior studioso della sostanza individuale in Leibniz, “il piano di Dio nella creazione del mondo, e dunque il tema della perfezione divina e cosmica è il vero basso continuo che sorregge tutta questa sinfonia metafisica barocca”³³.

³¹ Lettera di Leibniz ad Arnauld del 4/14 luglio 1686: Leibniz, *Scritti di Metafisica*, cit., I, pp. 323 s. (cfr. Id., *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., pp. 118 s.).

³² Lettera di Leibniz ad Arnauld del 23 marzo 1690: Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, cit., p. 199 (la lettera non è riportata nella ed. it. cit.). Sul significato matematico di 'serie' vedi Appendice § 1 a questo scritto.

³³ Di Bella, *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, cit., p. 2.

Appendice

di Paolo Bussotti

1. La parola *series* è qui usata da Leibniz nel senso comune dell'espressione, a indicare la continuazione di azioni e operazioni che avvengono in un continuo. Va però precisato, per evitare fraintendimenti linguistici e concettuali, che lo stesso Leibniz usò la parola *series* in due accezioni matematiche diverse ed entrambe diverse dal senso comune della parola. In matematica si distingue infatti la *successione* dalla *serie*, benché entrambe siano entità discrete e non continue. Data, infatti la successione

$$s_n = a_1, a_2, a_3, \dots, a_n, \dots$$

Si può considerare la successiva somma dei suoi elementi, ottenendo così la serie

$$S_n = \sum_{n=1}^{\infty} a_n$$

La serie è quindi una nuova successione, i cui elementi sono

$$a_1, a_1 + a_2, a_1 + a_2 + a_3, \dots$$

La serie ha proprietà matematiche molto diverse dalla successione. In particolare, mentre ha senso – ed è uno dei rami di ricerca più proficui dell'intera matematica – chiedersi se la somma di una serie, quando il numero degli elementi tende all'infinito, è un numero finito o se la serie è determinata, il concetto di limite di una successione non è legato alla somma dei suoi elementi.

Leibniz studiò profondamente le serie in numerosi lavori che qui è impossibile riportare. Un testo molto buono sull'argomento – in cui Leibniz è trattato nel dettaglio - è G. Ferraro, *The Rise and Development of the Theory of Series up to the Early 1820s*, Springer, 2008. Tra i numerosi articoli specificamente dedicati alle serie in Leibniz, segnalo l'ottimo E. Knobloch, *Leibniz's rigorous foundation of infinitesimal geometry by means of Riemannian sums*, "Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science" 133, (2002), pp. 59-73.

2. Un aspetto molto interessante è se la sostanza individuale abbia o meno una quantità attualmente infinita di predicati/attributi. Sono convinto che, indipendentemente dal fatto che la concezione analitica di Leibniz implichi la necessitazione della sostanza individuale, si debba ammettere che gli attributi della sostanza sono infiniti in atto. Infatti, anche supponendo che Dio possa solo prevedere tutto quanto è accaduto, accade e accadrà a ogni individuo senza necessitarlo, nondimeno bisogna ammettere l'infinito in atto. Infatti, se si può prevedere che io muoverò in un certo periodo di tempo il mio braccio in un certo modo e se ogni mia azione è considerato un mio predicato/attributo, si deve ammettere una corrispondenza biunivoca tra i miei predicati/attributi e un certo periodo di tempo. Ora, anche se gli istanti sono ritenuti solo elementi di divisione del continuo temporale e non componenti del continuo stesso, tali istanti sono in numero infinito, anzi infinito e più che numerabile. Se quindi esiste una biezione tra predicati e istanti, anche i predicati sono infiniti e più che numerabili, cioè costituiscono un continuo. Non vedo come si potrebbe evitare questa conclusione, se non con artifici che renderebbero ancor più complessa e *ad hoc* l'interpretazione di questo concetto leibniziano. Ho affrontato il problema del continuo in Leibniz, nel ristretto ambito della teoria planetaria, nel mio lavoro *The Complex Itinerary of Leibniz's Planetary Theory. Physical Convictions, Metaphysical Principles and Keplerian Inspiration*, Springer International Publishing, Switzerland 2015, pp. 11-12.