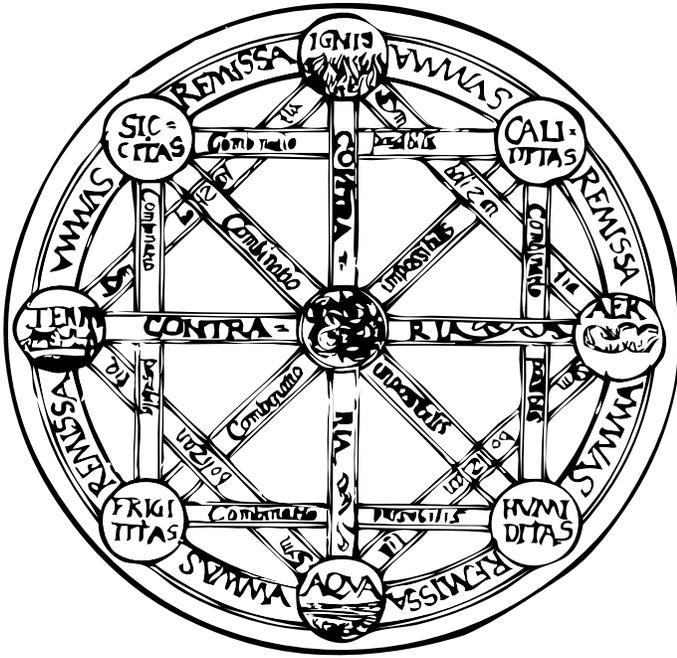


eum x filosofia del diritto



Simbolo tratto dal frontespizio dell'opera di Leibniz, *Dissertatio De Arte Combinatoria*, Lipsia 1666.

Giorgio Torresetti

L'Impero della ragione

Ars Combinatoria: la concezione ermeneutica del
diritto in Leibniz

eum

ISBN 978-88-6056-130-5
©2008 eum edizioni università di macerata
vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata
info.ceum@unimc.it
<http://ceum.unimc.it>

Stampa:
stampalibri.it - Edizioni SIMPLE
via Trento, 14 - 62100 Macerata
info@stampalibri.it
www.stampalibri.it

Distribuzione e vendita:
BDL
Corso della Repubblica italiana, 9 - 62100 Macerata
bottegadellibro@bdl.it

Sommario

7	Introduzione
11	Le prime verità
11	1.1 Premessa
14	1.2 Il mondo delle essenze
19	1.3 Il mondo delle esistenze
23	1.4 Il mondo delle sostanze
28	1.5 La ragione ermeneutica
33	1.6 L'essere virtuale
41	La definizione del diritto
41	2.1 L'idea moderna di verità
45	2.2 Descrizione, valutazione, prescrizione
50	2.3 Fatto e diritto
53	2.4 La definizione formale del diritto
57	2.5 La relazione giuridica
61	2.6 La definizione sostanziale del diritto
65	La questione della soggettività
65	3.1 Il qualificante
66	3.2 Essere e soggetto
68	3.3 La scienza genetica delle qualità
72	3.4 Soggetto e forza
76	3.5 Il punto di vista e la prospettiva
80	3.6 La gerarchia delle forme
82	3.7 Soggetto e libertà

91	Le nozioni giuridiche fondamentali. Il diritto privato
91	4.1 Diritto soggettivo e obbligo
94	4.2 Il soggetto di diritto
100	4.3 La persona in senso filosofico e giuridico
106	4.4 Dalla sfera privata al diritto
113	Le nozioni giuridiche fondamentali. Il diritto pubblico
113	5.1 Il conflitto tra le nozioni giuridiche
119	5.2 La <i>summa potestas</i>
126	5.3 I diritti politici: la struttura federale dello Stato
134	5.4 I diritti esistenziali
143	Diritto e legge
143	6.1 <i>Ars hermeneutica</i>
146	6.2 Volontà e ragione nella legge
153	Il diritto universale
153	7.1 Diritto e giustizia: la carità del saggio
160	7.2 I tre gradi del diritto naturale
165	7.3 La città di Dio: la dimensione universale della relazione giuridica
171	7.4 Il tribunale della ragione

Introduzione

Armonia è la diversità compensata dall'identità. Armonico, cioè, l'uniformemente difforme. Piace la varietà, ma ridotta in unità, ben disposta e collegata. La conformità pure piace, quando sia sempre nuova, sorprendente e inaspettata e, pertanto, o suggestiva o ingegnosa; essa è gradevole soprattutto tra cose diversissime, in cui nessuno sospetta una connessione¹.

Viene dunque naturale concepire un segno (nome, gruppo di parole, lettera) come collegato oltre che a quel che designa, che io propongo di chiamare significato, anche a quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto il modo di darsi dell'oggetto [...] il significato di 'stella del mattino' e di 'stella della sera' è il medesimo, ma non il senso².

La concezione moderna del diritto è il derivato di una rivoluzione filosofica che ha come protagonisti una generazione di pensatori d'eccezione: Cartesio, Hobbes, Spinoza, Locke, Malebranche, Pascal, Leibniz, solo per citare i maggiori, le cui esistenze si svolgono tutte nell'arco di poco più di un secolo (1588 nascita di Hobbes – 1716 morte di Leibniz).

Scopo del presente lavoro è richiamare l'attenzione sulla filosofia giuridica di Leibniz, su cui ancora troppo rarefatta appare

¹ Leibniz, *Elementa juris naturalis*, in id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v.d. Preussischen (ora Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Darmstadt-Berlin, Akademie Verlag, 1923 - ..., Reihe 1-7, (d'ora innanzi A), VI, I, pp. 484-85, trad. it. *Elementi di diritto naturale*, in id., *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Torino 1951 (d'ora innanzi SD), p. 104.

² G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in 'Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik', 100, pp. 25-50, trad. it. *Senso e significato*, in id., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Roma-Bari 2001, p. 33.

l'attenzione degli studiosi, forse anche a causa dell'assenza di una sua opera matura e sistematica a riguardo, nonostante la continuità del suo interesse per tali questioni³.

Con un intento sintetico e propedeutico, comprensivo anche del mio precedente lavoro sul tema⁴, presento di seguito gli argomenti principali su cui ho concentrato maggiormente l'attenzione nel quadro dell'ampio e variegato mare del pensiero leibniziano.

1. *L'essere è l'uno come espressione del molto*, non quindi pura forma opposta alla materia, oppure combinazione di entrambe, ma piuttosto involuzione della materia nella forma. Da qui trae origine una nuova impostazione del modo d'intendere il classico rapporto tra essere e divenire, atto e potenza, che si fonda non più in un primato del primo termine che riconduce il secondo ad un suo modo, quanto piuttosto in un primato della forza espressiva che riconduce entrambi – essere e divenire – a suoi modi e momenti.

2. La *ragione* rappresenta il culmine dell'evoluzione delle forme espressive, in quanto capacità di *riflettere* e reduplicare *l'unità della e nella molteplicità* attraverso i suoi due principi-cardine: la *non contraddizione*, che si trova alla base di tutto il possibile, come identità nella differenza dei concetti, e la *ragion sufficiente*, che si trova all'origine di tutto il reale, come identità nella differenza dei fenomeni. In questa ottica, la contraddizione è il segno dell'impossibile e quindi della falsità, l'identità lo è del necessario e quindi della verità, che è di tipo logico nelle verità di ragione, come piena identità *della* differenza, e di tipo esistenziale-morale nelle verità di fatto, come semplice identità *nella* differenza.

³ Con un interesse prevalente al pensiero politico, si segnalano di recente i lavori monografici di A. Robinet, *Justice et Terreur: Leibniz et le principe de raison*, Paris 2001; S. Ciurlia, *Diritto, Giustizia, Stato. Leibniz e la rifondazione etica della politica*, Lecce 2005; L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Soveria Mannelli (CZ) 2005. Con un interesse al pensiero giuridico, di recente si segnala R. Berkowits, *The Gift of Science. Leibniz and the modern Legal Tradition*, Cambridge Mass. and London Engl. 2005.

⁴ *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, Torino 2000.

3. Da questi princìpi trae origine la *conoscenza* in tutte le sue forme, da quella più astratta o rigorosamente scientifica, a quella più concreta e tipica dell'esperienza comune, forme che possiedono un diverso grado di certezza derivante dalla preferenza accordata al metodo analitico-sintetico, rigoroso, ma anche rigido e ristretto nel valore estensivo dei suoi significati, oppure a quello analogico-intuitivo, più incerto e instabile nei suoi risultati, in quanto legato all'ermeneutica dei fenomeni nell'ampiezza del contesto totale dell'esperienza, ma anche più ricco di significati e di senso, più flessibile e conforme alle esigenze conoscitive della vita pratica.

4. Il *diritto* si presenta all'osservazione empirica come una *verità di fatto*, nelle sue forme storiche, legislative, applicative o consuetudinarie; tuttavia, se lo si vuole conoscere in modo razionale, occorre individuare l'origine e il senso della sua struttura concettuale; in questa ottica esso si rivela come una *verità di ragione*, in quanto tutte le sue forme qualificative non dipendono mai dal semplice accadere del fatto, da ciò che semplicemente è, ma sopravvivono, si aggiungono all'accadere in virtù di un *giudizio sociale comune* su ciò che può e che deve essere.

5. Considerando il diritto non come semplice fatto, ma come concetto, ossia come qualità formale unificante i fenomeni, esso si caratterizza per la *connessione universale e necessaria* che stabilisce tra alcune possibilità e necessità morali, le quali, grazie a questa connessione, acquistano il significato di *diritti e doveri giuridici*. In questo contesto, la moralità indica l'ambito di genere di tutte le attività pratiche orientate dalla ragione, all'interno del quale il diritto mostra di possedere il requisito di una sua particolare e inconfondibile moralità giuridica, collegata al suo scopo di definire, tutelare e garantire la relazione nel suo valore formale, essenziale, ossia in ciò che deve permanere nel variare di circostanze, contenuti e soggetti, da cui trae origine anche il valore morale del *principio di legalità*.

6. Questa comprensione razionale del fenomeno giuridico risulterebbe parziale se non giungesse a cogliere il *oggetto come*

luogo genetico di queste modalità qualificative dei fenomeni, pensate in vista della realizzazione della sua natura individuale e relazionale.

7. In questo quadro concettuale diviene possibile ricostruire una *fenomenologia del giuridico* che ha inizio dalle nozioni fondamentali del diritto privato, ruotanti attorno alle nozioni di diritto soggettivo e di obbligo giuridico, fino a quelle di diritto pubblico, imperniate sulla funzione legittimante dei diritti soggettivi nei confronti della sovranità che si assume il compito di conferire loro validità formale ed efficacia materiale.

8. L'itinerario si completa con la definizione dei paradigmi di *un'ermeneutica giuridica* che ricostruisce il significato e il senso della legge, approdando all'evidenza di alcuni principi giuridici fondamentali, che traggono origine da una comprensione razionale dell'esperienza pratica, all'interno della quale alcuni elementi mostrano di svolgere una funzione strutturale, invariante, di semplicità originaria, una sorta di costituzione primordiale che disegna l'architettura di un'*esperienza giuridica elementare*, fondata su alcuni diritti e doveri di natura giuridica che presentano un carattere universale e necessario.

Le prime verità

1.1 *Premessa*

Il fenomeno giuridico è un ambito in cui l'epoca moderna esprime e dispiega la sua spinta innovativa con particolare intensità e vigore.

L'esigenza di un forte rinnovamento in questo campo è presente in Leibniz fin dai suoi studi giovanili nella ricerca di una razionalità con cui plasmare la molteplicità incerta e confusa della materia giuridica. La tradizione e la positività del diritto non mancano, suo avviso, di un loro valore razionale, ma i giuristi romani sono ritenuti troppo empirici e il pensiero giuridico del suo tempo presenta ai suoi occhi un'eccessiva commistione con il fatto⁵. Di conseguenza, il compito che egli si prospetta è di dare

⁵ Cfr. gli scritti giovanili su temi giuridici, in particolare Leibniz, *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* (1664), A, VI/I, pp. 69 ss.; id., *Disputatio de casibus perplexis in jure* (1666), *ibid.*, pp. 231 ss.; id., *Specimina juris*, (1667-69) *ibid.*, pp. 369 ss.; “ideo Empirici magis nomen merebitur, quam ejus qui veram in Jure Philosophiam sit assecutus”, id., *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae* (1667), *ibid.*, II, par. 3, p. 294. “Et ut breviter dicam, est haec Methodus non ex Juris sed Facti visceribus sumpta. Personae enim et Res sunt Facti, Potestas et Obligatio, etc. Juris termini”, *ibid.*, II, par. 10, p. 298; nelle aggiunte “Caeterum Methodus Jurisprudentiae non ex facto sed juris visceribus sumenda est; nec tam personae et res, quam jura personis rebusque affixa tractantur. Nam si Methodum facti sequimur, cur non prosequimur, subdividimusque personas et res ex Physicis, Ethicisque”, *ibid.*; “Jus in Artem redigere non verbis solum, sed facto tentavit. Verum uterque, quod in Methodo Tribonianea desiderabam, Factum Juri miscuit. Nam Althusii prima haec statim divisio est, Jurisprudentiam esse duplicem, aliam de Facto, aliam de Jure. Quasi vero Jurisprudentiae sit, de facto agere, aut quasi detur Jurisprudentiae species, quae de Jure

una compiuta razionalità al diritto, innanzitutto nella chiarezza dei suoi presupposti e delle sue articolazioni, con la ricerca di una sua formulazione organica e sistematica che già prefigura il futuro superamento della giurisprudenza casistica, verso l'avvento di costituzioni e codificazioni.

Leibniz è lettore attento dei nuovi pensatori, che vogliono portare in filosofia lo stesso rigore e certezza dimostrativa del pensiero scientifico, che sta muovendo i primi passi con il superamento dell'universo concettuale della tarda scolastica. Egli aderisce a questo impulso innovatore, ma decide anche di conservare un collegamento con la tradizione, con un'opera di mediazione che produrrà un pensiero originale, anche con tesi particolarmente ardite⁶.

Egli ammira il rigore del pensiero scientifico e progetta fin da giovane l'elaborazione di una nuova scienza, l'*Ars Combinatoria*, composta di due parti, la *caratteristica*, formata dalla definizione di un nuovo alfabeto dei pensieri umani, e la *combinatoria*, composta dalle relazioni possibili tra questi nuovi caratteri; questa nuova scienza avrebbe dovuto avere, da un lato, uno sviluppo analitico, con la scomposizione di tutti i problemi complessi in altri più semplici, fino a quelli di facile soluzione, così da poter risolvere tutte le controversie; dall'altro lato, anche uno sviluppo sintetico, con cui realizzare nuove combinazioni dei concetti elementari, così da condurre alla scoperta di molte nuove verità⁷.

non agat", *ibid.*, par. 13, p. 300. Su questi temi cfr. F. Piro, *Jus – Justum – Justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz*, in 'Annali dell'Istituto italiano per gli Studi storici', VII (1981/82), pp. 1-54; R. Palaia, *Unità metodologica e molteplicità disciplinare nella 'Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae'*, in A. Lamarra-id., *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Firenze 2000, pp. 143-57; A. Jori, *Die Individualität als Grundlage des Rechts. Die Suche nach einer metaphysischen Begründung des Rechts im Denken Leibniz*, in AA.VV., *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz*, hrsg. Von H. Poser, 3 voll., Hannover 2001-2002, vol. 2, pp. 580-87.

⁶ Cfr. Leibniz, *Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum (J. Thomasius) de Aristotele recentioribus reconciliabili*, in Gerhardt, *Philosophische Schriften*, Hildesheim 1965 (d'ora innanzi GP), I, pp. 15-27, trad. it. *Lettera a un uomo di squisitissima dottrina sulla conciliabilità di Aristotele con i più recenti filosofi*, in Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino 2000 (d'ora innanzi SF), I, pp. 132 ss.

⁷ Cfr. Leibniz, *Dissertatio de Arte Combinatoria*, in A, VI, I, pp. 163-230, trad.

La grandiosità enciclopedica di questo progetto scientifico e filosofico di carattere logicistico non si oppone in Leibniz alla conservazione di un orizzonte metafisico⁸; questa nuova scienza non è infatti concepita come una mera estensione del valore e del metodo delle scienze quantitative, ma come un pensiero rigoroso delle *essenze qualitative*, formali, ideali. Con ciò diviene necessaria una ripresa del pensiero qualitativo, presente con vari eccessi e problemi nella tradizione scolastica, che egli vuole porre alla base di una nuova *scienza delle qualità*, che consenta finalmente di fondare la metafisica su basi certe e rigorose⁹.

Fin da questi progetti giovanili si configura una tensione tra logica e metafisica che anima dal profondo tutto il pensiero di Leibniz e che emerge con chiarezza nei suoi fondamenti concettuali nella distinzione tra i *due modi fondamentali con cui la verità si offre alla conoscenza*.

it. *Dissertazione sull'Arte Combinatoria* in *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Roma-Bari 1992 (d'ora innanzi SL), I, pp. 5 ss. Sul tema cfr. P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna 1983².

⁸ Il tema del rapporto tra logica e metafisica è al centro del dibattito interpretativo sul nostro autore dal primo novecento, a partire dalle opere di B. Russel, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900, (trad. it. *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Milano 1971); L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, (trad. it. *La logica di Leibniz*, Napoli 1973); E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902 (trad. it. *Cartesio e Leibniz*, Roma-Bari 1986); più recente N. Jolley, *Leibniz*, Abingdon-New York 2005.

⁹ “Del resto, l'arte combinatoria, specialmente come io la considero, è quella scienza (che si potrebbe anche chiamare generalmente caratteristica o speciosa) in cui si tratta delle forme delle cose o delle formule in generale, cioè della qualità in genere, ovvero sia del simile o del dissimile, in quanto le varie formule traggono origine dalla combinazione reciproca degli stessi a, b, c, ecc. (sia che essi rappresentino qualità sia che rappresentino qualche altra cosa); e che si distingue dall'algebra, la quale tratta delle formule applicate alla quantità, ossia dell'eguale e del diseguale. L'algebra è pertanto subordinata alla combinatoria e si vale continuamente delle regole di questa, che sono tuttavia assai più generali e trovano applicazione non soltanto nell'algebra ma anche nell'arte decifratrice, in vari generi di giochi, nella stessa geometria trattata linearmente secondo il costume degli antichi e, infine, in tutti i casi dove ha luogo la relazione di somiglianza”, Leibniz, *De syntbesi et analysi*, in GP, VII, pp. 49-51, trad. it. *Sulla sintesi e l'analisi* in SL, I, pp. 158-59.

1.2 *Il mondo delle essenze*

La verità si mostra in primo luogo come *identità immediata di pensiero ed essere* (ciò che è tale, è tale), dettata dalla capacità di riflessione, di ripetizione ideale dell'essere, che caratterizza in modo originario la ragione; da qui provengono le prime forme dell'evidenza, da cui prendono vita tutte le *verità di ragione*, come il principio di contraddizione o di identità, sulla cui base la ragione considera vera, in modo immediato, senza alcun bisogno di prova, ogni proposizione che afferma un'identità ($A \text{ è } A$), mentre considera falsa con la stessa immediatezza quella che contiene una palese contraddizione ($A \text{ è non } A$)¹⁰.

L'apparente ovvietà di questo principio non deve far pensare ad un qualcosa di vuoto, insignificante o semplicemente tautologico. Per Leibniz esso è gravido di rilevanti conseguenze per il pensiero¹¹; questa capacità di riflessione, infatti, si trova all'origi-

¹⁰ "Due sono, quindi, i principi primi di ogni ragionamento: il principio di contraddizione che ogni proposizione identica è vera e la sua contraddittoria è falsa; e il principio del render ragione", Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, GP, VII, p. 309, trad. it. *Prospetto delle scoperte circa i mirabili segreti della natura*, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari 1963, p. 307. "Le prime verità sono quelle che enunciano lo stesso di se stesso, o negano l'opposto dell'opposto stesso. Come $A \text{ è } A$, o $A \text{ non è non-}A$, se è vero che $A \text{ è } B$, allora è falso che $A \text{ non è } B$, ossia che $A \text{ è non } B$. Ugualmente: ogni cosa è qual è, ogni cosa è uguale o simile a se stessa, nulla è maggiore o minore di se stesso e altre dello stesso genere che possono avere dei loro gradi di priorità, ma si possono tutte comprendere sotto il nome di identiche", Leibniz, *Primae veritates*, in L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, pp. 518-23, trad. it. *Le prime verità* in SF, I, p. 412. Cfr. Leibniz, *De principiis praecipue contradictionis et rationis sufficientis*, in A, VI, 4 A, pp. 803-06, trad. it. *I principi di contraddizione e di ragion sufficiente*, in SF, I, pp. 258-61. Cfr. anche Leibniz, *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, in Gerhardt, *Mathematische Schriften*, Hildesheim 1961-62 (d'ora innanzi GM), VII, pp. 17-29, trad. it. *Gli inizi metafisici della matematica*, in SF, III, pp. 469-82.

¹¹ "Le verità primitive, che si conoscono per intuizione sono di due tipi, come quelle derivate. Esse sono nel numero delle verità di ragione o in quello delle verità di fatto. Le verità di ragione sono necessarie e quelle di fatto contingenti. Le verità primitive di ragione sono quelle che io chiamo col nome generale di identiche, perché sembra non facciano che ripetere la medesima cosa senza insegnarci nulla (...). Il che mostra che le proposizioni identiche più pure e che sembrano le più inutili, sono di un'utilità considerevole nelle considerazioni astratte e generali: e questo ci può insegnare che non si deve disprezzare alcuna verità", Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*

ne della prima e più semplice esperienza della verità, della prima certezza, del primo pensiero chiaro e distinto, che dirada l'oscurità e la confusione dell'indeterminato, condizionando in modo positivo tutto il successivo sviluppo della ragione. Un esempio in tal senso viene già con il principio di *non* contraddizione, in cui, grazie ad una piccola variazione, ci si trova di fronte al fondamento logico di tutte le possibilità, poiché il possibile è semplicemente tutto ciò che non si contraddice¹².

Questi primi principi del pensiero (identità = verità, contraddizione = falsità, non contraddizione = possibilità) mostrano una stretta contiguità, attraverso la quale siamo introdotti ad una sua prima strutturazione, in cui il pensiero diviene in grado di percepire intellettivamente delle essenze¹³, che sono delle entità ideali che, quand'anche non esistenti di fatto, hanno una loro consistenza e oggettività, derivante dal *vincolo di necessità o di possibilità*

humain, GM, V, pp. 39 e ss., trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in SF, II, IV, 2, pp. 343-48.

¹² "Possibile è ciò che non contiene il contraddittorio, ossia 'A non-A' (Possibile è ciò che non è 'Y non Y')", Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, in Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, cit., pp. 356-99, trad. it. *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità*, in SL, II, p. 282.

¹³ "E come la possibilità è il principio dell'essenza, così la perfezione, o grado dell'essenza (per cui più cose sono compostibili), è il principio dell'esistenza (...). Ma dirai (...) le possibilità o essenze, prima dell'esistenza o al di là di essa, sono immaginarie o fittizie, per cui non si può cercare in loro alcuna ragione di esistere. Rispondo né che le stesse essenze, né le verità eterne al loro riguardo, sono fittizie, ma esistono in una regione delle idee, per così dire: cioè in Dio stesso, fonte di ogni essenza e dell'esistenza di ogni altra cosa", Leibniz, *De rerum originatione radicali*, in GP, VII, pp. 302-08, trad. it. *Sull'origine radicale delle cose*, in SF, I, p. 483. "Filatete. Ma non è forse vero che le verità sono posteriori alle idee da cui nascono? Ora, le idee vengono dai sensi. Teofilo. Le idee intellettuali che sono la fonte delle verità necessarie, non vengono affatto dai sensi; e voi riconoscete che vi sono idee che sono dovute alla riflessione dello spirito allorché riflette su se stesso", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, I, 11, p. 57. "Filatete. Dopo aver esaminato se le idee sono innate, consideriamo la loro natura e le loro differenze. Non è forse vero che 'l'idea è l'oggetto del pensiero'. Teofilo. Lo ammetto, purché aggiuniate che è un oggetto immediato interno. E che questo oggetto è un'espressione della natura o delle qualità delle cose. Se l'idea fosse la forma del pensiero, essa nascerebbe e cesserebbe con i pensieri attuali che vi corrispondono, ma essendone l'oggetto essa potrà essere anteriore e posteriore ai pensieri. Gli oggetti esterni sensibili non sono che mediati perché non saprebbero agire immediatamente sull'anima", *ibid.*, II, I, 1, p. 85.

che le governa¹⁴. Come accade, ad esempio, quando si pensa che il cerchio *deve* essere rotondo, che *non può* essere quadrato o che *può* essere grande o piccolo.

Questo mondo delle essenze, pur presentandosi collegato a quello delle esistenze, mostra una sua autonomia, tanto che in esso si possono rinvenire verità che trovano poi successive conferme ed applicazioni nell'esistenza reale, come accade di frequente con il pensiero matematico e scientifico¹⁵.

Le essenze per Leibniz sono delle identità ricche di determinazioni che si trovano poste in un rapporto di necessità all'interno di una totalità formale. Il pensiero pensa ad un'essenza quando definisce, ad esempio, delle figure geometriche o delle operazioni aritmetiche, ma anche quando si riferisce ad altre qualità formali (l'essenza del tavolo, del fiore, dell'uomo, ...), nelle quali pensa un'identità *esplicita* tra la nozione del soggetto e un certo numero di predicati, da cui deriva la sua convinzione di un nesso universale e necessario, che viene poi utilizzato, al di là della consapevolezza che ne può avere, per giudicare i fenomeni o i pensieri,

¹⁴ "Qualità significa infatti attributo, per quanto concerne l'agire e il subire.

Possibile	può	
impossibile	non può	
	è tutto ciò che	essere fatto
necessario	non può non	
contingente	può non	

Come si vede, tutte le complicazioni, trasposizioni, opposizioni della modalità dimostrate da Aristotele e dai suoi interpreti si possono, non senza utilità, trasferire a questa nostra modalità del diritto", Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, SD, p. 98. Cfr. anche Aristotele, *De interpretatione*, c. 13, 22 a 14.

¹⁵ "È vero che noi cominciamo piuttosto ad avere appercezione delle verità particolari, allo stesso modo che cominciamo dalle idee più composte e grossolane. Ma ciò non impedisce che l'ordine della natura non cominci col più semplice, e che la ragione delle verità più particolari dipenda dalle più generali, di cui le prime non sono che esempi. E quando si vuol considerare ciò che è in noi virtualmente e prima di ogni appercezione, si ha ragione a cominciare col più semplice, perché i principi più generali entrano nei nostri pensieri costituendone l'anima e il legame. Essi sono ivi necessari come i muscoli e i tendini lo sono per camminare, sebbene non vi si pensi. Lo spirito si appoggia a tali principi ad ogni momento, ma non riesce facilmente a districarli e a rappresentarseli distintamente e separatamente, poiché ciò richiede una grande attenzione a quel che fa, mentre la maggior parte delle persone poco abituate a pensare non ne hanno affatto", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, I, 20, p. 60.

come quando, ad esempio, s'individuano le cose (questo oggetto è un tavolo) oppure si valuta la correttezza di un ragionamento (un cerchio non può essere quadrato)¹⁶.

Le essenze, secondo Leibniz, si trovano già presenti in noi e vengono colte nella loro purezza quando si formula una definizione in cui si trova espressa l'identità esplicita di un soggetto con un certo numero di predicati¹⁷. In questa ottica, la perfezione di un'essenza si misura dalla quantità di realtà, di determinazioni, di differenze che essa riesce a contenere al proprio interno senza dissolversi come identità.

Nelle essenze sono espresse le forme razionali delle cose, che non mutano con il cambiare dello spazio e del tempo, per cui l'essenza di un tavolo o di un cerchio, anche se espressa con segni e pensieri differenti, permane la stessa in diversi luoghi e tempi; per questo Leibniz ritiene che le essenze siano entità universali, necessarie ed eterne, ossia non sottoposte alla caducità ed alle variazioni del tempo e dello spazio.

Leibniz è però un nominalista moderato; a suo avviso non bisogna moltiplicare inutilmente gli universali, che pure hanno una qualche consistenza, poiché le prime sostanze sono gli individui

¹⁶ Ne risulta anche il perché la forma sostanziale consista in qualcosa di indivisibile e non sia suscettibile di un più o di un meno. Anche la figura, infatti, non è suscettibile di un più o un meno. Se infatti un circolo può essere maggiore di un altro cerchio, tuttavia nessuno dei due è più un cerchio di quanto lo sia l'altro, dato che l'essenza del circolo consiste nell'uguaglianza delle rette condotte dal centro alla circonferenza; e l'eguaglianza, appunto, consiste in un che di indivisibile e non è suscettibile di un più e di un meno", Leibniz, *Lettera a J. Thomasius*, cit., pp. 138-39.

¹⁷ "Non sembra che l'analisi dei concetti sia tanto nei poteri umani da poter pervenire alle nozioni primitive, ossia alle cose che si concepiscono per sé. Ma è maggiormente nei poteri dell'uomo l'analisi delle verità, poiché possiamo dimostrare assolutamente molte verità e ricondurle alle verità primitive indimostrabili", Leibniz, *Introductio ad encyclopaediam arcanam, sive initia et specimina scientiarum scientiae generalis de instauratione et argumentis scientiarum (deque perficienda mente et rerum inventionibus ad publicam felicitatem)*, in Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, cit., pp. 511-15, trad. it. *Introduzione all'Enciclopedia arcana*, in SL, I, p. 127. "Così quelle espressioni che sono nella nostra anima, sia che le si concepisca o no, possono essere chiamate *idee*, ma quelle che si concepiscono o si formano si possono dire *nozioni, conceptus*", *Discours de Métaphysique*, in A, VI, 4B, pp. 1529-88, trad. it. *Discorso di metafisica*, in SF, I, par. 27, p. 291.

concreti¹⁸ e gli universali sono solo delle relazioni tra queste sostanze, relazioni che non sono arbitrarie, come vorrebbe Hobbes, se non nei segni che le esprimono, in quanto obbediscono a delle leggi di struttura¹⁹. Il suo mondo delle essenze è popolato quindi da nozioni individuali complete, che si compongono di nozioni essenziali, universali e necessarie, identiche per tutti gli individui, e di nozioni particolari, contingenti, diverse da individuo a individuo. Queste nozioni individuali complete sono delle copie esatte degli individui esistenti, affiancate dalle nozioni di altri individui che variano dal primo solo per uno o più particolari.

In questo modo il mondo delle essenze si estende a comprendere l'infinito universo dei possibili, di cui le verità di ragione formano le leggi per la loro costituzione.

Nasce in questa ottica il tentativo tipicamente leibniziano di ritrovare nell'universo dei possibili le ragioni che possano spiegare l'esistenza del mondo reale, da cui scaturisce una vicinanza al pensiero spinoziano, che vuole dedurre in maniera necessaria l'esistenza dall'essenza divina, rischio che egli cerca di scongiura-

¹⁸ "Pono igitur: omne individuum sua tota Entitate individuatur", Leibniz, *Disputatio metaphisica individui* (1663), in GP, IV, p. 18. Cfr. G. Aliberti, *Introduzione*, in Leibniz, *Disputazione metafisica sul principio d'individuazione*, a cura di G. Aliberti, Bari 1999, pp. 13-59; id., *Appendice I: La Disputatio metaphisica e la dissoluzione della sostanza comune nella sostanza individuale*, *ibid.*, pp. 197-256; C. Frémont, *Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris 2003; P.L. Coriando, *Individuation und Einzelsein: Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Frankfurt am Main 2003.

¹⁹ "La regola generale che i Nominalisti usano dappertutto è: gli enti non si devono moltiplicare senza necessità [...] un'ipotesi tanto è migliore quanto più è semplice [...] io credo che lo stesso Occam non fosse più Nominalista di quanto lo sia ora Tommaso Hobbes, il quale a dire il vero, mi sembra un super-nominalista (*plusquam nominalis*). Non contento, infatti, di ridurre, come i Nominalisti gli universali a nomi, egli dice che la stessa verità delle cose consiste in nomi e, quel che è più, che dipende dalla volontà umana, poiché la verità dipende dalla definizione dei termini e le definizioni dei termini a loro volta dalla volontà umana. Questa è l'opinione di un uomo da ritenersi tra i profondi del nostro secolo, e, come ho detto, non vi può essere nulla di più nominalistico. Tuttavia, è un'opinione che non può essere sostenuta. Come in aritmetica, così anche nelle altre scienze le verità rimangono le stesse anche se cambiano i segni", Leibniz, *Dissertatio praeliminaris*, in GP, IV, pp. 131-62, trad. it. *Dissertazione preliminare*, in SL, I, p. 91.

re mantenendo sempre ferma la contingenza del reale, ovvero la sua non necessità, la sua possibilità del contrario²⁰.

Al di là di queste implicazioni, su cui avremo modo di ritornare, resta fermo il fatto che il mondo delle essenze, pur con tutta la sua complessa articolazione, costituisce la base formale di tutti i nostri pensieri e dei nostri giudizi; il ragionamento, a partire dalle idee, funziona come una sorta di calcolo²¹, formulando tutte le sue argomentazioni e conclusioni. Nell'esperienza comune non si cerca di norma di acquistare una conoscenza chiara e distinta delle idee, ma ci si limita ad utilizzarle. Ciò accade anche nel pensiero scientifico, che si serve di essenze per impostare il suo pensiero quantitativo, che però, pur svolgendosi con maggiore rigore procedurale rispetto all'esperienza comune, non giunge neanch'esso ad interrogarsi sul loro fondamento. Solo il pensiero filosofico spinge questa indagine fino all'estremo, cercando di acquisire, sebbene con diversi metodi, una visione diretta di tali entità ideali.

1.3 *Il mondo delle esistenze*

La verità si mostra però anche in un altro modo alla conoscenza; di ciò ci accorgiamo quando formuliamo giudizi che contengono una *differenza relativa o un'identità mediata tra pensiero ed essere*, sul tipo: *qualcosa esiste*²².

²⁰ “Quel che è più perfetto di tutti i reciprocamente incompatibili esiste e viceversa, quel che esiste è il più perfetto di tutti”, Leibniz, *De existentia*, in A, VI, 4 B, p. 1354, trad. it. *Sull'esistenza*, SF, I, p. 247. “Voi sapete d'altra parte che un tempo m'ero spinto un po' troppo lontano e che cominciai a inclinare verso gli spinozisti, i quali non lasciano altro a Dio che una potenza infinita, senza riconoscere né perfezione né saggezza e, disprezzando la ricerca delle cause finali, derivano tutto dalla necessità bruta”, Leibniz, *Nuovi saggi*, I, I, p. 49.

²¹ “Quel profondissimo scrutatore dei principi di tutte le cose che fu Tommaso Hobbes, affermò giustamente che ogni opera della nostra mente è calcolo”, Leibniz, *Dissertazione sull'Arte combinatoria*, cit., p. 47.

²² “Vi sono due proposizioni primarie, l'una principio di tutti i teoremi o proposizioni necessarie: Ciò che è (tale) è o non è (tale), o viceversa; l'altra principio di tutte le osservazioni o proposizioni contingenti: qualcosa esiste”, Leibniz, *Dissertazione sull'Arte Combinatoria*, cit., p. 11.

Questa modalità del vero si presenta tutte le volte che ci si trova di fronte alle cosiddette *verità di fatto*, le quali presentano un tipo di nesso tra soggetto e predicato diverso da quello che abbiamo imparato a conoscere nell'essenza, in quanto contiene non l'affermazione di un'identità tra la nozione del predicato e quella del soggetto ($A \text{ è } A$), ma piuttosto una loro *connessione congiunta ad una differenza concettuale insolubile* ($A \text{ è } B$, in cui B non è concettualmente risolubile in A). Questo particolare *tipo* di rapporto tra soggetto e predicato lo si incontra quando si esprime nel pensiero la percezione di un'esistenza come una differenza che non è riconducibile ad un'essenza.

Nelle verità di fatto il verbo *essere* viene utilizzato per un verso come in quelle di ragione (il quadrato è composto da quattro lati uguali), laddove rappresenta un semplice collegamento di una determinazione particolare all'essenza; per un altro verso, però, queste verità introducono il verbo essere come una determinazione specifica dell'essenza che è implicata in queste sue determinazioni particolari (questo quadrato è grande, quindi *esiste* in questo modo).

Per questo motivo le verità di fatto non sono riconducibili alle precedenti, poiché esse non presentano dei semplici modi dell'essenza (necessario, possibile, impossibile), ma attestano il *fatto dell'esistenza* come tale, la contingenza, che è ben più che un semplice modo dell'essenza, a cui lo vorrebbe ridurre Spinoza.

Per comprendere questo passaggio si pensi a delle verità di fatto: oggi piove, questo quadrato misura un perimetro di 8 cm, Socrate è un uomo saggio. Queste verità attestano tutte delle nozioni concepibili dal pensiero (l'oggi, la pioggia, il quadrato, l'uomo Socrate, la saggezza, ...). Ma il loro legame, come concepirlo? Esso non è un'inerenza concettuale, una relazione necessaria del predicato nell'essenza del soggetto ($A \text{ è } B$; $B = C - C + A$; $B = A$), come potrebbe essere, ad esempio, l'essere mortale nella nozione dell'uomo Socrate oppure l'uguaglianza dei lati di un quadrato. Eppure si tratta di un legame che modifica lo *status* delle cose, da esso dipende infatti il congiungimento di nozioni che altrimenti sarebbero, sul piano essenziale, indipendenti e autonome, oppure

collegate solo come possibilità, ma non come un predicato e un soggetto presenti in un'esistenza di fatto.

Questo legame aggiunge pertanto qualcosa di nuovo all'essenza; un qualcosa che però non può essere trattato e concepito come un concetto, altrimenti lo si dovrebbe ritrovare *come tale* nel regno delle essenze, dove si ritrova il predicato (la saggezza) e il soggetto (l'uomo), ma non quel legame particolare tra predicato e soggetto (l'essere saggio dell'uomo Socrate).

L'esistenza aggiunge quindi una novità al mondo delle essenze, è un predicato, ma non è un concetto. Se fosse un concetto, dovrebbe essere o necessario o possibile; se fosse necessario, dovrebbe presiedere come legge ineludibile alla formazione di tutti i possibili, i quali di conseguenza dovrebbero tutti esistere di fatto; se invece fosse un possibile, esso si troverebbe a fianco di tutte le altre possibilità, mentre queste l'hanno già in sé, in quanto tali, per il loro contenuto, senza alcun bisogno d'altro²³.

Leibniz coglie queste implicazioni logiche, che conducono Spinoza ad affermare la necessità di tutto l'esistente, ed evita di fare dell'esistenza un concetto, qualificandola piuttosto come un'esi-

²³ “Ma si vuol sapere che cosa significhi l' 'esistente'. Certamente, infatti, 'esistente' è 'ente', ossia possibile, e qualcosa in più. Tutto considerato, non vedo che cosa d'altro si possa concepire in 'esistente' se non un grado di 'ente', giacché esso si può applicare ai vari enti. Quantunque non voglia dire che l'esistenza di qualcosa sia il suo esser possibile, ossia l'esistenza possibile; quest'ultima, infatti non è altro che la stessa essenza; l'esistenza noi la intendiamo (attuale, ossia) qualcosa di aggiunto alla possibilità o essenza, così che l'esistenza possibile (il futuro) sarebbe lo stesso che l'attualità prescindente dall'attualità, il che è assurdo (...) esiste ciò che piace a qualche mente”, Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi nationum et veritatum*, in Couturat, cit., pp. 356-99, trad. it. *Ricerche generali sull'analisi*, in SL, II, pp. 296-97. “Per spiegare un po' più distintamente in che modo dalle verità eterne, ovvero essenziali o metafisiche, nascano le verità temporali, contingenti ovvero fisiche, bisogna riconoscere innanzitutto, dal fatto stesso che esiste qualcosa piuttosto che nulla, che nelle cose possibili, ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi sia una qualche esigenza di esistenza, o per così dire la pretesa di esistere; riassunto in una parola, che l'essenza tenda di per sé all'esistenza. Da cui segue poi che tutti i possibili, tutto ciò che esprime l'essenza o la realtà possibile, tendono con pari diritto all'esistenza in ragione del grado di perfezione che contengono: la perfezione, infatti, non è altro che la quantità di essenza”, Leibniz, *Sull'origine radicale delle cose*, cit., p. 481. “Sembra che i sensi non potrebbero convincerci dell'esistenza delle cose sensibili senza l'ausilio del ragionamento. Così riterrei piuttosto che l'idea dell'esistenza ci deriva dalla riflessione”, Leibniz, *Nuovi Saggi*, cit., II, VII, 1, p. 104.

genza dell'essenza, un legame, un'armonia tra i possibili²⁴. La distanza che così si marca dal necessitarismo spinoziano è notevole, ma a tratti insufficiente, soprattutto quando egli tenta di trovare nella natura dei possibili la ragion sufficiente per spiegare l'esistenza del mondo reale. Non si avvede che così l'esistenza viene ridotta ad un modo dell'essenza, il che implica il sopraggiungere inevitabile del dominio della necessità.

Su questo punto però il suo pensiero presenta degli aspetti non univoci; da un lato, egli sostiene con chiarezza che le verità contingenti sono indimostrabili da un punto di vista logico-analitico per l'uomo e per Dio, in quanto la loro ragione sufficiente implica la libertà²⁵; in questa prospettiva cerca di dimostrare che la necessità morale che guida la volontà verso il bene, diversa dalla necessità logica, non sarebbe incompatibile con la contingenza e con la libertà (umana e divina). Il problema però è che sembra difficile introdurre questo tipo di necessità, che deriva da una valutazione morale dei possibili, prima che si sia entrati nel mondo reale, con i suoi dati di riferimento. Il possibile può acquistare questo tipo di valenze solo se si collega ad un mondo reale, solo per il quale può rappresentare un bene o un male; il che implica l'abbandono di una dimensione solo logica, di una pura razionalità a priori e l'ingresso di un riferimento ad esistenze.

In questa ottica, l'esistenza configura un valore particolare delle verità di fatto per la conoscenza, in quanto essa racchiude in sé qualcosa che è irriducibile alla capacità di analisi e di misura concettuale che può essere messa in atto dalla ragione; l'esistenza

²⁴ “Termini primitivi semplici (...) esistente (sebbene, in realtà, si possa rendere ragione dell'esistenza, e si potrebbe definire l'esistente, ciò che è compatibile con il maggior numero di oggetti rispetto a qualsiasi altro oggetto incompatibile con esso”, Leibniz, *Ricerche generali sull'analisi*, cit., p. 277. “Se l'esistenza fosse qualcosa di diverso da un'esigenza dell'essenza, ne deriverebbe che essa stessa avrebbe una qualche essenza, ossia che alle cose verrebbe ad aggiungersi qualcosa di nuovo, di cui si potrebbe chiedere ancora se tale essenza esista e perché quella piuttosto che un'altra”, Leibniz, *De veritatibus primae*, in A, VI, 4B, pp. 1442-43, trad. it. *Sulle verità prime*, in SF, I, p. 479.

²⁵ Cfr. Leibniz, *Primae veritates*; id., *Origo veritatum contingentium*, in A, VI, 4B, pp. 1643 ss., trad. it. *Le prime verità; Origine delle verità contingenti*, in SF, I, pp. 412 ss.

infatti non può essere concepita a priori, ma solo *percepita a posteriori come un fatto*, come qualcosa che accade, che avviene, che si fa avanti come presenza distinta rispetto al mondo delle essenze.

Questa modalità del vero impone il riconoscimento di una differenza dell'esistenza dall'essenza²⁶, da cui deriva anche il ruolo insostituibile della percezione e della riflessione nella dinamica della conoscenza (dalle percezioni oscure alle sensazioni, alla memoria, all'attenzione, all'osservazione, al paragone riflessivo, fino al giudizio valutativo ed alla decisione della libertà), che s'impongono come attività distinte dal puro ragionamento logico o analitico, sebbene implicino anch'esse l'impiego della ragione, in un modo tuttavia differente da quello puramente calcolante²⁷.

1.4 *Il mondo delle sostanze*

Di fronte a queste due modalità del vero – il razionale e il fattuale, l'essenza e l'esistenza – sembra quasi inevitabile essere indotti ad un ultimo e insuperabile dualismo. Non a caso il pen-

²⁶ “La prima verità di ragione è (l'identificismo, ossia) il principio di contraddizione o, il che è lo stesso, di identità (*identitatum*), come anche Aristotele ha osservato giustamente. Le verità prime di fatto sono tante quante le percezioni immediate o, per così dire, le consapevolezza (*conscientiae*). Sono conscio, del resto, non solo di me pensante, ma anche dei miei pensieri, e che io pensi *non* è più vero o certo del fatto che questa cosa o quella cosa sia pensata da me. Pertanto, si potrà opportunamente riportare le prime verità di fatto alle due seguenti: ‘Io cogito’ e ‘Varie cose sono pensate da me’”, Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*, in GP, IV, pp. 350-392, trad. it. *Osservazioni critiche sulla parte generale dei principi di Cartesio*, in SL, I, p. 194.

²⁷ Dall'accento sull'esistenza come punto di vista per la chiarificazione dell'essere, nascono filoni di pensiero che tutti contestano, anche se in modi molto differenti e più o meno coerenti, la visione hegeliana di una dissoluzione dialettica del dato nell'idea; cfr. in tal senso K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 2004, S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, pp. 199 ss.; id., *Postilla conclusiva non scientifica*, *ibid.*, p. 259 ss.; H. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 2002; M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 2001; J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano 2008; S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Torino 1985. Per una critica della filosofia hegeliana dell'identità cfr. C. Menghi, *La negazione normativa*, Torino 1997; id., *L'identità normativa*, Torino 1999.

siero moderno si è subito diviso tra razionalismo ed empirismo, nonostante entrambi abbiano avuto un inizio concorde nella critica del pensiero scolastico²⁸.

Questa divisione si affaccia quando si tratta di pensare il fondamento delle cosiddette qualità primarie (le idee chiare e distinte, le verità di ragione), che si trovano alla base anche di tutto lo sviluppo della scienza, laddove il pensiero moderno cerca di concepirne genesi e valore: le qualità primarie sono forme originarie, innate, presenti fin dall'inizio nel pensiero ed operanti come schemi a priori in grado di produrre l'uniformità dell'esperienza e del ragionamento, come vorrebbero i razionalisti, oppure sono solo convenzioni provvisorie e arbitrarie, come vorrebbero gli empiristi?

Non è difficile riconoscere in queste due posizioni l'accentuazione di uno dei due modi con cui abbiamo visto la verità offrirsi in modo originario alla conoscenza: *identità essenziale e differenza esistenziale*. Da parte dei razionalisti l'accento è posto sul vero come identità a priori, da cui essi inducono che la differenza esistenziale, per gli aspetti che non si lasciano ricondurre a l'identità, sarebbe mera apparenza, illusione, puro fenomeno, in definitiva non verità e falsità. Gli empiristi invece, ponendo l'accento sulla verità come differenza molteplice attestata dalle percezioni sensibili, sostengono all'opposto che ogni forma d'unità, identità, universalità nulla avrà mai a che fare con la verità, che sarebbe ancorata in origine a quella molteplicità.

²⁸ “Sono d'accordo che la considerazione di tali forme non serve a nulla per i dettagli della fisica e non va impiegata nella spiegazione particolare dei fenomeni: proprio in questo hanno mancato i nostri scolastici, e i medici del passato sul loro esempio, credendo di rendere ragione delle proprietà dei corpi facendo menzione di forme, senza darsi la pena di esaminare il modo dell'operazione; come se ci si volesse contentare di dire che un orologio ha la qualità orodittica, derivante dalla sua forma, senza considerare in che cosa consista, il che può bastare in effetti a chi lo acquista, posto che ne lasci la cura a qualcun altro. Ma tale mancanza, nonché cattivo uso delle forme, non deve farci respingere una cosa la cui conoscenza è talmente necessaria in metafisica che, senza di essa, ritengo non si possano conoscere bene i primi principi, né innalzare sufficientemente lo spirito alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio”, Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., par.10, p. 270.

In questo quadro, la posizione di Leibniz, rappresenta per molti versi un *tertium genus* non facilmente collocabile da una parte o dall'altra; sebbene inclini verso il razionalismo, il suo pensiero presenta un carattere così originale e innovativo da sfuggire ad una scontata e rigida collocazione.

Ciò emerge quando si considera come egli affronta il problema del rapporto tra i due ordini di verità e le conseguenti implicazioni individuando sempre un elemento di novità: il principio di ragion sufficiente sul piano logico nel rapporto tra i principi d'identità e di non contraddizione, la nozione di sostanza individuale sul piano ontologico nel rapporto tra essenza ed esistenza, la natura virtuale delle idee tra innatismo e sensismo, oppure, infine, la visione ermeneutica del diritto per evitare la contrapposizione tra diritto naturale e positivo.

In questa direzione egli tenta di gettare un ponte tra i due modi con cui la verità si offre alla conoscenza, da un lato, assegnando un primato all'identità, come paradigma di ogni forma del vero, dall'altro lato, operando una sorta di flessione, di torsione di questa identità, per riuscire ad adattarla alla differenza che si manifesta nella fattualità dell'accadere.

Il primo passo in questa direzione, lo si rinviene nel suo rifiuto di una scissione dualistica della conoscenza in due parti eterogenee, l'una sensibile e l'altra intellegibile, per cercare invece di concepirla in modo unitario e armonico. A suo avviso, ogni tipo di conoscenza si sviluppa su di un fondo comune che è *l'espressione del molto nell'uno*, attività primordiale di ogni sostanza che si realizza come *percezione*, da cui deriva *l'appetizione*, che muove la sostanza da una percezione all'altra, e poi come *sensazione e riflessione*, che sono altre modalità espressive relative al grado di perfezione della sostanza²⁹.

²⁹ "Una cosa esprime un'altra, nel mio linguaggio, quando vi è un rapporto costante e regolato tra ciò che si può dire dell'una e dell'altra. È così che una proiezione prospettica esprime il suo piano geometrico. L'espressione è comune a tutte le forme ed è un genere di cui la percezione naturale, la sensazione animale e la conoscenza intellettuale sono specie. Nella percezione naturale e nella sensazione, basta che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in molteplici esseri sia espresso o rappresentato

Su questa base, Leibniz può affermare che anche nelle verità di fatto non viene meno la caratteristica formale di ogni verità come identità tra la nozione del soggetto e quella del predicato, solo che qui tale identità rimane *implicita*, nascosta, occultata dal prevalere della differenza. In questo modo, egli cerca di salvaguardare l'identità come connotazione essenziale del vero, concedendo nel contempo alla differenza un suo spazio di riconoscimento.

Questo primo passo mostra però una preferenza concessa all'identità, in cui la differenza non risulta ancora riconosciuta come una modalità originale del vero. Infatti, in questo primato dell'identità essenziale, la differenza dell'esistenza rischia di rappresentare una sorta di ostacolo alla piena realizzazione della verità, più che una forma originale della verità. La verità di fatto rende noto un predicato esistenziale che non è riconducibile all'essenza del soggetto ($A \text{ è } B \text{ e } B \text{ non è } A$); se si rimane fermi alla verità come pura identità essenziale, come sarà possibile ammettere la verità di questa differenza?

Per questa via Leibniz concepisce un nuovo modo dell'identità: non più come essenza, ma come *sostanza capace di azione*³⁰. La natura del soggetto così si trasforma, diventa dinamica, attiva, capace di mutamento; dal suo sviluppo può sorgere anche la differenza, senza che ci si trovi di fronte ad un salto incolmabile e incomprensibile.

in un solo essere indivisibile, ossia nella sostanza dotata di vera unità", Leibniz, *Ad Arnauld*, in GP, II, pp. 1-138, trad. it. *Leibniz ad Arnauld*, in SF, I, p. 366. Sulla rilevanza della rappresentazione per la comprensione del diritto moderno, a partire da Hobbes, cfr. A. Ballarini, *Il teorema di Hobbes*, Torino 2007.

³⁰ "La sostanza è un essere capace d'azione" in Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en Raison*, in GP, IV, pp. 598-606, trad. it. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, in SF, III, p. 444. Sul tema cfr. C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge Mass. 2000; J. Cover e J. O'Leary-Hawthorne, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge Mass. 1999; T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bologna 1991; J. Jalambert, *La théorie leibnitienne de la substance*, Paris 1947; E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionbegriff. Untersuchungen über die Grundfrage der Erkenntniskritik*, Berlin 1910.

È così che Leibniz arriva anche ad *un nuovo modo di concepire la ragione* come percezione analogica, riflessiva ed intuitiva dell'*identità mediata, espressa da un segno*. In questa prospettiva, la ragione si trasforma da riflessione dell'*identità palese, evidente, immediata di pensiero ed essere, in una ricerca dell'identità nascosta, implicita, mediata dai fenomeni*. In questo contesto, l'esistenza, il fatto, l'accadere, l'azione acquistano un valore determinante per la conoscenza, in quanto rappresentano *il segno* senza di cui la ragione non potrebbe accedere al mondo delle sostanze, delle cause, delle ragioni.

In questo percorso, la verità non ha perso la sua fondamentale caratteristica identitaria, in cui riluce la forza obbligatoria dell'evidenza, ma il senso di tale identità è mutato, si è approfondito passando attraverso l'essenza, l'esistenza e la sostanza.

Per questa via, Leibniz formula anche *il principio di ragion sufficiente – nihil est sine ratio* – come un principio diverso e distinto, autonomo da quelli d'identità e di non contraddizione³¹; questi sono il fondamento di tutte le verità di ragione, quello lo è di tutte le verità di fatto; con esso l'esistenza appare come una differenza che, intesa nella sua *ratio*, acquista un'identità propria e originale nella sostanza.

In questa prospettiva, la verità del fatto, pur rimanendo accessibile solo a partire dalla percezione, non risulta estranea alla ragione, perché è solo grazie ad essa che la differenza fenomenica acquista la forma e la certezza della verità.

Certo, non si tratta della certezza assoluta, logica, tipica delle verità essenziali, ma di una *certezza morale o esistenziale*, che è quella possibile nelle verità di fatto³². Ma è pur sempre una for-

³¹ “I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principi: quello di contraddizione, in virtù del quale giudichiamo falso, ciò che la implica, e vero, ciò che è opposto o contraddittorio al falso; e quello della ragion sufficiente, in virtù del quale consideriamo che nessun fatto possa risultare vero o esistente, nessuna proposizione veridica, senza che vi sia una sufficiente ragione per cui sia così e non altrimenti, benché perlopiù tali ragioni possono non esserci note”, Leibniz, *La Monadologie*, in GP, VI, pp. 607-29, trad. it. *La monadologia*, in SF, III, par. 31-2, pp. 457-58. Sul tema cfr. F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, Roma 2002.

³² “Principio della certezza morale. Tutto ciò che è confermato da molti indizi,

ma della verità, che si rivela nei fenomeni incontrati come segni espressivi della natura sostanziale delle cose.

1.5 *La ragione ermeneutica*

Questa modalità di conoscenza è diversa da quella che si attua nel pensiero scientifico, che vuole realizzare una misura quantitativa delle qualità, oppure nel pensiero filosofico che usa solo l'analisi come strumento d'indagine. Il metodo analitico ha infatti la caratteristica costante, nella scienza come nella filosofia, di dare per presupposta l'adozione di una o più qualità come unità di misura. Nel metodo analitico-sintetico ciò che domina è il principio d'identità, svolto in tutte le sue possibili implicazioni, che sarebbe in grado di condurre ad una congiunzione totale di logica e metafisica, se non ci fosse l'enigma dell'esistenza, della verità di fatto, di una differenza insolubile in concetti, che non consente all'analisi di giungere ad un termine.

Solo con il principio di ragion sufficiente³³, inteso nella sua differenza da quello d'identità, il fenomeno non è più un dato da

che non possono trovarsi assieme se non nel vero, è moralmente certo (cioè incomparabilmente più probabile del contrario)", Leibniz, *Introduzione all'enciclopedia arcana*, cit., in SL, I, p. 128.

³³ "È dunque assodato che tutte le verità, anche le più contingenti, hanno una prova a priori, o una ragione per la quale siano piuttosto che non siano. Ed è la stessa cosa che comunemente si dice così: che nulla avviene senza una causa e nulla è senza ragione. Tuttavia tale ragione, per quanto forte (del resto, quale che sia, è sufficiente a una maggiore inclinazione verso l'uno o l'altro partito), pur fondando la certezza in colui che ne ha prescienza, tuttavia non pone necessità nella cosa, né elimina la contingenza, perché il contrario rimane nondimeno possibile di per sé e non implica alcuna contraddizione: altrimenti, ciò che supponiamo contingente sarebbe invece necessario o di eterna verità. Ma l'assioma secondo cui nulla è senza ragione, va annoverato tra i massimi e i più fecondi di tutta la conoscenza umana: su di esso sono edificate in gran parte la metafisica, la fisica e la scienza morale, senza di esso non si dimostrerebbe l'esistenza di Dio e delle creature, né si potrebbero istituire ragionamenti dalle cause agli effetti o dagli effetti alle cause, né si potrebbe concludere qualcosa nelle questioni civili", Leibniz, *Sui principi di contraddizione e di ragion sufficiente*, SF, I, p. 260. "L'esperienza è necessaria, lo ammetto, affinché l'anima sia determinata a tali o tal altri pensieri, affinché presti attenzione alle idee che sono in noi: ma qual è il mezzo per cui l'esperienza e i sensi possono darci le idee? L'anima ha forse delle finestre? Rassomiglia

*analizzare, ma un segno da interpretare e comprendere nel suo significato*³⁴.

In questa nuova prospettiva, il significato di un fenomeno non è solo empirico, ma esistenziale in quanto espressivo, rivelativo di una prospettiva di senso. Questo modo d'intendere e trattare i dati è *analogico-intuitivo, ermeneutico*, per la particolare prospettiva conoscitiva che il soggetto pone in campo nella lettura della differenza fenomenica, che viene accostata a partire da una precomprensione di significato che non ha il valore di una certezza assoluta, logica o metafisica, ma morale o esistenziale, che attende pertanto la verifica della sua capacità effettiva di offrire un senso armonico e concordante ai fenomeni³⁵.

a delle tavolette? È come cera? È chiaro che tutti coloro che pensano ciò dell'anima, la rendono in fondo corporea”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, II, 2, p. 86.

³⁴ Per la prospettiva ermeneutica nella filosofia contemporanea cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965², trad. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1990; P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano 1989; V. Mathieu, *Manifesto di un movimento ermeneutico universale*, in 'Filosofia', 43, 1992, 2, pp. 199-223; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1988; sul tema dell'ermeneutica in Leibniz cfr. S. Gensini, *Il naturale e il simbolico*, Roma 1991, id., *Unità e molteplicità nell'universo leibniziano delle lingue*, Roma 2000; H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Cambridge Mass. 1990; F. Nef, *Leibniz et le langage*, Paris 2000; S. Ciurlia, *Unitas in varietate. Ragione nominalistica e ragione ermeneutica in Leibniz*, Galatina 2004.

³⁵ “E l'unico e sommo criterio di verità, vale a dire delle verità astratte e non dipendenti dall'esperienza, è che esse devono risultare o identiche o riducibili alle verità identiche. E di qui si possono dedurre gli elementi di verità eterna e un metodo per procedere dimostrativamente in tutte le cose, purché si comprendano, allo stesso modo in cui si procede dimostrativamente in geometria. Ed è questo il modo con cui tutte le cose vengono comprese da Dio *a priori* e a guisa di verità eterna, in quanto egli non necessita di esperimenti e conosce tutte le cose adeguatamente laddove noi possiamo conoscere quasi nulla adeguatamente, poco *a priori* e conosciamo la maggior parte delle cose mediante l'esperienza. E in quest'ultimo caso si devono applicare altri principi e altri criteri. Dunque, nelle cose di fatto o contingenti, le quali non dipendono dalla ragione ma dall'osservazione o dall'esperienza, le verità prime (per quel che ci concerne) sono tutte quelle che percepiamo immediatamente entro di noi, ossia quelle di cui abbiamo un'intereiore consapevolezza che si riferisce a noi stessi, perché è impossibile provare queste verità mediante altre esperienze più vicine e maggiormente interne a noi. Percepisco però entro di me non solamente me stesso che penso, ma anche molte differenze nei miei pensieri, dalle quali inferisco che esistono altre cose al di fuori di me e a poco a poco acquisto fiducia nei sensi, in opposizione agli Scettici; perché in tali questioni

Ciò che più interessa è cogliere la diversità da una lettura analitica; questa deriva dall'applicazione del principio d'identità, mentre la lettura ermeneutica dipende dal principio di ragion sufficiente. Solo questo consente di riconoscere l'esistenza come contingenza, come qualcosa che è in atto, ma può anche non essere; condizione che la differenzia dalla necessità e dalla possibilità, che sono entità ideali implicate dall'identità logica e dalla non contraddizione. L'esistenza presuppone questi principi come sue condizioni necessarie, ma non sufficienti; perché essa appaia, occorre che vi sia in più l'azione di una sostanza, di cui rappresenta il segno, l'espressione, la manifestazione significativa.

In questa ottica, logica e metafisica acquistano una differenza reale ed una conseguente necessaria distinzione, derivante dalla differenza irriducibile tra i principi di identità e ragion sufficiente.

Diversa è, ad esempio, la prospettiva di Spinoza, per il quale il principio di ragion sufficiente si riconduce a quello d'identità, con la conseguenza di rendere il mondo parte essenziale e necessaria della natura divina, dissolvendo la sua apparente contingenza, che rimane solo fintantoché sussiste l'ignoranza della sua inerenza logica nell'unica sostanza.

Come pure diversa è la visione di Cartesio, che nega il principio di ragione per sostenere la natura arbitraria e irrazionale delle scelte divine.

In momenti diversi del suo pensiero Leibniz è stato attratto da queste due prospettive e ne prende distanza solo a seguito di un serrato confronto critico, di cui l'approdo alla nozione di sostanza individuale ed al principio di ragion sufficiente segna un passaggio decisivo, che dischiude la legittimità ed anzi la necessità di un approccio ermeneutico per la comprensione dei fenomeni.

sprovviste di necessità metafisica si deve tener in conto di verità la concordanza dei fenomeni tra loro, la quale non si verifica per caso ma ha una causa. È fuor di dubbio che non possiamo distinguere il sogno dalla veglia se non per questa concordanza (*consensus*) dei fenomeni, né possiamo predire che domani sorgerà il sole se non perché questa nostra credenza è stata confermata tante volte. Da qui viene la gran forza dell'autorità e della testimonianza pubblica, dal momento che non è credibile che tante persone concordino nell'errare; e a tutto ciò si può aggiungere quanto ebbe a dire S. Agostino dell'utilità del credere", Leibniz, *Sulla sintesi e l'analisi universale*, cit., pp. 155-56.

Prima dell'apparire delle sostanze individuali, il regno ideale delle essenze sembra sussistere statico, tranquillo e imperturbabile nelle sue identità logiche. A questo proposito, bisogna rilevare come Leibniz consideri le essenze tutte fondate sul principio di non contraddizione e quindi sulla possibilità, mentre a ben vedere sembra difficile che si possa concepire il possibile prima dell'ingresso in scena delle sostanze, che sole possono determinare l'apparizione di un collegamento tra le essenze da cui ha origine il problema della loro non contraddizione. Se infatti le essenze sono considerate come degli universali (l'essenza del cerchio, del tavolo, etc.) la loro identità appare fondata sulla connessione necessaria tra un soggetto e una certa molteplicità di predicati; in questa prospettiva, *l'essenza come tale non è una possibilità, ma una necessità*, che consiste in un'identità esplicita di soggetto e predicati. Essa rappresenta invece una possibilità quando inizia ad essere *riferita ad un'esistenza reale*, in vista della quale entra in un rapporto di coesistenza necessaria o possibile con altri predicati.

La sfera del possibile appare quindi solo nel momento in cui interviene qualcosa che pone le essenze in una relazione diversa da quella semplicemente logica.

Immaginiamo la possibilità che un tavolo sia marrone; per farlo, dobbiamo porre in relazione la nozione essenziale del tavolo (che non contiene un predicato particolare di questo tipo) e quella del colore marrone (che non contiene in sé l'inerenza contingente a questo o ad altro soggetto). Queste essenze stanno nel loro regno ognuna per proprio conto, come semplici identità necessarie ed entrano in rapporto solo quando si forma una nozione individuale che unisce più predicati in un unico soggetto.

Senza la nozione di sostanza individuale sarebbe impossibile pensare alcuni predicati come essenziali ed altri come esistenziali, alcuni come necessari ed altri come possibili, poiché solo essa è in grado di porre alcuni in una relazione subordinata rispetto ad altri. La nozione di sostanza individuale, però, la si costruisce solo a partire dall'esistenza, ossia da un legame tra le essenze che non può darsi sul piano solo logico, laddove domina il principio di identità come verità e quello di contraddizione come falsità.

Non a caso il problema di una compatibilità tra i predicati sorge solo con le sostanze, che, dovendo far inerire ad uno stesso soggetto più possibilità, non sempre le trovano composibili. Leibniz afferma che non si comprende da dove nasca questo problema tra i possibili, perché in effetti esso non potrebbe sorgere sul piano delle sole essenze, dove tutte coesistono tranquillamente, ma si determina solo in quello delle esistenze, dove si pone il problema dell'inerenza di più essenze nello stesso soggetto³⁶.

In ogni caso, con l'entrata in scena delle sostanze, le essenze non riescono più a coesistere tranquille nel loro universo ideale; con il loro apparire inizia ad attivarsi un dinamismo prima assente e sconosciuto; le sostanze non sono essenze ma esistenze, che formano dei punti di vista sul regno delle essenze, che divengono così dei possibili; inizia in questo modo una sorta di attività gravitazionale in cui i possibili sono come attratti dalle sostanze a divenire anch'essi degli esistenti; scaturiscono così tendenze, forze dinamiche protese all'esistenza, che entrano in lotta reciproca per conquistarsi uno spazio nel mondo reale, da cui alla fine risulta la combinazione del migliore dei mondi possibili che, in quanto tale, potrà vantare il diritto ad esistere, escludendo tutti gli altri da questa possibilità³⁷.

³⁶ “Finora, tuttavia, rimane ignoto agli uomini donde nasca l'impossibilità dei diversi, ovvero come possa accadere che diverse essenze si combattano tra loro, visto che tutti i termini puramente positivi sembrano essere compatibili tra loro”, Leibniz, *De veritatibus primis, de possibilitate et contingentia*, in A, VI, 4B, p. 1142, trad. it. *Sulle verità prime*, in SF, I, p. 479.

³⁷ “Ma dal conflitto di tutti i possibili, che esigono l'esistenza, consegue, almeno, che esiste quella serie di cose per cui esiste il massimo, ovvero la serie massima di tutti i possibili” Leibniz, *Resümee ohne Titel on Metaphysik*, in GP, VII, pp. 289-91, trad. it. *Appendice: Dio e i possibili*, in Leibniz, *Scritti filosofici e lettere*, cit., p. 86.

1.6 *L'essere virtuale*

In questo quadro, prende forma anche la visione originale che Leibniz matura della conoscenza, soprattutto nel confronto con il pensiero di Locke che trova spazio nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*.

Se il pensiero ha bisogno di segni per entrare in rapporto con l'essere (dai fenomeni alle sensazioni, dai simboli al linguaggio, dai fatti alle regole di ogni tipo), la conoscenza non può più essere divisa dualisticamente in una parte passiva (la *tabula rasa* degli empiristi) e in un'altra attiva (le idee innate dei razionalisti), in quanto essa si sviluppa in ogni momento a partire *dall'espressione o dalla rappresentazione*³⁸.

Leibniz crede nell'innatismo, poiché altrimenti sarebbe impossibile spiegare il fatto che le idee guidino i nostri pensieri anche quando ne abbiamo una visione solo oscura e confusa, non ancora chiara e distinta. Questo è quanto accade in effetti tutte le volte che, ad esempio, si è colpiti da un mentitore che afferma il falso, anche se non si possiede la chiara formulazione del principio di contraddizione.

Leibniz si spinge molto più oltre; egli è convinto che le idee di *tutte* le cose siano già innate al nostro pensiero, essendo la sostanza un punto di vista sull'intero universo dei possibili. Questo suo innatismo radicale non gli impedisce però di riconoscere all'esperienza un ruolo fondamentale e insostituibile, in quanto *tutta* la conoscenza ha inizio e si sviluppa solo con il suo aiuto, prima attirando l'attenzione del pensiero sulle idee, poi confermando o smentendo il risultato di tutti i ragionamenti.

³⁸ “I sensi forniscono la materia alle riflessioni e non penseremmo neppure al pensiero, se non pensassimo a qualche altra cosa, vale a dire ai particolari che i sensi ci forniscono. E io sono persuaso che le anime e gli spiriti creati non sono mai privi di organi e mai senza sensazioni, allo stesso modo che non potremmo ragionare senza caratteri”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXI, 73, p. 189. “I sensi possono insinuare, giustificare e confermare queste verità, ma non dimostrarne la certezza immancabile e perfetta”, *ibid.*, I, I, p. 57.

A prima vista sembrerebbe di trovarsi di fronte ad un paradosso difficilmente conciliabile: da un lato, tutte le idee sarebbero innate; dall'altro, tutta la conoscenza avrebbe bisogno dell'esperienza; è possibile sostenere entrambe le tesi?

Leibniz ci prova ricorrendo alla *natura virtuale delle idee*³⁹.

Le idee di tutte le cose giacciono nel profondo della sostanza, di tutte le sostanze, anche di quelle prive di sensazioni o di capacità vitali, come quelle inorganiche; ogni sostanza non è mai priva di un qualche movimento percettivo e appetitivo che, per quanto oscuro e flebile, penetra tutta la materia rendendola coesa, ché altrimenti risulterebbe dispersa nella polvere della pura molteplicità.

Nelle sostanze capaci di sensazioni queste idee sono percepite in modo chiaro e confuso, costituiscono il tessuto delle elaborazioni sensibili e lasciano una traccia nella memoria. Nelle sostanze capaci di riflessione si arriva ad una loro percezione chiara e distinta, nella misura in cui si perviene ad una loro definizione, che può essere nominale, reale o adeguata, a seconda del grado di completezza che contiene.

In questa prospettiva, le idee sono tutte già oggetto dei nostri pensieri, che ne sono mossi attraverso inclinazioni, forze, atteggiamenti, ma ciò non vuol dire che siano conosciute, poiché questo passaggio può avvenire solo con un'opera adeguata di riflessione.

I sensi sono necessari per pensare, ma non sono in grado di fornirci le idee; per pensarle dobbiamo partire dai fenomeni, ma anche distaccarci da essi. Le sensazioni ci mettono in contatto con i fenomeni che divengono chiari proprio a causa delle idee, che però, senza riflessione, non possono essere conosciute in modo distinto. La confusione delle idee si accompagna alle sensazioni, la loro distinzione crea le definizioni. Per questo, anche se l'in-

³⁹ Sul tema della virtualità delle idee cfr. M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976; id., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino 2001. Sul tema della virtualità dell'essere cfr. P. Levy, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris 1995, trad. it. *Il virtuale*, Milano 1997. Su quanto segue cfr. il mio *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, Milano 2000, pp. 16-88.

telletto ha bisogno di segni per pensare, non deve farsi vincolare dalle sensazioni, ma dedicarsi all'analisi per arrivare alla percezione delle idee.

Si potrebbe obiettare a questo punto che tra le idee non si trova quella dell'*esistenza come predicato*, ossia come essere in atto, che viene in evidenza solo nella percezione sensibile e che *si trova all'origine del pensiero dell'essere come sostanza*.

In ogni caso, Leibniz riconosce che le idee hanno bisogno dell'esperienza, dei fatti, dell'esistenza, della sensibilità e di ogni altro tipo di segni per oltrepassare la soglia dell'oscurità ed accedere alla chiarezza della coscienza, da cui poi il pensiero ricava la loro oggettività ideale.

La natura virtuale delle idee ha in Leibniz un valore gnoseologico, in quanto *congiunge nell'idea l'uniformità oggettiva alla molteplice diversità espressiva*, derivante dal *punto di vista* in cui si trova la sostanza individuale. Essa ha però anche un valore ontologico in quanto costituisce la base che gli consente di pensare l'autosufficienza della monade, ossia non solo la virtualità dell'idea, ma anche quella dell'essere.

Leibniz divenne noto al suo tempo come il filosofo delle *monadi e dell'armonia prestabilita*, due aspetti centrali del suo pensiero, dai quali emerge come la sua metafisica sia stata influenzata dall'impostazione dei problemi gnoseologici⁴⁰.

La conoscenza è innanzitutto per Leibniz una scoperta che il soggetto fa del suo mondo interiore, composto da idee di cui egli deve acquisire una conoscenza il più possibile chiara e distinta.

Benché questo processo avvenga tramite i sensi, questi non hanno il significato d'indicare un influsso diretto, fisico tra le sostanze che è un concetto che egli rifiuta come inconcepibile e inadeguato ad una realtà che è di carattere immateriale. Egli attribuisce questa tesi dell'influsso fisico alla scolastica, anche se

⁴⁰ Cfr. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, in GP, IV, pp. 477-498, trad. it. *Nuovo sistema della natura*, in SF, I, pp. 447-56.

la visione di questa è più complessa di quella empirista, a cui di fatto Leibniz si riferisce accomunandole; per l'empirismo la mente è una sorta di tavoletta di cera su cui le sensazioni imprime fisicamente le proprie forme; gli scolastici, pur nella difficoltà oggettiva a ricostruire queste dinamiche, immaginavano piuttosto i fenomeni come una sorta di materia comune tra sensazione e intellesione, sulla cui base plastica e flessibile diveniva possibile immaginare il sorgere dell'opera trasformativa e creativa delle idee⁴¹.

In ogni caso, Leibniz non ritiene legittimo intendere la conoscenza come un influsso fisico diretto, per cui rifiuta l'ipotesi di una comunicazione tra le sostanze che possa avvenire tramite le sensazioni, immaginando più consona alla loro natura la radicalizzazione ontologica dell'innatismo virtuale, che riserva ai fenomeni sensibili il valore di un semplice risveglio dell'attenzione dello spirito alle idee, rappresentazioni di tutte le cose, che giacciono già attive nel profondo di ogni sostanza⁴².

Per questa via, egli concepisce le sue due tesi più caratteristiche⁴³:

⁴¹ "Il senso in atto, al dire di Aristotele (nel *De Anima*, III, 8, 13), è l'oggetto sensibile in atto, non perchè la stessa facoltà sensitiva sia diventata l'immagine sensitiva presente nel senso; ma perchè dalle due cose ne risulta una sola, come dall'atto e dalla potenza", S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, Q. 55, a.1, ad 2.

⁴² "Non mi trovo d'accordo su certe nozioni volgari, come se le immagini delle cose fossero trasportate dagli organi fino all'anima. Non è concepibile, infatti, con quale veicolo si possa fare il trasporto dall'organo sino dentro l'anima. Questa nozione della filosofia volgare non è intellegibile, come i più recenti cartesiani hanno a sufficienza mostrato", Leibniz, *Corrèspondence Leibniz-Clarke*, Paris 1957, trad. it. *Carteggio Leibniz-Clarke*, in SF, III, p. 546. "Si può dire che riceviamo dall'esterno conoscenze per l'ufficio dei sensi, perchè certe cose esterne contengono, o esprimono più particolarmente, le ragioni che determinano la nostra anima a certi pensieri. Ma quando si tratta dell'esattezza delle verità metafisiche, è importante riconoscere l'estensione e l'indipendenza della nostra anima: che si estende infinitamente di più di quanto pensi il volgo [...]. Ora, nel rigore della verità metafisica rigorosa, non c'è alcuna causa esterna che agisca su di noi, eccetto Dio solo: lui solo si comunica a noi immediatamente, in virtù della nostra dipendenza continua. Ne consegue che non c'è nessun altro oggetto esterno che tocchi la nostra anima e che ecciti immediatamente la nostra percezione", Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., par. 27-28, p. 191.

⁴³ Cfr. Leibniz, *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, cit.; Leibniz, *La monadologia*, cit.

1. *L'autosufficienza ontologica della monade*, senza porte e senza finestre, che non significa isolamento o assenza di relazione, ma semplicemente impossibilità e inutilità di una relazione fisica per sostanze che *sono già poste in una relazione ideale con tutto l'universo dei possibili, che ognuna di esse esprime dal suo punto di vista*⁴⁴.
2. *L'armonia prestabilita* tra il mondo delle cause finali che agiscono all'interno dello spirito e quello delle cause efficienti che governa l'esteriorità dei fenomeni. Essendo impossibile il transito dal mondo dei sensi a quello dell'intelletto, la corrispondenza tra i due mondi deve essere assicurata a priori e prefissata nella scelta del migliore dei mondi possibili; non vi è bisogno quindi che essa si realizzi nel mondo contingente; la fisica segue le sue leggi meccaniche e lo spirito quelle morali, senza che avvenga alcuna relazione o commistione, ritenuta impossibile in quanto inesplicabile.

Entrambe queste tesi, nel loro aspetto di chiusura della sostanza in se stessa, sembrano sorgere dalla stessa difficoltà ad intendere la relazione fisica come parte di quella metafisica: come è possibile – si domanda spesso Leibniz - che la puntura di un ago sulla pelle, fenomeno di un contatto tra corpi, procuri un'esperienza di dolore nell'anima? Il primo è un avvenimento fisico, che connette cause efficienti-materiali, e l'altro metafisico, che tocca l'anima, la *psyché*; la difficoltà nel *concepire il come* genera così il rigetto della stessa possibilità di questo concetto.

Bisogna riconoscere che la difficoltà non è di poco conto, se ancora oggi le filosofie della mente dibattono intensamente su problemi di identica o analoga natura⁴⁵. Tuttavia, la difficoltà

⁴⁴ “Le ricerche dei moderni ci hanno insegnato, e la ragione l’approva, che gli esseri viventi i cui organi ci sono noti, vale a dire le piante e gli animali, non provengono da una putrefazione o da un caos, come credevano gli antichi, ma da semi preformati e, di conseguenza, dalla trasformazione di esseri viventi preesistenti”, Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., par. 6, p. 447.

⁴⁵ Sul tema cfr. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991, trad. it. *Conoscienza*, Milano 1993; D. Davidson, *Essays on Action and Events*, Oxford-New York 1980, trad. it. *Azione e eventi*, Bologna 1992; J. Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge Mass. 1975; J. Kim, *Wet Mind*, New York 1992; J. Searle, *The Rediscovery*

analitica non può indurre l'esclusione a priori della possibilità del concetto, tanto più se l'esperienza ce lo dimostra come reale, a meno che esso non implichi una palese contraddizione, che non risulta nell'ipotesi del fenomeno come punto di contatto tra sensazione e intellesione.

Così, se la ragione non ravvisa alcuna contraddizione nel concetto in sé o nel rapporto con verità già accertate, non vi è motivo ragionevole per escludere la sua possibilità che è attestata dall'esperienza.

D'altronde, Leibniz ha elaborato quel concetto di *espressio-
ne*⁴⁶ che risulta di fondamentale importanza per intendere la comunicazione tra corpo e mente, materia e spirito, sensazione e intellesione, sulla cui base, polemizzando con i meccanicisti, ha affermato che non si può rendere ragione di una conquista militare descrivendo solo i movimenti fisici delle armi e non mettendo in campo l'intelligenza e la scelta dei fini con cui i militari indirizzano quei movimenti in un certo modo, piuttosto che in un altro.

Perché allora in riferimento all'esperienza individuale psicofisica egli non riesce a pensare che il fine armonico della sostanza si esprime sia nell'azione, sia nella passione⁴⁷, in cui può essere

of Mind, Cambridge Mass. 1992; H. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, New York 1999, trad. it. *Mente, corpo e mondo*, Bologna 2003.

⁴⁶ "Si dice dunque esprimere una cosa, ciò in cui vi sono abitudini corrispondenti alle abitudini della cosa da esprimere. Ma le espressioni sono svariate: per esempio, il modello di una macchina esprime la macchina stessa, il disegno scenografico della cosa nel piano esprime il solido, l'orazione esprime pensieri e verità, i caratteri esprimono i numeri, un'equazione algebrica esprime il cerchio o un'altra figura; ciò che è comune a queste espressioni è che, dalla sola contemplazione delle abitudini esprimenti, possiamo giungere alla conoscenza delle proprietà corrispondenti della cosa che è espressa. Donde risulta che non è necessario che ciò che esprime sia simile alla cosa espressa, purché le abitudini conservino una qualche analogia", Leibniz, *Quid sit idea*, in A, VI, 4B, pp. 1369-71, trad. it. *Che cosa è l'idea*, in SF, II, pp. 193-94.

⁴⁷ "Perceptio est passio mentis [...]. Passio est mutatio in aliquo cuius causa proxima in alio est [...]. Passio est status aliquis qui effectus proximus mutationis est [...]. Actio est status rei ex quo proxime sequitur mutatio alterius praesens. Passio est status rei quo fit ut in ea sequatur mutatio praesens. Differunt ergo actio et passio ut causa proxima et conditio proxima. Causa est quod prius natura est. Actio status rei ex quo mutationis alicuius praesentis ratio reddi potest, quae res dicitur causa. Passio est status rei quatenus in ea sequitur mutatio praesens, quae res dicitur subjectum mutationis vel

modificata dall'incontro con altre sostanze? Se l'io può muovere le cose, perché non può anche essere mosso da esse?

Emerge qui *una difficoltà che Leibniz ha nel concepire l'aspetto passivo della sostanza*, che lo induce a mantenere in vita il dualismo cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans*, materia e spirito, fisico e metafisico, cause efficienti e cause finali, da cui consegue il bisogno di ricorrere ad un *ordine pre-stabilito*, piuttosto che riconoscere la possibilità di un coordinamento costante del flusso comunicativo dell'esperienza.

Questo sembra però un passo indietro rispetto al superamento di questo stesso dualismo che Leibniz aveva posto con la centralità della percezione rispetto alla sensazione e intellesione, da cui scaturivano anche conseguenze importanti per una concezione della materia e della corporeità centrata sulla nozione unificante di forza, di energia, in un modo non dualistico nei confronti del modo d'essere dello spirito.

Si constata comunque come queste oscillazioni facciano parte del pensiero di Leibniz che a volte concede priorità alle essenze, e costruisce così un formalismo a priori, concettuale, razionalista che concede scarsa attenzione all'esperienza, mentre altre volte accentua il ruolo delle sostanze che si esprimono nei fenomeni, dando vita così ad una prospettiva ermeneutica e metafisica molto diversa dalla precedente.

La nozione di sostanza si presenta in Leibniz con l'intento di correggere una visione riduttiva della contingenza che lo avrebbe avvicinato pericolosamente al razionalismo spinoziano. Per Spinoza tutto accade in modo necessario; l'apparente contingenza delle cose equivale solo ad un'ignoranza delle cause. Il pensiero di una molteplicità di sostanze serve a sottrarre il mondo a questa spirale della necessità, lasciando aperto uno spazio per la contingenza e la libertà. Tuttavia, se la sostanza individuale è concepita come completa a priori, già del tutto prestabilita, chiusa in se stessa e già prefigurata nella relazione con l'universo, si rischia di

objectum causae", Leibniz, *De Affectibus*, in id., *Textes inédits*, a cura di G. Grua, Paris 1948 (d'ora innanzi TI), pp. 512-513.

vanificare il tentativo di prender le distanze da Spinoza, ritornando per altra via al suo stesso dominio della necessità.

In ogni caso, l'introduzione a livello metafisico delle sostanze a fianco delle essenze corrisponde a livello conoscitivo ad un riconoscimento del valore dei fenomeni, che serve a correggere gli aspetti più razionalistici del suo pensiero⁴⁸.

⁴⁸ Per questi temi cfr. il mio, *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, cit., pp. 106 ss.

La definizione del diritto

2.1 *L'idea moderna di verità*

La visione leibniziana concepisce il diritto come una delle tante idee che si trovano nel profondo dei nostri pensieri, animandoli in modo indipendente dalla coscienza che se ne può avere. Partendo dall'esperienza, dall'impatto con i fatti, le idee affiorano dall'oscurità determinando pensieri ed azioni, entrando a far parte della vita delle sostanze, diventando possibilità attive, inclinazioni, disposizioni, virtualità, come una sorta di pieghe nel tessuto o di venature nel marmo, che predispongono ad una forma, in un gioco di chiaro e scuro che trasforma una superficie uniforme, in un movimento di figure, in una prospettiva di profondità.

In questo contesto, il pensiero filosofico ha il compito specifico di portare chiarezza e distinzione in questo mondo delle idee. Il primo passo in questa direzione avviene con la ricerca di definizioni che consentano di passare da una conoscenza empirica ad una razionale, passaggio necessario anche per la scienza che si occupa del fenomeno giuridico.

Con una definizione risulta chiaro che abbiamo a che fare con un concetto possibile, non contraddittorio; con una conoscenza razionale siamo in grado di conoscere le cause dei fenomeni, di prevederli e di governarli in anticipo e, quindi, anche di modificarli.

La definizione di un concetto può essere, secondo Leibniz, *nominale, reale e adeguata*. La prima serve a contrassegnare una cosa, ma non contiene elementi sufficienti per distinguerne l'es-

senza; la seconda individua gli elementi necessari a questo scopo, come nella definizione *causale* che indica la genesi di una cosa, da cui si ottiene la certezza a priori della sua possibilità; nella terza gli elementi essenziali sono individuati in modo completo⁴⁹.

L'importanza che Leibniz assegna alle definizioni si colloca all'interno di un modello di pensiero logico-analitico e deduttivo, costruito sull'esempio paradigmatico delle scienze astratte, nelle quali la formulazione assiomatica dei concetti svolge un ruolo primario nella costruzione di un sapere sistematico, in cui si prende avvio dalla posizione di premesse (assiomi, postulati, regole di relazione), si sviluppa la deducibilità delle conseguenze, per giungere infine alla dimostrazione rigorosa delle conclusioni. In questa visione, l'essenza è la fonte della conoscenza, in quanto contiene le determinazioni del reale, le rivela attraverso una conoscenza distinta, che si ottiene con procedure analitiche, da cui deriva poi la possibilità di operare sintesi razionali e modificative dei fenomeni.

A questa concezione, l'empirismo oppone la priorità dell'esistenza, del fatto, della molteplicità, considerata sempre eccedente e travalicante l'essenza; in questa direzione esso ritiene di dover assegnare un primato conoscitivo alla *descrizione dei fenomeni*, da cui ricavare, tramite somiglianze qualitative, la formulazione di idee, come accade nelle scienze empiriche con il metodo della classificazione induttivo-sperimentale, da cui diviene possibile ottenere conclusioni generali, quantitative, a posteriori (molti, i più o i meno), ma non universali, qualitative e a priori (tutti)⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, in A, VI, 4A, pp. 582-92, trad. it. *Meditazioni su conoscenza, verità e idee*, in SF, I, pp. 262-302.

⁵⁰ "Supponiamo dunque che la mente sia, per così dire, un foglio bianco, senza alcun segno scritto, senza alcuna idea; come ne può venire fornita? Come giunge ad impadronirsi di quel tesoro che la irrequieta e che l'illimitata fantasia umana ha dipinto in essa con quasi infinita varietà? Donde essa ha desunto tutto il materiale della ragione e della conoscenza? A ciò rispondo con una sola parola: dall'esperienza. Su questa è fondata tutta la nostra conoscenza, la quale da essa in ultima analisi deriva. La nostra osservazione applicata sia agli oggetti sensibili esterni, sia agli atti interni della mente percepiti e fatti oggetto di riflessione da parte di noi stessi, è ciò che fornisce all'intelletto tutto il materiale del pensiero. Queste (sensazione e riflessione) sono le due fonti

Leibniz rifiuta l'idea che la conoscenza possa essere solo di tipo quantitativo e non qualitativo; egli ritiene che vi siano degli universali che hanno un valore non solo collettivo di individui, come un gregge o un esercito, ma anche distributivo di forme, come l'idea di una rosa o di un tavolo, che rappresentano nell'insieme qualcosa di più della semplice somma dei loro particolari⁵¹.

Nel contempo, però, egli non ritiene che tali essenze siano individuabili per una via solo razionale, priva di rapporto con l'esistenza reale delle cose, se non altro per un limite strutturale della nostra conoscenza, che ha bisogno dei segni per pensare e comunicare, i quali hanno anche una funzione espressiva di significati e di individui, come accade nel linguaggio. Per questo, pur tenendo fermo il valore oggettivo delle verità di ragione e degli universali, egli non disdegna il valore dei fenomeni e della loro conoscenza tramite l'osservazione e la riflessione.

In questi temi si manifesta la trasformazione che avviene all'inizio dell'epoca moderna dal *concetto di verità come corrispondenza, adequatio di res e intelletto*, tipico della tradizione scolastica, ancora presente nei *Nuovi Saggi*, a quello *di verità come coerenza formale ed efficacia materiale*.

In questa visione, la verità si presenta all'intelletto in una forma indipendente dalle *res* materiali, poggiante unicamente sulla natura essenziale del nesso universale e necessario di soggetto e predicato, ovvero sulla sola *validità logica, formale delle sue connessioni*, a cui potrebbero anche non corrispondere alcun esistente reale. In un secondo momento, questa verità formale dimostra

del conoscere da cui nascono tutte le idee che abbiamo o che possiamo naturalmente avere”, J. Locke, *An Essay concernig Human Understanding*, 1690, trad. it. *Saggi sull'intelligenza umana*, Bari 1951, II, I, 2, pp. 123-24, (traduzione rivista n.d.a.).

⁵¹ “Infine, non si deve passare sotto silenzio un grave errore di Nizolio concernente la natura degli universali. (...). Il Nizolio tenta di convincerci che l'universale non è nient'altro che tutti gli individui assunti simultaneamente e collettivamente e che quando dico: 'ogni uomo è un animale', il senso è 'tutti gli uomini sono animali'. Questo è vero senz'altro, ma di qui non consegue che gli universali siano il tutto collettivo (...) c'è infatti un altro tipo di totalità discreta oltre il collettivo: cioè, il distributivo”, Leibniz, *Prefazione al Nizolio*, cit., p. 93.

la sua *efficacia materiale* attraverso la capacità di unificare, di ordinare, di porre in connessione un certo numero di fenomeni⁵².

I diversi orientamenti sottolineano di più l'uno o l'altro dei due aspetti; il razionalismo quello della coerenza formale, l'empirismo quello dell'efficacia materiale; in ogni caso, questa nuova idea della verità tende a sostituire quella tradizionale della verità come corrispondenza.

Leibniz, anche in questo punto sembra voler fare eccezione. Egli conosce e sostiene lo sviluppo di questa nuova idea di verità come coerenza formale ed efficacia materiale, ma non acconsente a pensare l'esperienza della verità del tutto autosufficiente e chiusa all'interno di una dimensione solo logico-formale. Le idee sono espressioni della natura delle cose le quali, poiché non sempre, anzi raramente, possono essere colte direttamente nel loro puro significato essenziale, diventano accessibili a partire dall'osservazione dei fenomeni, i quali sono *manifestazioni di sostanze, espressioni* della loro natura; la ricerca della verità, di conseguenza, deve avere ancora a che fare con le *res* che appaiono come identità ideali (essenza e forma nella pura ragione) e reali (esistenza e sostanza nel fatto)⁵³.

⁵² “Contentiamoci di cercare la verità nella corrispondenza delle proposizioni che sono nello spirito con le cose di cui si tratta. È vero che ho anche attribuito la verità alle idee, dicendo che le idee sono vere o false, ma allora intendevo ciò, in effetti, riguardo alla verità delle proposizioni che affermano la possibilità dell'oggetto dell'idea. E in questo medesimo senso si può dire anche che un essere è vero, vale a dire che lo è la proposizione che ne afferma l'esistenza attuale o almeno possibile”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., IV, V, 4, p. 381.

⁵³ “È chiaro, anche, quale sia infine l'Idea vera, e quale l'Idea falsa; vera, cioè, quando la nozione è possibile, falsa quando implica una contraddizione. La possibilità di una cosa, inoltre, è conosciuta o a priori o a posteriori. È a priori, quando risolviamo la nozione nei suoi requisiti, ossia in altre nozioni di cui è conosciuta la possibilità, e sappiamo che non sussiste alcuna incompatibilità tra loro [...]. È invece a posteriori, quando sperimentiamo che la cosa esiste attualmente (*actu*), poiché ciò che esiste od è esistito attualmente è certamente possibile [...]. Se però gli uomini siano in grado di condurre la perfetta analisi delle nozioni, ossia se possano ricondurre i loro pensieri ai primi possibili e alle nozioni irrisolvibili, vale a dire (ciò che è lo stesso) agli stessi attributi di Dio, causa prima e ragione ultima delle cose, non oserei ora affermarlo. Per lo più siamo soddisfatti quando abbiamo appreso, mediante l'esperienza, la realtà di talune nozioni, per cui in seguito costituiamo tutte le altre sull'esempio della natura”,

2.2 *Descrizione, valutazione, prescrizione*

In questo modo, la prospettiva di Leibniz si differenzia da quelle segnate dall'abbandono della nozione di sostanza, avvenuta in particolare con Hobbes, Spinoza e poi Hume, dove *la scissione tra fenomeno ed essere produce o l'identità immediata o il dualismo radicale tra fatto e diritto*, tra il mondo dell'essere e quello del dover essere. La ragione infatti, perdendo la capacità di determinare con i suoi giudizi prima il riconoscimento dell'essere e poi quello del suo valore qualitativo, viene inevitabilmente ridotta ad una funzione unicamente strumentale rispetto all'assolutezza del fenomeno, cosicché il diritto non potrà che risolversi in un puro accadere emozionale (identità immediata) oppure in un astratto volontarismo (dualismo radicale)⁵⁴.

Queste tesi si muovono all'interno delle premesse teoretiche poste da un fenomenismo radicale, il quale non intende la coappartenenza di sensazione e intelletto sul terreno comune della percezione e contrappone la passività dell'una all'attività dell'altra, rendendo così inconcepibile la descrizione dei fatti come un fenomeno anche valutativo, oltreché recettivo.

Leibniz, *Meditazioni su conoscenza, verità e idee*, cit., pp. 164-65. "Quindi, sebbene le verità presuppongono necessariamente qualche carattere, e anzi talora vertano sugli stessi caratteri (come i teoremi che trattano sull'eliminazione del nove), esse non consistono tuttavia in ciò che nei caratteri è arbitrario, ma in ciò che in essi è permanente, ossia nella loro relazione con le cose", Leibniz, *Dialogus*, in GP, VII, pp. 190-93, trad. it. *Dialogo*, in SL, pp. 107-09.

⁵⁴ "Noi non tendiamo ad una cosa, non la vogliamo appetiamo o desideriamo perchè giudichiamo che sia buona, ma, al contrario, giudichiamo che sia buona perchè ci sforziamo di ottenerla, perchè la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo", Spinoza, *Ethica*, III, prop. IX. "Bisogna sapere che bene e male sono nomi imposti alle cose da coloro che attribuendo tali nomi vogliono esprimere la loro simpatia o la loro avversione", Hobbes, *De cive*, III, 31. "Non c'è nulla di più comune in filosofia e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione, per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi [...]. La ragione è, deve solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire ad esse", D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bari 1978, Lib. II, Parte III, Sez. II, p. 433 ss.; sul tema cfr. T. Tyn, *La metafisica della sostanza*, Bologna 1991.

Leibniz, che pure rifiuta l'identità immediata di fenomeno ed essere nella sensazione, la ritrova mediata dalla ragione che riconosce già nella percezione una forma di conoscenza, un'attività che attinge le idee, sebbene in un modo ancora oscuro nelle piccole percezioni⁵⁵, in modo più chiaro nelle sensazioni, che sono già mediate dal senso comune⁵⁶, anche se solo l'intelletto è in grado di portare distinzione in questa chiarezza, nel medio della riflessione e del giudizio; cosicché lo stesso mondo dell'essere, pur emergendo solo a partire dai fenomeni, ha bisogno di un pensiero ordinato dalle idee per potersi strutturare come tale⁵⁷.

In questa prospettiva, anche la semplice percezione e, in via progressivamente più rilevante, la sensazione, la descrizione, la valutazione, la preferenza, la volontà, la scelta e l'azione sono tutti movimenti e cambiamenti dello spirito che hanno bisogno delle idee per potersi configurare.

Il mondo dell'essere segna un superamento della pura fenomenicità, come mera parvenza senza alcuna forma; nel momento in cui s'identifica qualcosa, siamo già entrati nel campo dei concetti

⁵⁵ “D'altra parte vi sono mille indizi in noi che fanno concludere che c'è in noi una infinità di percezioni, senza appercezione però, e senza riflessione; vale a dire mutamenti nell'anima stessa che noi non appercepriamo, perché queste impressioni sono o troppo piccole, e in numero troppo elevato, o troppo unite, in modo che, separate, non hanno niente che le faccia distinguere, mentre aggiunte ad altre non mancano di produrre il loro effetto e di farsi sentire, se non altro confusamente, nell'insieme”, Leibniz, *Nuovi saggi, prefazione*, cit., p. 27.

⁵⁶ “Queste idee che si dice vengano da più di un senso, come quelle di spazio, figura, moto, quiete, sono piuttosto del sensorio comune, vale a dire dello spirito stesso, perché sono idee dell'intelletto puro, ma che hanno rapporto all'esterno, e che i sensi fanno apperceprire; pertanto sono capaci di definizioni e di dimostrazioni”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, V, p. 103. Cfr. anche Leibniz, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in GP, VII, pp. 319-22, trad. it. *Sul modo di distinguere i fenomeni reali da quelli immaginari*, in SF, I, pp. 248-51; “la percezione del moto, della quiete, del numero, della figura e della grandezza è comune a più sensi: cose di questo genere infatti non appartengono a nessun senso in particolare, ma sono comuni a tutti”, Aristotele, *De anima*, III, I.

⁵⁷ “Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipie: nisi ipse intellectus. Ora, l'anima racchiude l'essere, la sostanza, l'uno, il medesimo, la causa, la percezione, il ragionamento e molte altre cose che i sensi non saprebbero dare”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, I, 2, p. 86.

che hanno conferito stabilità, durata e coesione ai fenomeni, consentendone la qualificazione formale⁵⁸.

Il mondo del dover essere segna il superamento dell'apparente indeterminazione delle azioni; nel momento in cui si agisce nella libertà, un'idea è stata posta dal soggetto come motivo delle sue azioni, in quanto fonte di un suo possibile perfezionamento.

In questo modo, *tra il mondo dell'essere e quello del dover essere non può sussistere un'opposizione radicale, poiché entrambi hanno bisogno delle idee per strutturarsi.*

Questo non significa però, per Leibniz, che il dover essere sia ricavabile in modo immediato, senza mediazioni dal piano dell'essere, perché altrimenti si ricadrebbe in quell'empirismo ingenuo o in quel fatalismo rassegnato che attribuisce ai fatti delle qualità morali per il semplice motivo che hanno avuto la forza di accadere. La conseguenza sarebbe poi quella confusione tra fatto e diritto che Leibniz ritiene nefasta per l'individuazione della natura razionale del fenomeno giuridico.

In quanto *nihil est sine ratio*, ogni fatto ha la sua ragione; il rispetto di questa legge universale dell'accadere non implica però, come sostiene Spinoza, che i fatti abbiano un'unica ragione. Vi sono molteplicità di sostanze con diverse essenze specifiche; così i fatti si riconducono ad una molteplicità di ragioni differenti e, nel caso delle sostanze libere, anche a ragioni dettate da conoscenze più o meno adeguate, errate o contraddittorie.

Per questo il mondo dei fatti accede alle qualità morali solo in dipendenza dalla ragione che lo sottopone ad un giudizio nel qua-

⁵⁸ “Tale concezione dell'essere e della verità si trova dunque in questo io e nell'intelletto, piuttosto che nei sensi esterni e nella percezione degli oggetti esteriori (...). Ma per tornare alle verità necessarie, è generalmente vero che le conosciamo solamente grazie a questo lume naturale e in nessun modo mediante i sensi, poiché i sensi possono far conoscere in qualche modo ciò che è, ma non possono far conoscere ciò che deve essere o non può essere altrimenti. Per esempio, se anche avessimo provato un'infinità di volte che ogni corpo dotato di massa va verso il centro della terra e non si sostiene nell'aria, non saremmo sicuri che ciò sia necessario, sin tanto che non ne comprendessimo la ragione”, Leibniz, *Sur ce qui passe les sens et la matière*, GP, VI, pp. 488-91, trad. it. *Su ciò che oltrepassa i sensi e la materia*, in SF, I, pp. 532-33.

le viene determinato nelle sue autentiche valenze giuridiche. In questo passaggio, l'attribuzione di una qualità morale è il frutto di una *valutazione che oltrepassa, che eccede la semplice descrizione dei fatti*.

Nella descrizione, nel giudizio d'essere, le idee vengono valutate in funzione delle loro qualità logiche o fisiche, ossia per la loro consistenza formale e per la loro idoneità a spiegare l'accadere dei fenomeni, fino a costruire *l'idea dell'oggetto*; un'idea risulta così essere tanto più vera nella misura in cui è in grado di rendere ragione di un maggior numero di fenomeni rispetto ad un'altra, mentre è ritenuta falsa perché è o contraddittoria in se stessa, o inadeguata come capacità esplicativa dei fenomeni a cui è stata applicata⁵⁹. Anche la descrizione contiene così un momento valutativo che attiene alla verità delle idee ed alla loro funzionalità al fine di identificare gli oggetti tra i fenomeni.

Nelle qualità morali, però, le idee vengono valutate in un'ottica più ampia rispetto a questo fine solo descrittivo, in quanto ora esse devono mostrare la loro *funzionalità al potenziamento*, al miglioramento della condizione di un soggetto, implicazione assente in una fase meramente descrittiva.

Nella descrizione l'idea è vera se mostra consistenza formale e se svolge una capacità esplicativa dei fenomeni, da cui deriva anche lo sviluppo di una capacità previsionale dell'accadere. Fino a questo punto, però, vengono alla luce solo possibilità e necessità di carattere logico o fisico, ma non ancora morali, in quanto non è ancora entrato in scena il soggetto come punto di riferimento dell'attività conoscitiva.

Solo con questo riferimento al soggetto, l'idea compie *un salto funzionale dalla sfera dell'essere a quella del dover essere*, in

⁵⁹ I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principi: quello di contraddizione, in virtù del quale giudichiamo falso, ciò che la implica, e vero, ciò che è opposto o contraddittorio al falso; e quello della ragion sufficiente, in virtù del quale consideriamo che nessun fatto possa risultare vero o esistente, nessuna proposizione veridica, senza che vi sia una sufficiente ragione per cui sia così e non altrimenti, benché perlopiù tali ragioni possono non esserci note", Leibniz, *La Monadologia*, cit., par. 31-2, pp. 457-58.

quanto ora essa serve a valutare i possibili in funzione non più solo del vero oggettivo, ma anche del *vero soggettivo*, del bene.

È evidente che senza una fase descrittiva ed esplicativa dei fenomeni, che ne abbia colto la verità oggettiva, mancherebbero le basi su cui far poggiare quella valutativa delle qualità morali in cui si tratta di stabilire la verità conveniente per il soggetto di possibilità o necessità.

Il salto dall'esplicazione alla prescrizione trova quindi nell'elemento valutativo il ponte che consente il passaggio dall'una all'altra sponda; anche nella prescrizione si verifica, come nella descrizione, un'attività valutativa, solo che qui il termine, lo scopo della stessa non consiste più nell'esplicazione di un senso oggettivo dei fenomeni, ma nella loro funzionalità al bene di un soggetto, la cui esistenza e centralità consente il passaggio dall'attività meramente esplicativa a quella più strettamente prescrittiva.

L'*idea del soggetto* rappresenta così il termine in funzione del quale le possibilità o necessità logiche o fisiche, si trasformano in metafisiche e morali. A questo proposito, la nozione di sostanza rappresenta una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente per spiegare il sorgere della sfera morale in generale e di quella giuridica in particolare; la nozione del soggetto rappresenta infatti un suo grado evolutivo, non però un concetto sostitutivo, come invece vorrebbe una parte del pensiero moderno⁶⁰.

⁶⁰ “Sembra però che riteniate, signore, che questa identità palese si possa conservare quand’anche non ve ne fosse una reale [...]. Se l’uomo potesse non essere che una macchina e avere ciononostante della conscienciosità (*consciosité, conscienciosité*), bisognerebbe essere del vostro parere, signore; ma ritengo che un tal caso non sia possibile, almeno secondo l’ordine naturale. D’altro canto non vorrei neppure dire che l’identità personale e anche il sé non rimangono in noi, e che io non sono lo stesso me di quando ero nella culla, col pretesto che non ricordo più niente di quel che ho fatto allora. Per trovare di per se stessi l’identità morale è sufficiente vi sia un legame medio di conscienciosità (*consciousness, conscienciosité*) tra uno stato vicino, o anche un po’ lontano, e un altro, quando vi si mescoli qualche salto o intervallo dimenticato”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXVII, 9, p. 212. Nella traduzione del termine inglese *consciousness* Leibniz corregge la versione del Coste, che lo traduce *conscience*, preferendo *consciosité* e talvolta *conscienciosité*. Seguiamo qui la versione italiana di M. Mugnai e E. Pasini che traduce *consciosité* con il termine *consciosità*.

L'idea di sostanza rappresenta l'individuazione di un centro d'attività e di passività espressiva a cui riferire una certa molteplicità di fenomeni per poterli spiegare nel loro accadere. L'idea di soggetto aggiunge in più l'elemento della coscienza (riflessione, ragione e volontà), in base al quale alcune sostanze, a differenza di altre, mostrano di essere libere, ossia di agire in vista di un bene, a cui riferiscono le possibilità e necessità logiche o fisiche in termini nuovi, di convenienza, di vantaggio o di danno in termini morali.

Senza l'idea del soggetto, che è il fattore che consente la trasformazione dell'attività valutativa da una funzione descrittiva a quella prescrittiva, la sfera del dover essere risulterebbe inevitabilmente o ridotta o contrapposta a quella dell'essere. Nel primo caso, la riduzione implicherebbe che tutto quello che appare possibile sul piano logico o fenomenico, tenderà ad essere confuso con l'opportuno e il lecito sul piano morale e giuridico; nel secondo caso, la contrapposizione detterà l'identificazione delle qualità morali con l'arbitrario e il convenzionale, senza alcuna possibilità di avviare una comprensione razionale della loro origine valutativa.

2.3 *Fatto e diritto*

La convergenza tra razionalismo spinoziano e fenomenismo radicale si coglie fin dai primi passi con cui si accosta il diritto nel suo rapporto con il fatto⁶¹.

Il diritto emerge tra i molteplici fatti, che hanno tutti l'iniziale omogeneo requisito dell'accadere, caratterizzandosi per una duplice qualità: da un lato, in senso oggettivo, contiene un *dover essere*, come necessità, obbligatorietà, regola, norma, legge, costrizione; dall'altro lato, in senso soggettivo, pone un *poter es-*

⁶¹ Sul tema cfr. N. Luhmann, *Sociologia del diritto*, Roma-Bari 1977; J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi per una teoria discorsiva del del diritto e della democrazia*, Milano 1996.

sere, come possibilità, liceità, facoltà, capacità, potestà, potere, forza⁶².

Questa duplice connotazione qualitativa del diritto appare subito di tipo morale nel senso appena indicato che essa implica e si riferisce necessariamente al soggetto, mentre la semplice conoscenza del fatto, che pure non avviene senza l'apporto delle idee di possibilità e necessità, ancora non ha questa implicazione.

La coscienza della dimensione morale dell'esperienza giuridica mostra di avere una funzione importante all'inizio dell'epoca moderna, nello svolgere un ruolo di distacco da una visione troppo oggettivistica, naturalistica, meramente sociologica, che si presenta in alcune visioni precedenti, nelle quali si tende a legare strettamente il diritto alla fattualità storica, sociale, cosmica, come un dato quasi immutabile, sottratto alla libertà umana e soprattutto indipendente dall'idea di soggetto⁶³.

In questa prospettiva, il distacco che Leibniz vuole marcare del diritto dal fatto ha come primo significato quello di porre in evidenza il suo nesso con il soggetto e con la consapevolezza di sé che questo trasferisce e realizza nel diritto.

Questo nuovo o più netto riferimento alla soggettività, si presenta nel diritto tramite l'accento di fenomeni che vengono posti come dati che dovrebbero contrassegnare la natura umana in maniera originaria ed essenziale. La riflessione storica li ha individuati: nell'*istinto*, indirizzato verso la socievolezza in Grozio, o verso l'autoconservazione in Hobbes e Spinoza; nella *volontà*,

⁶² "Il diritto è una possibilità morale e l'obbligo una necessità morale", Leibniz, *Praefatio Codex Juris Gentium Diplomaticus*, Hannover 1693, trad. it. *Prefazione al codice diplomatico di diritto delle genti*, in SD, p. 159.

⁶³ Sulla nascita del pensiero giuridico moderno cfr. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1968, trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1985; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, *L'età moderna*, Roma-Bari, 2001; J.M. Kelly, *A short History of Western Legal Thought*, Oxford 1992, trad. it. *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna 1996; G. Tarullo, *Storia della cultura giuridica moderna. I. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1962, trad. it. *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano 1965.

posta come originaria e immediata da Locke, Hobbes e Spinoza; nella *ragione*, che è ritenuta da Leibniz l'unico elemento, l'unico dato da cui, se correttamente attuato, sia lecito far discendere il fenomeno giuridico⁶⁴.

Nell'uno o nell'altro di questi elementi il pensiero moderno individua, nella diversità dei suoi indirizzi, il fatto normativo originario da cui far scaturire le qualità giuridiche del diritto e dell'obbligo, del lecito o dell'illecito.

L'originalità della tesi leibniziana consiste nel presentare un'idea di ragione che egli pensa in sintonia con gli altri stadi o momenti della soggettività (istintuali, volitivi, deliberativi), così da poter riassorbire anche gli elementi di validità presenti nelle altre tesi.

Con questo, però, egli non rinuncia alla distinzione di principio tra diritto e fatto, in quanto il crisma della giuridicità non può spettare, a suo avviso, a nessun evento fattuale che lo esiga in virtù del suo semplice accadere, ma piuttosto solo alla ragione che giudica i fatti ricavandone una regola a priori, di cui si sia dimostrato il valore universale e necessario.

Il fatto costituisce una condizione, ma non la ragione che fa scaturire una necessità o una possibilità di tipo morale; dal fatto si possono ricavare possibilità e necessità di tipo logico o fisico, in quanto viene assunto dalla ragione nel suo orizzonte e posto in rapporto con le idee, ossia in quanto mediato da una riflessione e da un giudizio che, quando ci si muove in un orizzonte morale, arriva a coinvolgere anche il soggetto.

In questa visione, Leibniz si oppone ad ogni empirismo, naturalismo o volontarismo presenti nel pensiero classico e moderno, poiché li ritiene, ognuno a suo modo, portatori di un'identificazione del diritto con il fatto, che comporta inevitabilmente una decadenza del suo rapporto coesenziale con la ragione.

⁶⁴ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., II, parr. 71 ss, pp. 342 ss.

2.4 *La definizione formale del diritto*

In questa direzione, si sviluppa per Leibniz la necessità di una *comprensione scientifica del fenomeno giuridico*, condizione fondamentale per il chiarimento della sua essenza razionale, in mancanza del quale si ricade inevitabilmente in un'identificazione del diritto con il fatto.

Il primo passo in questo senso viene posto da Leibniz nella ricerca di una *definizione concettuale del diritto*, premessa prima e necessaria per la costruzione di un sapere che abbia la caratteristica della scientificità. Ogni altro modo di procedere non farebbe altro che lasciare indimostrati i suoi presupposti fondamentali, ossia le idee che hanno una funzione decisiva nella modalità descrittiva, esplicativa, valutativa e prescrittiva di accostare i fenomeni.

La definizione concettuale del fenomeno costituisce il primo passo della costruzione di una scienza anche perché, in sua assenza, non potremmo sapere se si sta attribuendo a torto o a ragione ad esso una certa qualità. In questa ottica, per Leibniz anche gli assiomi devono essere dimostrati, poiché la ragione non può accontentarsi del dato empirico, storico, sociale, culturale, quando anche dominante in senso quantitativo, per giustificare l'assegnazione di un valore giuridico agli eventi o alle possibilità.

Sulla base di questa esigenza di rigore, la ragione non può arrestare la sua ricerca se non di fronte all'evidenza di un'identità, che, nel caso di essenze, sarà un'identità della differenza, mentre nel caso di esistenze, sarà un'identità nella differenza.

In questa ricerca, Leibniz prende avvio dalle definizioni distinte di diritto soggettivo e oggettivo per giungere ad una definizione più compiuta del diritto indicando che esso consiste sempre in *una relazione unica di possibilità morale e necessità morale*⁶⁵.

⁶⁵ “Nel fatto la persona è soggetto, la cosa è oggetto, l'atto è causa di diritto o contrario ad esso [...]. Diritto e obbligazione non sono separabili nella trattazione. Costituiscono un'unica relazione composta da entrambi [...]. In quanto è opposto al fatto, il diritto significa qualità morali in comune, cioè tanto potestà quanto obbligazione”,

Nell'esplicazione di questo concetto è bene richiamare che queste qualità – necessità e possibilità – rappresentano sempre il frutto dell'indagine razionale sui fenomeni, i quali, sottoposti alla comparazione riflessiva con altri fenomeni, in vista dell'intuizione del loro carattere essenziale, rivelano in queste modalità (possibile, necessario, impossibile, contingente) le potenzialità e i limiti della loro natura.

Il carattere morale di queste qualità si rivela in base al punto di vista assunto. Il punto di vista logico si limita alla definizione essenziale di una cosa, ossia di ciò che questa può o non può o non può non essere come concetto (ad esempio, il quadrato); quello fisico descrive queste qualità nella concretezza di un'esistenza e delle sue relazioni (le stesse qualità viste nelle determinazioni concrete di questo quadrato: le sue misure, il materiale di cui è fatto, il contesto in cui si trova, etc.); quello morale, infine, emerge nell'orizzonte della soggettività e della libertà, laddove si cerca di conoscere se e come queste essenze ed esistenze possono essere connesse al bene di un soggetto.

L'aspetto morale di queste qualità, quindi, deve essere inteso, almeno fin qui, in modo ampio, laddove il diritto mostra di appartenere al novero di quelle attività pratiche in cui si pone il problema di una scelta tra diverse possibilità⁶⁶. Ogni qual volta che, di fronte ai fatti, si pensa a ciò che deve o può fare un soggetto, ci si pone, secondo Leibniz, da un punto di vista morale, all'interno del quale si esercita una valutazione, una preferenza, una scelta tra possibilità. Da questo punto di vista, oscurare la dimensione morale del fenomeno giuridico significherebbe favorirne lo scivo-

Leibniz, *Notae in tabulam jurisprudentiae*, (1695-96), in TI, pp. 801-803. La definizione del diritto come qualità morale è data da H. Grozio, *De jure belli ac pacis*, I, 1, 4: "il diritto è la qualità morale della persona competente ad avere qualcosa giustamente o ad agire".

⁶⁶ Sul tema del rapporto tra diritto e morale cfr. L. Gianformaggio, *Rapporti tra etica e diritto*, in *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Torino 1992, pp. 149-164; P. Comanducci, *Diritto, morale e politica*, in id., *Assaggi di metaetica due*, Torino 1998, pp. 3-15; F. D'Agostino, *Diritto e morale*, in id., *Filosofia del diritto*, Torino 2000³, pp. 25-47; F. Viola, *La teoria della separazione tra diritto e morale*, in *Studi in onore di Giovanni Tarello*, vol. II, Milano 1990, pp. 667-704.

lamento in una dimensione solo logica o fisica, con l'assunzione di punti di vista parziali e, in ultima analisi, inadeguati ad una sua piena comprensione.

Non è un caso che la separazione radicale di diritto e morale si sia storicamente accompagnata ad un'accentuazione progressiva nella scienza giuridica degli aspetti logico-formali oppure empirico-fattuali, che certamente rivestono una grande rilevanza nella conoscenza del diritto, ma che non sono in grado di sostituire un *approccio filosofico*, che invece riveste un'insostituibile *rilevanza ermeneutica*. Infatti, se quegli aspetti si intendessero esaustivi della comprensione del fenomeno giuridico, la conseguenza sarebbe quella di confinare la sua scienza all'interno di una visione oggettivistica, che escluderebbe la considerazione del soggetto e che impedirebbe una valutazione delle sue possibilità.

Questa implicazione della soggettività nella conoscenza del fenomeno giuridico è determinante per una comprensione adeguata del suo senso e significato poiché, se si oblitera questo approccio, ci si preclude *la possibilità di comprendere la ragione che ha indotto alla determinazione del diritto positivo*, che consiste appunto in una certa visione ideale del soggetto.

Oscurare questa dimensione filosofica, significa arrestare la comprensione ad un oggettivismo empirico o formale, che preclude l'accesso ai significati ontologici, esistenziali, morali; anche se nessun approccio può essere privo di una visione della soggettività, che magari è contenuta in modo implicito e nascosto nel ruolo della volontà posta come ragion sufficiente del diritto (*stat pro ratione voluntas*), come se questa potesse agire senza motivo, senza una *ratio* che la orienta in una direzione piuttosto che in un'altra.

In questa prospettiva, Leibniz differenzia la sua definizione del diritto da altre proposte nella sua epoca⁶⁷. In questo senso è significativo che dalle sue definizioni si possa ricavare anche un senso

⁶⁷ Cfr., ad esempio, Leibniz, *Observationes de principio juris*, in G.G.L. *Opera omnia*, a cura di L. Dutens, Ginevra 1768, IV.3, pp. 370 ss.; Leibniz, *Monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis De Officio hominis et civis*, *ibid.*, pp. 275 ss, trad. it.

formale del fenomeno giuridico, in cui non sia necessario ricorrere subito alla nozione di giustizia. Egli ricorre alla nozione di giustizia quando si tratta di definire il significato con cui intendere queste qualità che compongono il concetto del diritto; la giustizia diviene così necessaria per intendere il suo senso sostanziale, ma non lo è ancora per una prima definizione concettuale, un senso formale del fenomeno giuridico che ha il compito di cogliere la sua essenza nei suoi elementi semplici e nella relazione in cui questi si trovano posti⁶⁸.

L'essenza del diritto è infatti individuata da Leibniz negli elementi della possibilità e della necessità morale che si trovano posti nel fenomeno giuridico in una relazione unica, comune, inscindibile, come non avviene in nessun altro ambito della vita pratica.

In questa modalità di relazione tra possibilità e necessità risiede la differenza tra la definizione del diritto offerta da Leibniz e quella di altri suoi contemporanei, per i quali il fenomeno giuridico viene definito attraverso uno degli aspetti del diritto soggettivo (un potere, una facoltà, una potestà), o una delle tante figure del diritto oggettivo (l'autorità, il comando, la costrizione, lo *status* o la gerarchia sociale).

Nella sua visione il diritto ha la sua essenza ideale in questa connessione di possibilità e necessità che nessun'altra attività pratica è in grado di realizzare nello stesso modo, tanto che la sua appare come una specifica e particolare *moralità giuridica*.

Osservazioni sul principio del diritto, in SD, pp. 199 ss. (critica di S. von Coccej), *Pareri sui principi di Pufendorf*, *ibid.*, pp. 245 ss.

⁶⁸ “Diritto chiamiamo la potestà che il giusto possiede: poiché ‘si ha diritto’ di fare tutte quelle cose che non contrastano con il tenore della giustizia [...]. Come dunque il diritto è una potestà morale, l'obbligo che al diritto si contrappone, in quanto il venir meno di una facoltà o libertà, può essere considerato come una necessità morale. In verità, quelle cose che non possono avvenire secondo il diritto, in giurisprudenza sono considerate impossibili, e quelle che devono avvenire son considerate necessarie”, Leibniz, *De jure et justitia*, in TI, pp. 318 ss., trad. it. *Sul diritto e la giustizia*, in SD, p. 125.

2.5 *La relazione giuridica*

In tutti gli ambiti pratici possibilità e necessità si collegano a partire da una preferenza, da una scelta di possibilità, a cui le necessità ineriscono di conseguenza, del tipo: se vuoi x devi y. Nel diritto emerge invece una particolarità: il nesso di possibilità e necessità non deriva da una scelta, ma si dà a priori come forma della relazione.

Nelle attività morali la relazione è normalmente un mezzo in vista di un fine: si entra in relazione per acquisire una cosa, per stipulare un contratto, per avviare un'amicizia, per svolgere un lavoro, per far parte di un gruppo sociale. In ognuna di queste forme, la relazione è il mezzo necessario per il raggiungimento di un certo scopo ed acquista il valore e la forma derivante da esso. In nessuno di questi contesti la relazione, che è scelta nella sua forma specifica, emerge come qualcosa che rappresenta un valore essenziale, una condizione non opzionale o facoltativa del soggetto, ma una sua condizione ontologica, strutturale.

In questa ottica *solo il diritto si presenta come un nesso originario di possibilità e necessità che pone l'essenza della relazione come forma a priori della volontà.*

Il diritto infatti, in qualunque sua forma, pensa la relazione nella sua struttura essenziale, nella sua condizione di possibilità e la identifica in un legame tra possibilità e necessità, che esso si preoccupa di esplicitare e di porre come scopo della relazione stessa⁶⁹.

Il diritto ha in comune con altri fenomeni regolativi il tentativo di disciplinare *a priori* possibilità e necessità; si pensi al fenomeno del gioco o alle regole che presiedono all'istituzione ed alla gestione di una qualunque realtà associativa⁷⁰. Anche in questi fenomeni, però, la relazione non è mai nulla più che uno strumento in vista di un fine eterogeno (il divertimento, la vittoria,

⁶⁹ Sul tema cfr. P. Savarese, *Il diritto nella relazione*, Torino 2000.

⁷⁰ Sul tema cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Firenze 1962; A. Ross, *On Law and Justice*, London 1958, trad. it. *Diritto e giustizia*, Torino 1965; N. MacCormick, *Institutions of Law. An Essay in Legal Theory*, Oxford 2007.

un qualsiasi scopo sociale), mentre *solo nel diritto essa acquista il rilievo di essere il fine stesso di un'attività*.

Il diritto si presenta così, secondo Leibniz, come il pensiero di una connessione tra qualità morali, in cui la relazione è sottratta ad una visione solo funzionale o strumentale. Nel diritto la relazione è pensata nella sua struttura essenziale, in cui il nesso delle qualità deve essere universale e necessario, ossia valido per tutti i soggetti e per tutte le circostanze, altrimenti non si è giunti ancora ad individuare la relazione nella sua essenza. Una volta individuata, l'essenza di una relazione ne definisce il valore universale e necessario che deve essere fatto valere in maniera univoca per tutti i soggetti e per tutte le circostanze. Non vi è pertanto ancora relazione giuridica se non si determina un nesso tra possibilità e necessità, facoltà e obblighi, diritti e doveri che vale in questa forma; laddove si diano solo diritti o solo doveri, oppure un'oscillazione indeterminata di entrambi, sono presenti solo astrazioni della vita giuridica, oppure momenti di vita pratica che non hanno ancora una valenza giuridica.

L'apparire del diritto, pertanto, coincide con un modo di pensare e di organizzare la relazione tra esistenti in cui questa, che può avere di fatto diversi contenuti e forme, nel momento in cui diventa giuridica, deve acquisire la forma di una *relazione essenziale, universale e necessaria tra possibilità e necessità, tra diritti e doveri*; un passaggio, questo, che può verificarsi in tutte le attività morali, a condizione però che si sottomettano alla dimensione giuridica, indossandone le vesti, assumendone la forma, ossia strutturandosi in una relazione coessenziale di possibilità e necessità.

Diventa chiaro così che *il diritto si differenzia da tutte le altre relazioni morali*, in quanto queste non giungono mai da sole, senza il diritto, a pensare l'essenza della relazione.

Nel diritto una possibilità diviene una facoltà giuridicamente tutelata, costituisce *un diritto soggettivo*, se è posta nel contempo la sua valenza universale e necessaria, per cui si accompagna alla determinazione di un dovere corrispondente, di un obbligo universale e necessario; come pure un dovere, un obbligo è *un*

diritto oggettivo, se è giustificato nella sua valenza giuridica, ossia se da esso trae vita una possibilità giuridica che presenta quel carattere universale e necessario che la qualifica come un diritto soggettivo⁷¹.

In questo modo, il diritto mostra appieno la sua differenza ontologica dal fatto, rivelando nel contempo la sua piena dipendenza dalla ragione, in cui questa mostra di essere non una sua semplice appendice, ma la sua stessa condizione di possibilità.

Non si darebbe l'apparire stesso del diritto se non si fosse giunti all'individuazione del nesso razionale, coesenziale che lega possibilità e necessità nell'essenza della relazione e che viene rappresentato nella regola giuridica.

L'essenza del diritto consiste così in *una relazione coesenziale di diritti e doveri* che trova espressione nelle regole giuridiche. L'aspetto normativo non rappresenta pertanto la dimensione caratterizzante del diritto, poiché la norma scaturisce dal pensiero essenziale della relazione e non viceversa⁷². Se si pone attenzione al contenuto, si può constatare come solo il diritto sia in grado di presentare norme primarie, a cui si possono affiancare norme secondarie e funzionali di altro tipo, che hanno la caratteristica fondamentale di porre in una relazione coesenziale diritti e doveri, in modo tale da renderli inscindibili.

Quando ci si trova di fronte a possibilità non tutelate da obblighi, oppure a necessità a cui non corrispondano la tutela di diritti, siamo in presenza di altri fenomeni della vita morale, ma non ancora di fronte alla relazione giuridica. Ciò non implica, ovviamente, che l'esperienza giuridica debba presentare solo regole strutturate nel modo di questa corrispondenza, ma più semplicemente

⁷¹ “Donde segue che il diritto è una potestà morale, l'obbligo una necessità parimenti morale [...]. A volte si intende infatti per diritto la facoltà, secondo la definizione data dianzi, a volte la stessa retta ragione che guida e conserva l'umana società”, Leibniz, *Tit. I. De justitia et jure*, in TI, pp. 614-16, trad. it. *Sul diritto e la giustizia*, in SD, p. 133. Sul tema cfr. J. Dabin, *Le droit subjectif*, Paris 1953; A. Levi, *Teoria generale del diritto*, Padova 1978; S. Amato, *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Torino 1990; M. La Torre, *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Milano 1996.

⁷² Sul tema cfr. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Torino 1993.

che questo tipo di regole ne costituiscono la parte assiomatica, originaria e costitutiva, da cui l'ordinamento trae fondamento e giustificazione per tutte le altre sue regole.

Un'ulteriore passaggio si rende necessario: *la regolarità strutturata di possibilità e necessità come fine del diritto* può essere intesa in senso solo logico-formale, come un insieme di procedure indifferenti ai contenuti, oppure in senso solo empirico-fattuale, come capacità tipica del diritto di stabilizzare, di eternizzare in regole i mutevoli rapporti di forza tra gli esistenti. In entrambi i casi, la regolarità giuridica si realizza solo come una forma in possibile contrasto con il suo contenuto, esposta al rischio costante di essere negata o contraddetta dallo svolgimento dello stesso.

Anche in queste ipotesi la regola giuridica rappresenta sempre, per la relazione che stabilisce tra diritti e doveri, un argine nei confronti dell'imprevedibilità irrazionale dell'arbitrio, o prerazionale della forza; ciò nonostante, però, l'essere in comune delle qualità che le pone in una regola, non può trascurare il fatto che questa, se vuole evitare il rischio della contraddizione, deve presentare un nesso essenziale di diritti e di doveri non solo come forma esteriore, ma anche come contenuto sostanziale della relazione.

Questo significa che il diritto si realizza pienamente solo quando non si limita a conferire una forma esteriore a rapporti che hanno origine da situazioni di fatto o da decisioni volontarie, ma quando *il nesso tra diritti e doveri è concepito in modo essenziale non solo tra concetti, ma anche tra esistenze*.

Ciò non accade nel pensiero giuridico, per esempio, quando *i diritti soggettivi* sono collegati a situazioni di fatto non pensate nel loro valore essenziale, ossia a *particolari status* sociali o economici e non invece allo *status essenziale del soggetto*, oppure anche quando la volontà individuale o la sovranità sono posti come dati originari e assoluti in grado di costituire, solo per potere o potenza, la ragion sufficiente del diritto. In tutti questi casi, un mero fatto, una pura decisione o una semplice possibilità fisica vengono fatte valere come regola, come fonte di diritto, senza che vi sia stato un giudizio che abbia approfondito l'inerenza essenziale tra possibilità e necessità. Non a caso, da questi presupposti

possono scaturire poi contraddizioni della vita giuridica, per cui uno stesso atto può risultare lecito o illecito a seconda della pura fattualità delle circostanze o della mera forza disponibile da parte dei soggetti.

2.6 *La definizione sostanziale del diritto*

L'essenza del fenomeno giuridico si trova invece, per Leibniz, in questa relazione coesenziale di diritti e di doveri, detta anche relazione giuridica, che si determina anche laddove essa si pone come semplice forma, come identità della differenza tra concetti, a cui può ancora non corrispondere la sostanza di un'identità nella differenza tra gli esistenti.

Il diritto, ponendosi come regola che congiunge diritti e doveri, determina sempre l'essenza di una relazione; nel contempo, può porre questa essenza solo come una pura forma concettuale, che lascia indeterminati i contenuti della relazione, affidandoli esclusivamente a situazioni di fatto, casuali o arbitrarie.

L'essenza del diritto è questo nesso coesenziale di possibilità e necessità come forma e sostanza della relazione tra sostanze consapevoli, tra soggetti. Questa essenza del diritto si realizza in qualunque relazione giuridica che venga posta come tale, anche in quelle che danno forma giuridica a contenuti antiggiuridici, come è accaduto storicamente con l'istituto della schiavitù o con le leggi poste da oligarchie, dittature o dai moderni totalitarismi. In tutti questi casi, la forma giuridica permane se stessa: una coesenzialità di diritti e di doveri, che rappresenta comunque un argine contro l'irrazionalità dell'arbitrio, la prerazionalità della forza o la iperrazionalità dell'ideologia.

Tuttavia, quando essa è utilizzata come forma, ma negata come sostanza, il diritto si trova posto in una divaricazione tra strumentalità e finalismo, tra funzione e struttura, che lo espone in maniera continua alla contraddizione tra forma e contenuto.

È interessante rilevare, inoltre, come il diritto non si limita mai a determinare una regola solo formale, ma arriva sempre in qual-

che ambito a svolgere un ruolo anche sostanziale. Questo accade, ad esempio, in un rapporto contrattuale o commerciale, ma anche all'interno di un gruppo sociale che organizza giuridicamente il proprio potere egemonico. In queste forme il diritto mostra di costituirsi sempre come una *relazione tra pari*, nel contempo però, se non si giunge a pensare l'essenza della relazione tra gli esistenti, al diritto vengono imposti dei limiti che lo riducono a mera strumentalità, funzionale solo alla regolamentazione di rapporti di subordinazione o di predominio tra individui o gruppi, che si avvalgono della forma giuridica per stabilire una congiunzione regolare e prestabilita di diritti e di doveri, senza accogliere però il suo valore essenziale di una relazione di parità tra gli esistenti.

Può accadere così che, nonostante la correlazione coesistente di diritti e di doveri, sussista uno squilibrio originario tra i soggetti; in questo caso, *la regola giuridica vale come forma, ma non ancora come sostanza della relazione, ha determinato l'identità della differenza tra i concetti, ma non ancora l'identità nella differenza tra gli esistenti.*

Per Leibniz, ciò si verifica solo quando si arriva a *riconoscere l'essenza universale e necessaria dell'individualità come sostanza-consapevole* e non ci si limita ad identificarla con delle determinazioni particolari (naturali, sociali, economiche o esistenziali).

Il pensiero, che non può evitare di muoversi tra essenze, quando si trova di fronte ad esistenze intraducibili in concetti, produce essenze paradossali, che oltrepassano la natura logica delle pure essenze e che si muovono tra concetti-limite, come è quello di sostanza.

Riconoscere come tale un individuo, significa che la sua essenza non può essere identificata con una mera universalità o la sua esistenza con una certa particolarità, da cui sia possibile poi far discendere delle qualità giuridiche.

La sostanza *ha* un'essenza, un genere di appartenenza; nel contempo si determina in molti modi, *ha* quindi anche un'esistenza; tuttavia essa è *un'individualità*, ossia il suo essere più proprio non consiste né nell'universale, né nel particolare, ma nell'essere la sorgente del suo continuo cambiamento, di cui è la fonte e non solo il risultato.

Non è adeguato neppure affermare che la sostanza individuale è una sintesi di universale e particolare, in quanto essa non deriva dalla loro semplice sommatoria, ma è piuttosto una novità rispetto a questi due elementi, che pure la compongono, senza però esaurirne la natura qualitativa⁷³.

⁷³ Questi temi aprono una direzione di ricerca che qui non è possibile sviluppare. Su questo cfr. in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., cap. I.

La questione della soggettività

3.1 *Il qualificante*

Il pensiero moderno segna un passo di maggiore consapevolezza del fenomeno giuridico laddove, con il dibattito sul diritto naturale, pone attenzione alla ricerca di un diritto ideale che faccia da guida alla comprensione della sua essenza ed al rinnovamento del suo esserci positivo.

In questo orizzonte acquista rilievo nella riflessione scientifica e filosofica sul diritto il tema della *soggettività*, attraverso cui si offre la possibilità di pensare la genesi e la funzione delle qualità giuridiche a partire dalla messa a fuoco del *qualificante*.

Avviene in questo modo un passaggio da una lettura solo formale del fenomeno giuridico, attenta ad individuare il *significato* degli elementi compositivi nel tipo di relazione in cui sono posti, ad un'altra più sostanziale, tesa a cogliere il *senso* di quegli elementi e di quella relazione nel contesto più ampio dell'esperienza⁷⁴.

Il primo approccio isola il fenomeno dal contesto complessivo e cerca di individuarne la struttura interna, nella sua possibilità di significato che emerge attraverso un processo analitico dei suoi elementi compositivi e relazionali.

⁷⁴ “Viene dunque naturale concepire un segno (nome, gruppo di parole, lettera) come collegato oltre che a quel che designa, che io propongo di chiamare significato, anche a quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto il modo di darsi dell’oggetto [...] il significato di ‘stella del mattino’ e di ‘stella della sera’ è il medesimo, ma non il senso”, G. Frege, op. cit., p. 33.

Il secondo approccio entra nel merito dei contenuti, della materia, della sostanza delle figure giuridiche per verificare se quella forma, oltre che un significato, ha anche un senso, ossia se denota un contenuto essenziale della relazione, una sua essenza universale e necessaria che possa essere fatta valere come norma di ogni altro tipo di relazione.

Nel significato del fenomeno giuridico è in questione la sua non contraddittorietà interna; nel suo senso, la sua corrispondenza espressiva all'essenza della relazione. Si tratta di un percorso con passaggi distinti, ma unitario nel suo complesso, in cui ci si muove verso la sua comprensione come *ricerca ermeneutica* del suo senso e significato.

All'interno di questo percorso si pone il problema della soggettività, poiché è il soggetto il punto di riferimento a partire dal quale possibilità e necessità acquistano un pieno significato giuridico. Certo, la scienza del diritto può prescindere da questo punto di vista ed arrestarsi ad una considerazione solo logica, formale, concettuale del diritto, imperniata sul principio di *validità*, oppure solo fenomenologica, sociologica, storica, sociale, basata sul principio di *efficacia*.

Tuttavia, *solo in riferimento al soggetto può emergere se il diritto oltreché un significato ha anche un senso.*

3.2 *Essere e soggetto*

Il problema del soggetto nel pensiero di Leibniz viene impostato in maniera profondamente nuova rispetto all'epoca precedente, in quanto viene colto, in conformità con il pensiero moderno, come il presupposto da cui partire per chiarire la tradizionale questione dell'essere.

La sua lettura dell'*ego cogito* cartesiano⁷⁵ ne riconosce l'evidenza in quanto dotata di un'identità immediata tra soggetto e

⁷⁵ “Si può sempre dire che questa proposizione: io esisto, è di estrema evidenza, essendo una proposizione che non può essere provata da nessun'altra, ovvero una verità immediata. E dire io penso dunque sono, non è provare propriamente l'esistenza

predicato in modo simile, anche se non identico, a quanto avviene nelle verità di ordine matematico.

Questo nuovo inizio del pensiero ci presenta *una verità di fatto e non di ragione*, che consiste in un'identità tra soggetto e predicato che mantiene in piedi la loro differenza, che il pensiero non riesce a risolvere in una piena identità. La connessione tra l'io ed il pensare è attestata dall'esperienza interna, come coscienza di sé che l'io acquista osservando la propria attività di pensiero; la differenza tra i due termini però non è risolta in un'identità concettuale, ossia l'identità *nella* differenza non scompare in un'identità *della* differenza, che si verifica solo nelle verità di ragione.

Questa verità di fatto, sebbene non sia del tutto identica, ha però il carattere della semplicità, dell'originarietà, in quanto il nesso tra soggetto e predicato che essa attesta non può essere portato ad un'identità ancora più immediata, semplice, evidente. Questa verità, essendo fondata sulla manifestazione di fenomeni, ha il carattere della probabilità, della certezza morale o esistenziale, dettata dalla convergenza di un certo numero d'indizi (i numerosi atti del pensare) verso un unico significato (l'io come centro responsabile di questa attività), così che quella connessione appare come l'unica possibile; ma resta il carattere di una verità di fatto, il cui contrario, anche se improbabile, resta possibile sul piano logico.

Va precisato che per Leibniz l'*ergo sum* non costituisce una derivazione dell'essere dal pensiero, in quanto non è altro che l'esplicitazione analitica di una verità già presente nel *cogito*, il quale contiene in maniera implicita l'affermazione: *ego sum cogitans*.

Si deve rilevare inoltre come tutte le verità di fatto si fondino su di un duplice pilastro: da un lato, l'apparire di una molteplicità

attraverso il pensiero, poiché pensare e essere pensante è la medesima cosa, e dire io sono pensante è già dire io sono. Tuttavia potete escludere con qualche ragione questa proposizione dal numero degli assiomi, poiché è una proposizione di fatto fondata su un'esperienza immediata, e non è una proposizione immediata delle idee. Al contrario non vi è che Dio che veda come questi due termini io ed esistenza sono legati, vale a dire perché esisto", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., IV, VII, 7, p. 395.

fenomenica; dall'altro, l'applicazione a questa molteplicità di una verità di ragione che consente l'individuazione di un significato possibile, che sarà tanto più probabile, quanto più risulterà concordante con quella molteplicità. Nasce così una verità di fatto con un grado di certezza più o meno elevato, ma mai assoluto, che dipende dalla coerenza logica della sua struttura concettuale e dalle conferme empiriche che questa sarà in grado di rinvenire nel campo fenomenico.

Come abbiamo visto, le verità di ragione scaturiscono per Leibniz da una connessione di idee primitive che danno le qualità, le forme originarie a partire da cui il soggetto incontra e determina la qualificazioni di tutti i fenomeni. La conoscenza di queste qualità originarie, però, non è accessibile immediatamente in una visione chiara e distinta; la loro presenza è inequivocabile, poiché sono queste qualità a determinare tutti i nostri pensieri e i nostri giudizi, ma la loro essenza è desumibile in modo solo mediato dall'esperienza, ovvero a partire dal loro affiorare nel pensiero attraverso la formulazione di verità particolari, contingenti, legate all'accadimento di fatti.

3.3 *La scienza genetica delle qualità*

In questa prospettiva, il soggetto appare svolgere nel pensiero moderno un ruolo decisivo, con le sue idee semplici e primitive, nella strutturazione qualitativa dei fenomeni⁷⁶. La funzione di tali

⁷⁶ "Ora, la riflessione non è altro che un'attenzione a ciò che è in noi, e i sensi non ci danno in alcun modo ciò che già portiamo con noi. Ma se le cose stanno così, si può forse negare che nel nostro spirito vi sia molto di innato, dal momento che siamo innati a noi stessi, per così dire, e che dunque ci sono in noi: essere, unità, sostanza, durata, mutamento, azione, percezione, piacere, e mille altri oggetti delle nostre idee intellettuali? E questi oggetti essendo immediati e sempre presenti al nostro intelletto (benché non possano esser sempre appercepiti, a causa delle nostre distrazioni e dei nostri bisogni), perché stupirsi se diciamo che queste idee ci sono innate con tutto ciò che ne dipende? [...]. È così che le idee e le verità sono innate in noi, alla stregua di inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, e non come delle azioni; nonostante che queste virtualità siano sempre accompagnate da certe azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono", Leibniz, *Nuovi saggi, prefazione*, cit., p. 25.

idee nella nascita e nella costruzione della conoscenza accomuna diversi pensatori, che invece si dividono sulla loro natura ed origine: universale, identica, innata, a priori e puramente intellettuale per i razionalisti; generale, differente, artificiale, a posteriori ed elaborata a partire dai sensi secondo gli empiristi.

Per entrambi le verità di ordine matematico svolgono un ruolo di primo piano, in quanto costituiscono il modello, il paradigma, il criterio di misura per ogni altro tipo di conoscenza, che i razionalisti cercano di sviluppare con un metodo assiomatico-deduttivo, gli empiristi con uno sperimentale-induttivo.

La diversità dei metodi non incide, però, sulla preferenza che entrambi assegnano ad una *visione quantitativa dell'essere e della verità*, che trae origine dal privilegio concesso alla verità di ragione come identità *della* differenza e che si attua mediante l'estensione universale del pensiero analitico.

Ciò che sembra sfuggire ad entrambi gli orientamenti è il carattere *qualitativo dell'essere e della verità*, l'identità *nella* differenza, che è qualcosa di diverso sia dalla differenza senza identità del puro fenomeno, presente nell'empirismo, sia dall'identità senza differenza del puro concetto, pensata dal razionalismo.

La caratteristica originale del pensiero moderno consiste comunque in un diverso modo di pensare le qualità, rispetto alle epoche precedenti, in cui si ricerca una loro definizione rigorosa, da ottenere mediante una loro *misurazione e sottoposizione alla relazione quantitativa*. S'instaura così quel metodo analitico-sintetico che si trova alla base della scienza moderna, da cui trae origine anche l'immane sviluppo odierno della tecnica.

In questo contesto, la dimensione qualitativa dell'essere sembra ridimensionarsi e assottigliarsi fin quasi a dissolversi sotto l'urto imponente del pensiero quantitativo, tecnico e scientifico.

Ciò nonostante, tuttavia, tale dimensione resiste e preesiste a tutto lo sviluppo del pensiero analitico-sintetico.

Si consideri, in primo luogo, come sia la qualità a conferire al molteplice fenomenico una prima unità, identità, permanenza, stabilità, senza della quale non si potrebbe concepire neppure il passaggio verso la quantità, che ne costituisce una determinazione

solo successiva. Senza il darsi di entità, oggetti, cose, l'apparire e svanire momentaneo del puro fenomenico non potrebbe neppure essere sottoposto a misura. In secondo luogo, la quantità in senso numerico sorge dalla conversione dell'unità formale della qualità in unità di misura del molteplice, che cessa così di essere considerato in modo ancora qualitativo; tale conversione è simboleggiata dal passaggio dall'unità reale, che si offre sempre come forma nella molteplicità (questo oggetto con i suoi molteplici aspetti è una *sedia*), all'uno numerico, che consiste nell'utilizzo della forma come base di misura della molteplicità (lo stesso oggetto è *una sedia*).

Nel pensiero filosofico dell'età moderna, benché sia forte l'attrattiva verso il metodo analitico-sintetico, soprattutto per i suoi potenziali sviluppi tecnici e scientifici, si registra una permanenza della dimensione qualitativa dell'essere che emerge in particolare nel dibattito sulla natura e l'origine delle idee. Pur nei diversi orientamenti, infatti, si vede chiaramente che sono le idee a determinare quella strutturazione qualitativa dei fenomeni che pone la base su cui si erge poi lo sviluppo del pensiero scientifico.

In questo contesto, un punto appare fermo per i diversi orientamenti: il luogo genetico delle idee, la loro terra di nascita e di formazione è il soggetto; la connessione è anzi così stretta che si può affermare che per il pensiero moderno il *soggetto si definisce attraverso la determinazione del processo genetico delle qualità*⁷⁷.

I percorsi che tracciano la *teoria moderna della soggettività come scienza genetica delle qualità* sono diversi, ma la sua que-

⁷⁷ "Qualitates, quae sensibiles vocari solent, obiecta non sunt, sed sentientium phantasmata. Phantasma enim est sentiendi actus: neque differt a sensazione aliter quam fieri differt a *factum esse*; quae differentia in instantaneis nulla est", Th. Hobbes, *De Corpore*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, a cura di G. Molesworth, vol. I, London 1961, IV, c. 25, 3, p. 319. "Il vizio e la virtù possono, perciò, essere paragonati ai suoni, ai colori, al caldo e al freddo che, secondo la filosofia moderna, non sono qualità degli oggetti, ma percezioni della mente; questa scoperta in morale, come l'altra in fisica, deve essere considerata come un rilevante scopro delle scienze speculative", D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., Lib. II, Parte III, Sez. III, p. 496. Per un'interpretazione discutibile, ma significativa del problema della soggettività nel pensiero moderno cfr. E. Severino, *La filosofia dei Greci al nostro tempo. La filosofia moderna*, Milano 2004.

stione si pone nel pensiero moderno sempre come prioritaria rispetto alla questione dell'essere, essendo il soggetto il qualificante, da cui tutte le idee, ivi compresa quella dell'essere, sono determinate nella loro funzione strutturante i fenomeni.

In questo nuovo contesto, il tema della soggettività cambia forma e significato.

Nella tradizione precedente il soggetto è un ente tra gli enti, che presenta alcune particolari caratteristiche o facoltà, che servono a distinguerlo nella sua differenza specifica.

Nel pensiero moderno, la realtà oggettiva di qualsiasi ente non è presupposta alla soggettività, ma ne consegue. In questo modo non si arriva necessariamente ad un nichilismo soggettivistico, che pure rappresenta un'opzione possibile; la priorità di questo tema tenta piuttosto di chiarire come dall'impostazione del problema della soggettività dipenda lo stesso problema dell'essere oggettivo e delle sue qualità.

In questa prospettiva, anche il rapporto tra il soggetto e le sue facoltà si modifica; in precedenza il soggetto viene inteso come una sostanza, un presupposto, un substrato, un essere stabile e permanente, su cui s'innestano le diverse facoltà come sue dinamiche espressive, realizzative. Nel pensiero moderno si verifica invece una svolta con il generale rifiuto – ad eccezione di Leibniz – della nozione di sostanza, la cui prima conseguenza si ritrova nel diverso rilievo che acquistano le facoltà⁷⁸. Infatti, se il soggetto non è più concepito nel senso di un ente sostanziale,

⁷⁸ “So di proporre un gran paradosso pretendendo di riabilitare in qualche modo la filosofia antica e di richiamare *postliminio* le forme sostanziali, quasi bandite; ma forse non mi si condannerà alla leggera, quando si saprà che ho molto meditato sulla filosofia moderna, che ho dedicato parecchio tempo alle esperienze fisiche e alle dimostrazioni di geometria e che sono stato a lungo persuaso della vanità di quelle entità, e infine sono stato costretto a recuperarle mio malgrado e quasi per forza, dopo aver compiuto io stesso ricerche per cui ho dovuto riconoscere che i nostri moderni non rendono sufficiente giustizia a san Tommaso e ad altri grandi uomini di quei tempi e nelle idee dei filosofi e dei teologici scolastici vi è ben maggiore solidità di quanta s'immagini, posto che ci si serva di essa a proposito e al debito luogo” Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., p. 271.

quelle che prima erano viste come sue espressioni, ora divengono i suoi elementi costitutivi, determinativi e qualificativi.

Questo passaggio si avverte nell'importanza che i diversi orientamenti assegnano all'una o all'altra di quelle che si chiamavano facoltà e che ora divengono strutture ontologiche, a partire dalle quali si cerca di rendere ragione della capacità qualificante del soggetto. Nell'empirismo o nel sensismo, ad esempio, le idee vengono concepite come collezioni, associazioni di esperienze sensibili; nel razionalismo invece le idee sono innate e percepibili in maniera chiara e distinta sotto la guida di una ragione correttamente utilizzata; nel volontarismo le idee sono prodotti e invenzioni artificiali della volontà.

3.4 *Soggetto e forza*

In questo panorama la posizione di Leibniz appare originale nel suo tentativo di collocarsi nell'alveo del pensiero moderno, senza però abbandonare del tutto alcuni elementi della tradizione, che viene comunque ripensata e rinnovata.

Il pensiero scientifico e tecnico non ha bisogno di ricorrere a nozioni metafisiche per formulare le sue teorie, in quanto il suo statuto costitutivo prevede che il senso del fenomeno sia definibile con rigore solo se delimitato nella considerazione di una *totalità chiusa*, solo all'interno della quale esso può trovare il suo significato scientifico.

Da questa impostazione nasce il *meccanicismo* che considera i fenomeni naturali come delle macchine, costruzioni determinate da componenti di ordine materiale, dalla loro configurazione e connessione, che sono capaci, se dotate di una forza, di svolgere una certa attività⁷⁹.

⁷⁹ “Di qui si desume essere la materia qualcosa di meramente passivo, non implicando i suoi attributi e le loro varietà alcuna azione. E in quanto nel moto non consideriamo che la varietà di luogo, grandezza e misura, nulla vi consideriamo che non sia meramente passivo”, Leibniz, *Commentatio de anima brutorum*, in GP, VII, p. 328, trad. it. *Sull'anima dei bruti*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 348.

Leibniz aderisce a questa modalità di spiegazione dei fenomeni naturali, vedendo in essa il legittimo abbandono di un uso superficiale di nozioni qualitative indeterminate ed un modo adeguato per rendere ragione degli accadimenti fisici. Non ritiene giustificato, però, che si tenti di fare di questa modalità una spiegazione esauriente ed esaustiva dei fenomeni.

Il suo rilievo nasce in primo luogo dall'osservazione empirica che i fenomeni non sono delle totalità chiuse, ma *aperte* in modo infinito, sia verso l'interno che verso l'esterno; ogni fenomeno naturale, infatti, sottoposto ad analisi, rivela delle parti che sono a loro volta delle totalità, scomponendo le quali si trovano ancora altre totalità e così via all'infinito⁸⁰. Ciò testimonia, secondo Leibniz, della validità della via meccanicistica per spiegare i fenomeni naturali, ma anche dell'infinita differenza che corre tra il meccanismo della natura e quello prodotto dall'uomo.

Da qui segue anche la necessità di un passo ulteriore. Infatti, se il fenomeno dimostra di essere un meccanismo *attivo*, che si differenzia e si moltiplica all'infinito, come accade, ad esempio, nella rigenerazione del tessuto cellulare, è necessario cogliere il *limite ermeneutico del meccanicismo che non è in grado di spiegare il perché del movimento*⁸¹.

⁸⁰ “Qualsiasi macchina naturale (e questo è il criterio vero, e poco osservato per distinguere tra natura e arte) consta di organi propriamente infiniti, e postula pertanto una sapienza e potenza infinita da parte del suo autore e reggitore”, Leibniz, *De ipsa natura*, in GP, IV, p. 504, trad. it. *Sulla natura in se stessa*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 290. “E questo corpo è organico, quando forma una specie di automa o di macchina della natura, che è macchina non solo nel tutto, ma anche nelle più piccole parti che si possono far osservare.” Cfr. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., par. 3, p. 445. “Così ogni corpo organico di un vivente è una specie di macchina divina o d'automata naturale, che sorpassa infinitamente qualunque automa artificiale. Infatti una macchina costruita dall'arte umana non è macchina in ciascuna delle sue parti; [...]. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro minime parti, fino all'infinito. In questo è riposta la differenza tra natura e arte, cioè tra l'arte divina e la nostra.” Cfr. Leibniz, *La monadologia*, cit., par. 64, p. 463.

⁸¹ “Ma se aggiungiamo la variazione in atto, ovvero il principio stesso del moto, qualcosa si aggiunge alla materia nuda. Del pari è chiaro che la percezione non può essere dedotta dalla materia nuda, consistendo in una certa azione. Lo stesso vale della percezione specifica. Se il corpo organico non fosse altro che meccanismo, cioè nuda materia con le sue varietà di luogo, grandezza e figura, null'altro se ne potrebbe dedur-

La macchina infatti trova la sua definizione essenziale nell'essere una totalità chiusa, determinata dalle sue componenti materiali, dalla loro configurazione e dalla loro combinazione, la cui capacità di movimento è solo passiva; così, perché la macchina entri in movimento, occorre una forza, un'energia che la macchina non è in grado di darsi da se stessa, che eccede la sua definizione essenziale e che deve provenire dal di fuori, sia dal punto di vista concettuale, sia da quello materiale, indicando così la necessità di un ulteriore passaggio nella spiegazione dei fenomeni.

Questo passaggio avviene quando si prende in considerazione il fenomeno della *forza*⁸².

Si tratta per Leibniz di un concetto fondamentale che egli utilizza per caratterizzare sia la sua fisica come una dinamica, sia la sua filosofia come innovativa rispetto a quella delle scuole. Per quest'ultima la potenza non può passare all'atto senza uno stimolo esterno, mentre per Leibniz la forza è sempre dotata di una qualche forma di azione ed ha solo bisogno che le vengano rimossi eventuali ostacoli per svolgere la sua capacità dinamica.

Con questo concetto egli costruisce la sua fisica, ma anche esplica il fenomeno dell'organismo, che è una totalità organizzata

re e spiegare, che il meccanicismo, cioè le varietà che abbiamo elencate [...]. Si deve pertanto ritenere sicuro che con il solo meccanismo, o materia nuda, e con le sue modificazioni, non si può spiegare la percezione, più che il principio dell'azione e del moto", Leibniz, *Sull'azione dell'anima delle bestie*, cit., pp. 348-49.

⁸² "La nozione della forza o dell'efficacia (ciò che i tedeschi chiamano *Kraft* e i Francesi *force*), alla cui spiegazione ho destinato una scienza apposita, la dinamica, può servire enormemente ad illustrare la nozione di sostanza. La forza attiva differisce, infatti, dalla nuda potenza delle scuole, in quanto la 'potenza attiva' degli Scolastici, o facoltà, non è altro che la possibilità prossima d'agire: che, tuttavia, per passare in atto, richiede un eccitamento esterno, e come uno stimolo. Per contro la forza attiva contiene in sé un certo atto o *ἐντελεχία*, ed è qualcosa di mezzo tra la facoltà d'agire e la stessa azione, implicando il conato: sicché è portata per se stessa ad operare, né richiede un aiuto, ma solo che sia rimosso l'ostacolo", Leibniz, *De priame philosophiae emendatione et de notione substantie*, in GP, IV, pp. 468-70, trad. it. *Sulla correzione della filosofia prima e la nozione di sostanza*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 218. Sul tema cfr. M. Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris 1994; R. Cirino, *Dal movimento alla forza. Leibniz: l'infinitesimo tra logica e metafisica*, Soveria Mannelli (CZ) 2006.

con una dinamica finalistica indotta da una forza interna⁸³.

Il concetto di forza rappresenta quindi per Leibniz un elemento chiave per la sua lettura dei fenomeni in quanto è misurabile nei suoi effetti, ma costringe anche il pensiero ad operare un passaggio, un salto dalla fisica verso la metafisica⁸⁴.

Difatti, se si considera la materia e le sue proprietà (estensione, grandezza, figura e movimento), siamo in grado di spiegare il formarsi di un meccanismo; in essi però non vi è nulla che possa spiegare il sorgere della forza. Eppure si tratta di qualcosa che appartiene all'ordine della natura, nella quale il movimento, il mutamento e l'azione sono fenomeni osservabili e misurabili. Tuttavia, questo fenomeno si differenzia dalla materia ed è anche in grado di superarne la resistenza, la forza passiva che questa è in grado di contrapporgli; appare così necessario cercare altrove la spiegazione del suo sorgere⁸⁵.

⁸³ Sul tema cfr. G.L. Linguisti, *Leibniz e la scoperta del mondo microscopico della vita*, Lucca 1984; A.M. Nunziante, *Organismo come armonia: la genesi del concetto di organismo vivente in G.W. Leibniz*, Trento 2002; J.P. Coutard, *Le vivant chez Leibniz*, Paris 2007.

⁸⁴ “M'ero già molto inoltrato nel paese degli Scolastici, allorché le matematiche e gli autori moderni mi indussero a uscirne, ancora giovane. I loro eleganti procedimenti per spiegare meccanicamente la natura mi attrassero, e io disprezzai con ragione il metodo di coloro che non impiegano se non forme o facoltà che non insegnano nulla. Ma poi, avendo cercato di approfondire i principi stessi della meccanica, per rendere ragione delle leggi della natura che l'esperienza ci fa conoscere, mi accorsi che non basta considerare unicamente una massa estesa, ma occorre impiegare anche il concetto di forza, che è intelligibilissimo, benché appartenga alla metafisica”, Leibniz, *Nuovo sistema della natura*, cit., par. 2, p. 222. “Ma la forza, o causa prossima di quei mutamenti, è qualcosa di più reale, e vi è un sufficiente fondamento per attribuirle ad un corpo piuttosto che ad un altro; quindi essa sola ci permette di conoscere a quale corpo il movimento vada attribuito. Tale forza è qualcosa di diverso dalla grandezza, dalla figura e dal movimento; inoltre solo in tal modo si può vedere che ciò che si concepisce nei corpi non consiste unicamente nell'estensione e nelle sue modificazioni, come i moderni credono: perciò siamo obbligati a riammettere qualcuno degli esseri o delle forme che essi hanno bandito”, Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., par. 18, p. 281.

⁸⁵ “Inoltre, se la difficoltà di dare una spiegazione basta a far respingere le cose (...) avrebbero senz'altro ragione Hobbes e gli altri, secondo cui tutte le cose hanno da essere corporee, perché son convinti che nulla, all'infuori del corpo, si lasci spiegare distintamente e immaginativamente. Ma essi sono opportunamente confutati dal fatto stesso che una forza attiva inerisce alle cose, la quale non deriva da qualcosa di rappresentabile immaginativamente: e far di essa semplicemente un comando dato una

Ora, cercare di spiegare il sorgere della forza significa però distaccarsi da un'ottica semplicemente analitica sui fenomeni. Dal punto di vista fenomenico, noi possiamo rilevare e misurare il movimento, il moto, il mutamento, che sono tutti effetti di una forza attiva; la sua individuazione, però, non è di ordine sensibile, ma intellegibile e riflessiva; necessita pertanto di un passaggio da un'ottica analitica ad una analogica, espressiva, in cui i fenomeni sono letti come segni che rivelano la presenza di realtà non fisiche.

3.5 *Il punto di vista e la prospettiva*

È questa la strada che convince Leibniz della necessità di dover riabilitare la *nozione di sostanza*, che egli riprende da Aristotele e dalla filosofia scolastica, tingendola però con forti tratti d'originalità.

Abbiamo già rilevato come egli ne stabilisca l'autosufficienza e la differenza dalla semplice potenza delle scuole per la sua forza attiva. La visione leibniziana si fa però ancora più ardita con tesi che vengono spesso celate sotto la veste di espressioni apparentemente conformi al senso comune⁸⁶.

Le caratteristiche di fondo della sostanza sono l'unità e la capacità di azione. L'unità è ciò che non si può trovare nella materia, che è connotata dall'estensione e che è anche divisa all'infinito, in assenza di una forma che la unifichi⁸⁷.

volta dalla divinità, il quale non si imprima in alcun modo nelle cose, né lasci dopo di sé un effetto, è così lontano dal dare una migliore spiegazione che, anzi, è piuttosto un tagliare con la spada il nodo gordiano, venendo meno al compito del filosofo", Leibniz, *Sulla natura in se stessa*, cit., par. 7, p. 295.

⁸⁶ Un esempio in tal senso è l'utilizzo che fa costantemente delle nozioni di esterno ed interno, oppure della sensazione come percezione della realtà esterna, anche se, da un punto di vista metafisico egli ritiene che nulla sia esterno alla sostanza, poiché tutto l'universo dei possibili è già oggetto delle sue percezioni, ogni percezione è tratta dal suo proprio fondo e l'esterno è solo un'apparenza che deriva dall'oscurità con cui la percezione coglie i suoi oggetti interni immediati che sono le idee. Cfr. Leibniz, *Nuovi saggi*, prefazione, cit., p. 21.

⁸⁷ "La sostanza stessa della cosa consiste nella capacità di agire e di subire", Leib-

Il modo con cui Leibniz intende l'unità, colloca questa nozione a confine tra quantità e qualità. Il primo aspetto emerge quando essa è descritta come un qualcosa di semplice che entra in composizione con altre sostanze nella sostanza composta; qui l'unità mostra il volto di una parte quantitativa. L'altro aspetto emerge quando caratterizza l'unità come forma che esprime il molto nell'uno, che quindi realizza una sintesi della molteplicità, anche se questo aspetto sembra che sia possibile solo laddove venga meno la materia, la molteplicità, che è vista come un ostacolo alla vera unità delle cose⁸⁸.

niz, *Sulla natura in se stessa*, cit., par. 8, p. 296; “non solo tutto ciò che agisce è una sostanza singola, ma anche ogni sostanza singola agisce incessantemente, non eccettuato lo stesso corpo, in cui non si trova una quiete assoluta”, *ibid.*, par. 9, p. 297. “Quanto è certo che la materia, per sé, non prende a muoversi, altrettanto è certo (lo mostrano moltissimi esperimenti del movimento impresso da un corpo che si muove a sua volta) che il corpo di per sé conserva il movimento una volta impressogli, ed è costante nella sua volubilità: cioè tende a perseverare in quella stessa successione di mutamento in cui sia entrato una volta. Ora, poiché questa attività e *entelechia* non possono essere modificazioni della materia o massa, essenzialmente passiva (...) anche di qui si può giudicare che nella sostanza corporea deve trovarsi una *entelechia* prima come *πρώτον δεχτιχόαν* dell'attività: e cioè una forza motrice primitiva che, aggiungendosi all'estensione (ossia a ciò che è solamente geometrico) e alle masse (o a ciò che è solo materiale), agisce bensì continuamente, tuttavia è modificata variamente dall'azione dei corpi, per impulsi e urti. Proprio questo è il principio che nei viventi si chiama anima, nelle altre cose forma sostanziale, e, in quanto costituisce con la materia una sostanza veramente unica, ovvero un *unum* per sé, è da me chiamata 'monade': poiché, supponendo di togliere queste unità vere e reali, non rimarrebbero che enti per aggregazione; e da ciò consegue, anzi, che non rimarrebbe nessun vero essere nei corpi”, *ibid.*, par. 11, p. 299. “La materia si può intendere come materia prima o come materia seconda. La prima è, bensì, una sostanza completa, ma non puramente passiva; la seconda è puramente passiva, ma non è una sostanza completa: deve aggiungersi, quindi, un'anima, o una forma analoga all'anima, ovvero una *πρώτη ἐφντέλεωχία*, cioè un *nisus*, un certo impulso o capacità primitiva di agire, che è la stessa legge insita, impressa per decreto divino”, *ibid.*, par. 12, p. 300.

⁸⁸ “La sostanza è un essere capace di azione. È semplice o composta. La sostanza semplice è quella che non ha parti. La sostanza composta è il complesso delle sostanze semplici, o monadi. *Monas* è una parola greca che significa unità, o ciò che è uno. I composti o i corpi sono delle moltitudini; e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti, sono delle unità. E bisogna bene che ovunque ci siano sostanze semplici, perché senza le semplici non ci sarebbero i composti; di conseguenza, tutta la natura è piena di vita”, Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., par. 1, p. 444. Sul tema cfr. AA. VV., *Einheit in der Vielheit. VIII Internationaler Leibniz-Kongress*, hrsg. H. Breger, Honnover 2006.

Si crea così in lui la convinzione che la realtà concreta, in quanto composta da una forma che unifica la materia, sia unita solo in apparenza, in modo solo nominale, come un gregge di pecore o un esercito di soldati⁸⁹.

Abbiamo anche visto come egli temperi questa tendenza con il concepire la materia stessa come energia, forza⁹⁰; rimane il fatto, però, che egli contrappone l'ideale e il reale, assegnando al primo il carattere prevalente di un'unità senza molteplicità ed al secondo quello di una molteplicità senza vera unità.

L'altra caratteristica fondamentale della sostanza è la capacità di azione. A questo riguardo, Leibniz attinge dal pensiero moderno la centralità del soggetto, che lo spinge a ripensare le categorie tradizionali della metafisica.

Difatti, la prima e fondamentale azione della sostanza è per Leibniz la *percezione*, azione che caratterizza non solo alcune sostanze, ad esempio, quelle animate o spirituali, ma *tutte* le sostanze, anche quelle che formano la materia inorganica o i corpi animati di vita solo vegetale. La facoltà percettiva è qui assurta, quindi, a categoria metafisica, ontologica, che caratterizza tutto ciò che è.

L'*appetizione* è la seconda dinamica fondamentale di ogni sostanza semplice, che la spinge al mutamento non verso cose, oggetti o soggetti esterni, il che riproporrebbe il tema della relazione già rigettato per i noti motivi, ma solo verso nuove percezioni, il che serve a confermare la sua autosufficienza⁹¹.

⁸⁹ “Ma nelle cose sostanziali attuali il tutto è un risultato, o aggregazione, delle sostanze semplici, o meglio di una moltitudine di unità reali (...). Ma nelle realtà, in cui non si hanno che divisioni attualmente eseguite, il tutto non è che un risultato o un aggregazione, come un gregge di pecore”, Leibniz, *Remarque sur les objections de M. Foucher*, in GP, IV, p. 490, trad. it. *Obiezioni del Signor Foucher*, in SF, I, p. 458.

⁹⁰ Nel confronto con B. Des Bosses Leibniz (29 maggio 1716) concede maggiore realtà ai corpi. “L'aggregato si risolve in parti, non la sostanza composta, la quale soltanto esige parti componenti, ma, in verità, non ne è costituita: altrimenti sarebbe un aggregato”, Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Des Bosses*, in GP, II, p. 515, trad. it. *Corrispondenza con Des Bosses*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 569.

⁹¹ “Di conseguenza una monade in se stessa non potrebbe distinguersi da un'altra, sul momento, se non per le qualità e azioni interne, le quali non possono essere

Entrambe queste attività hanno però un punto in comune, in cui la sostanza manifesta in modo ancora più essenziale la sua natura: *l'espressione*⁹². Con questo termine Leibniz intende l'esistenza di un rapporto regolare e costante tra due termini, in cui si realizza non una semplice uguaglianza o somiglianza, come una copia l'uno dell'altro, quanto piuttosto un'analogia di proporzioni, come avviene in un disegno geometrico che può mutare la prospettiva di una figura lasciando però inalterate le relazioni proporzionali tra gli elementi della stessa⁹³.

Questa analogia descrive il senso oggettivo e soggettivo dell'espressione, sia come unità dell'oggetto, sia come prospettiva sullo stesso, perché nessuna sostanza può guardare le stesse cose dallo stesso punto di vista di un'altra.

In questo modo la soggettività della visione diventa un elemento strutturale, in cui la forza espressiva introduce una riduzione, una riflessione dell'universo, che non consiste in una sua copia, poiché introduce elementi nuovi non presenti nell'originale: un punto focale, una prospettiva, primi e secondi piani, uno sfondo, un gioco di luci ed ombre, di chiaro e scuro.

Viene così in evidenza *un senso nuovo dell'essere soggetto*, rispetto a quello consueto, dove esso appariva come un elemento evolutivo della sostanza. Caratterizzando la sostanza come forza espressiva, Leibniz la trasforma in un punto di vista sull'universo; essa si qualifica così come un qualcosa che non è più posto *al di sotto del mondo apparente* delle cose (*substantia*), condizione confermata anche nella visione del *subjectum* che appare come ciò che è sottoposto ad una condizione d'esistenza data. Ora il

altro che le sue percezioni (vale a dire le rappresentazioni del composto, o di ciò che è all'esterno, nel semplice) e le sue appetizioni (vale a dire le sue tendenze da una percezione all'altra) che sono i principi del mutamento", Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., par. 2, p. 444.

⁹² "Ora, benché tutti esprimono i medesimi fenomeni, non è che per questo le loro espressioni si somiglino perfettamente, ma basta che siano proporzionali: come diversi spettatori credono di vedere la stessa cosa e si intendono in effetti a vicenda, benché ciascuno veda e parli solo secondo la misura della propria visuale", Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., par. 14, p. 275.

⁹³ Cfr. in precedenza par. 1.6.

soggetto è piuttosto ciò che sovrasta l'infinita estensione dei possibili e che appare segnato non da una sottomissione, ma da una condizione di predominio visuale, percettivo che lo pone strutturalmente *al di sopra* di tutto l'universo.

3.6 *La gerarchia delle forme*

L'universo è disseminato, secondo Leibniz, dalla presenza di una molteplicità indeterminata di sostanze, le quali, con la loro attività espressiva, determinano la formazione della materia in una successione evolutiva di forme, che ha inizio dalla materia inorganica, dove la loro energia si esprime in maniera oscura, simile a quello che avviene in un dormiente, come forma semplice e primordiale, coesione più o meno densa, fluida o rarefatta della materia (come accade nell'etere) e movimento dei corpi.

Le forze sostanziali danno vita poi alle variegate forme della vita organica di diverso livello e struttura, in cui la loro capacità espressiva diventa capace di una trasformazione della materia di grado più o meno elevato a seconda della complessità degli organismi. Ad un livello superiore si trovano le forme vitali capaci di sensazioni, poiché in queste la forza espressiva genera non solo materia vitale, ma anche percezioni che hanno il grado della chiarezza, in quanto accompagnate da sensazioni. In queste forme di vita animale avviene non solo la trasformazione della materia comune a tutti gli organismi, ma anche una relazione primordiale con un sé che viene alla luce nelle sensazioni del piacere e del dolore e nella capacità di memoria, la cui presenza induce Leibniz ad assegnare ad esse un'anima, che implica anche una capacità di permanenza della stessa identità dopo la morte.

A questo riguardo bisogna precisare che Leibniz ritiene tutte queste sostanze indistruttibili, se non per annichilimento da parte della volontà divina che le crea con una sorta di emanazione dalla sua mente⁹⁴, in quanto la loro natura di esseri semplici, immate-

⁹⁴ Cfr. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., par. 14, p. 275.

riali, senza parti ne impedisce la cessazione per via naturale. La morte di un essere vivente, ad esempio, comporta la fine della vita del corpo, indotta dall'indebolimento della forza coesiva che lega le sue parti, ma non può implicare la sua completa cessazione, in quanto è una forma semplice che non può essere scomposta in parti.

Il corpo si forma, secondo Leibniz, grazie ad un rapporto di supremazia che una monade *dominante* instaura nei confronti di una certa molteplicità di altre monadi, che vengono così sottomesse al suo servizio. La morte rappresenta la fine di questo legame, cosicché ogni monade si separa dalle altre determinando la dissoluzione della forma vitale complessa che è il corpo.

Tuttavia, come la mente non può mai pensare senza segni, ossia senza accompagnarsi ad un substrato materiale attraverso cui esprimersi, così anche il permanere della forza vitale della sostanza implica, secondo Leibniz, il sussistere di una qualche forma corporale che non può non continuare ad esserci per la necessità della sua funzione espressiva, anche se con la morte essa si riduce ai minimi termini, divenendo estremamente sottile⁹⁵.

Nella scala evolutiva delle forme di vita, il gradino più elevato è occupato dagli spiriti, i quali, oltre alla capacità di provare sensazioni e di conservarne traccia nella memoria, hanno il privilegio dell'intelligenza, da cui deriva la capacità di riflessione sulle sensa-

⁹⁵ "Poiché, per una mirabile economia della natura, non possiamo avere i pensieri astratti che non abbiano bisogno di qualcosa di sensibile, non si trattasse d'altro che di caratteri come le figure delle lettere e i suoni; nonostante non vi sia alcuna connessione necessaria fra tali caratteri arbitrari e i pensieri corrispondenti", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, I, par. 5, p. 54. "Io ammetto effettivamente i principi vitali diffusi per tutta la natura e immortali, perché sono sostanze indivisibili o unità, mentre i corpi sono pluralità soggette a perire per effetto del dissolvimento delle loro parti", Leibniz, *Considération sur les principes de vie e sur les natures plastiques par l'Auteur de l'Harmonie préétablie*, in GP, VI, p. 539, trad. it. *Considerazione sui principi vitali e le nature plastiche*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 334; "Perché credo che non solo l'anima, ma anche l'animale sussista", *ibid.*, p. 339. "pertanto si deve ritenere che le anime umane si conservino insieme con un certo corpo organico, non solo allo stesso modo che le bestie, che, forse, dopo la morte rimangono prive di sensibilità, bensì in un modo più nobile, per cui conservano sensibilità e coscienza, e sono capaci di pene e di premi", Leibniz, *Sull'anima delle bestie*, cit., p. 353.

zioni e quindi di accedere alla conoscenza delle verità di ragione, universali, eterne, necessarie.

Le verità di ragione introducono la conoscenza nel mondo delle essenze, laddove le idee rivelano la loro struttura universale e necessaria; possibilità riservata agli spiriti, in quanto dotati della particolare forza espressiva dell'intelligenza che, riflettendo sui dati sensibili, arriva alla percezione del suo mondo interiore che contiene questi oggetti ideali.

3.7 *Soggetto e libertà*

Ora, nel momento in cui questi soggetti non sono più mossi solo dalla sfera sensibile, ma anche dall'intelligenza, dalla percezione del possibile, si apre la dimensione della libertà, in cui si delinea *l'identità morale* del soggetto.

Questo nuovo tipo d'identità si collega alla scoperta di una nuova dimensione della necessità, che non è più logica o fisica, entrambe presupposte, poiché il legame che essa individua tra le differenze non è più solo concettuale o fenomenico. Le differenze esistenziali mostrano infatti una diversità da quelle fenomeniche: queste possono essere attribuite a proprietà della materia, a forze o a cose sulla base di sole constatazioni di fatto; quelle aggiungono invece il riferimento ad un soggetto, ad una decisione della volontà, da cui segue l'individuazione di una responsabilità. Da questa nuova capacità del soggetto si dischiude la dimensione della libertà, che parte dalla percezione del possibile per arrivare fino a quella della *necessità morale*, del dovere, di ciò che deve essere fatto.

La libertà si compone per Leibniz di tre fattori: *spontaneità, contingenza e intelligenza*. Le prime due sono pre-condizioni, la terza rappresenta l'anima della libertà⁹⁶.

⁹⁶ “Abbiamo fatto vedere che la libertà, come la si richiede nelle scuole teologiche, consiste: nell'intelligenza, che implica una conoscenza distinta dell'oggetto della deliberazione; nella spontaneità, con la quale ci determiniamo; e nella contingenza, vale a dire nell'esclusione della necessità logica o metafisica. L'intelligenza è come l'anima

La spontaneità è la condizione fisica in cui un ente è capace di costituire l'inizio di un suo mutamento senza essere costretto dall'esterno. La contingenza è la nozione contraddittoria del necessario logico: ciò che non può non essere *contra* ciò che può non essere; essa si verifica quando un fatto non dipende dalla natura di un concetto, come, ad esempio, la misura del perimetro di un quadrato.

Bisogna precisare però che per Leibniz il contingente non equivale al casuale, in quanto non si oppone alla necessità fisica o morale, ma solo a quella logica o assoluta; tutti gli eventi fisici sono contingenti, non derivano dalla natura essenziale delle cose, ma non vuol dire che siano determinati a caso, poiché obbediscono a leggi specifiche, come ad esempio quella di gravità.

Solo l'intelligenza è in grado di cogliere il rapporto tra il contingente, la possibilità e la necessità, in quanto essa, riflettendo sui fatti, coglie queste dimensioni razionali dell'essere che si formano in tutti gli ambiti, logico, fisico, metafisico e morale.

Da ciò si comprende perché Leibniz veda nell'intelligenza l'anima della libertà; in essa prende corpo un'attività che consente di essere sottratti alla determinazione interna dell'impulso. In questo ambito il soggetto compara con la memoria le esperienze sensibili di cui ha percezione attuale o passata, ne ricerca il senso e il significato con la riflessione e li individua nel giudizio. In questo orizzonte un soggetto consapevole della propria identità ricerca ciò che può comportare un incremento della sua perfezione, concetto chiave della dinamica morale.

L'intelligenza dischiude al soggetto l'orizzonte della libertà, che si compone di possibilità e necessità, concetto quest'ultimo non contrapposto alla libertà, se correttamente inteso.

Il rapporto tra libertà e necessità è uno dei due labirinti, insieme a quello del continuo e del discreto, in cui rischia di perdersi

della libertà, e il resto ne è come il corpo o la base", Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in GP, VI, pp. 26-471, trad. it. *Saggi di Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Bologna 1973, III, par. 288, p. 361.

la nostra ragione⁹⁷. Per Leibniz solo un concetto parziale e riduttivo della libertà come libero arbitrio, come astratta possibilità di fare o di non fare, si scontra in modo radicale con quello della necessità, considerata nell'ampiezza delle sue dimensioni, logica, fisica, metafisica e morale. Ognuna di queste forme della necessità, infatti, non rappresenta un limite innaturale e arbitrario del possibile, ma semplicemente la scoperta di ciò che evita che il possibile entri in contraddizione con se stesso, con la sua natura logica, fisica, metafisica e morale.

In questo senso, l'intelligenza inizia con la scoperta del possibile, ma si compie con quella del necessario, che determina le condizioni di esistenza del possibile, il quale, se privato di questo approdo, entra inevitabilmente in un rapporto di contraddizione con se stesso.

Si comprende qui perché Leibniz consideri la conoscenza delle verità di ragione, universali, eterne e necessarie, la connotazione caratteristica dello spirito, ovvero della sua capacità di imitare Dio nel proprio ambito; anche in Dio infatti, in modo perfetto, l'onnipotenza si collega alla saggezza ed alla bontà nella necessità morale di fare il bene, senza che ciò comporti una limitazione della sua libertà.

In questa visione della libertà Leibniz opera una sintesi originale e innovativa tra il pensiero classico, in particolare la tradizione aristotelica e scolastica, e quello a lui contemporaneo. Con i moderni egli sottolinea il valore decisivo della percezione del possibile per la libertà; senza l'intelligenza che vede nella molteplicità sensibile una possibilità di senso, la sfera della libertà rimarrebbe preclusa alla sostanza.

La *libertà è inscritta nel soggetto individuale*, in virtù della sua forza razionale che è capace di ricreare un mondo dal suo punto

⁹⁷ “Vi sono due labirinti famosi, in cui la nostra ragione si perde molto spesso: l'uno riguarda la gran questione del libero e del necessario, soprattutto nella produzione e nell'origine del male; l'altro consiste nella discussione circa la continuità e gli indivisibili, che risultano esserne gli elementi, e in cui deve entrare la considerazione dell'infinito”, *ibid.*, Prefazione, p. 71.

di vista. Nel contempo, però, l'individuo non è separato dal *mondo ideale*, dall'universale, dalla necessità morale, come vorrebbe il nominalismo più estremo e il volontarismo. In particolare, Leibniz critica la concezione cartesiana della libertà che muove da un'assoluta indifferenza qualitativa nei confronti del possibile. In questa ottica, essere liberi significa essere equidistanti, indifferenti nei confronti delle diverse possibilità; condizione chimerica, a suo avviso, in quanto la percezione del possibile si accompagna sempre ad una qualche forma di appetizione favorevole o contraria, che orienta la libertà senza necessitarla.

All'opposto di questa concezione indifferentista, si trova quella deterministica, in senso meccanicistico, di Hobbes e Spinoza, secondo i quali la libertà è sempre condizionata in modo infallibile all'azione dalla sfera sensibile degli impulsi o tuttalpiù da calcoli utilitaristici che ne massimizzano la possibilità di realizzazione.

In entrambe queste visioni, la ragione svolge una *funzione esclusivamente strumentale* e mai direttiva nei confronti della volontà, la quale o sceglie a caso tra i possibili, o è già determinata in modo necessario dalla sfera sensibile.

La convinzione di Leibniz è che queste visioni non siano accettabili in quanto innanzitutto non sono corrispondenti alla realtà dei fatti. L'osservazione e la riflessione provano a sufficienza che la ragione orienta sempre la volontà con le sue rappresentazioni del possibile e del necessario, che la spingono all'azione determinandola in maniera infallibile, punto di estrema vicinanza alle visioni di Hobbes e Spinoza, ma non in modo necessario.

La ragione inclina con i suoi motivi la volontà, ma non la necessita, poiché essi agiscono non come dei pesi sulla bilancia, ma come forze attrattive, alla più forte delle quali la volontà non riesce a sottrarsi nell'immediato, ma a cui può imparare a resistere, sia coltivando motivi diversi, sia sospendendo l'azione, sia allenandosi a praticare azioni diverse⁹⁸.

⁹⁸ Cfr. Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXI, parr. 36 ss. Riporto qui in sintesi quanto trattato più ampiamente nel mio *Crisi e rinascita del diritto naturale in Leibniz*, cit., pp. 106 ss.

Nelle visioni di Cartesio, Hobbes e Spinoza la ragione ha invece una funzione esclusivamente strumentale, utilitaristica, calcante, si muove sulla base di presupposti determinati o da un potere arbitrario (la decisione di una volontà indifferente ai possibili) o da una potenza necessitante (l'impulso, il desiderio), avendo un ruolo che si risolve nel determinare le condizioni di possibilità della loro affermazione assoluta, indiscussa e indiscutibile.

Anche qui Leibniz mostra una vicinanza alle concezioni di Hobbes e Spinoza, in quanto ritiene che la ragione, per giungere alla individuazione delle sue leggi pratiche, deve partire necessariamente da alcuni dati che le sono offerti dalla sfera sensibile, senza per questo doversi limitare ad una loro acritica e generica accettazione.

Per questo il soggetto deve poter godere anche di una *relativa* indifferenza, per poter esercitare una valutazione critica che si esprime in una tensione alla verità del bene percepito⁹⁹.

In questo contesto prende vita la dimensione della libertà che è strettamente connessa alle riflessioni di carattere logico e metafisico fin qui svolte e che si sviluppa in una costruzione della sfera morale che fa leva soprattutto sulla funzione non strumentale, ma valutativa, direttiva e regolativa della ragione, in rapporto sia alle tendenze emotive, sia alla volontà.

Senza la presenza della ragione non vi sarebbe libertà, poiché è la sua opera a dischiudere lo spazio che consente alla sostanza di non essere determinata in modo meccanicistico dall'impulso. La sostanza è dotata di una forza intrinseca che la sospinge all'azione, se non trova ostacoli che ne impediscano l'efficacia. Questa forza si manifesta con chiarezza nell'impulso (*conatus, nisus, entelechia, vis*), ma solo l'intelletto la trasforma in una capacità di distinzione che supera la con-fusione tipica della sfera emotiva ed approda ad una connessione dei fenomeni che conduce al riconoscimento delle cose, degli altri e del sé.

La forza della razionalità tende alla verità pura, che si dà solo come identità della differenza, ma non può per questo negare

⁹⁹ Cfr. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., I, parr. 35 e ss., pp. 178 ss.

l'evidenza dei fatti che attestano delle identità nella differenza. Nell'ambito della sfera morale, la differenza è attestata dalla molteplicità degli impulsi, dei ricordi, delle sensazioni, mentre l'identità è data dalla continuità della sostanza che si esprime nella coscienza di sé e che offre a quella molteplicità la possibilità di un paragone riflessivo.

Da queste premesse deriva la ricerca leibniziana di un'analitica della sfera affettiva e riflessiva, nella quale giungere ad una definizione dei suoi elementi costitutivi e delle dinamiche che li governano. Di questa analitica a noi interessa evidenziare alcuni elementi di fondo che, come vedremo, entrano in gioco anche nella formazione della vita giuridica.

Il *conatus* è l'inizio di un'azione; il pensiero è azione su se stessi; la volontà è il *conatus* di un essere pensante; il piacere è il sentimento di una perfezione; il dolore è il sentimento di un'imperfezione; il sentimento è una percezione chiara e confusa; l'intellezione è una percezione chiara e distinta; il bene è la causa di un piacere; il male è la causa di un dolore; la perfezione è un grado di realtà, più perfetto è ciò che comprende più realtà; la gioia è un piacere totale nel presente che deriva dalla coscienza di sé; la tristezza è il contrario; la felicità è uno stato di gioia durevole, che implica non la cessazione del desiderio, ma un progresso infinito verso beni sempre maggiori; la saggezza è la scienza della felicità¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Cfr. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., pp. 101-05; id., *De Affectibus*, in TI, pp. 512-37. "E' necessario distinguere – sostiene altrove Leibniz – tra gioia e piacere [...]. La gioia è il piacere totale che risulta da tutto quello che l'anima sente in una volta. [...] Il piacere è il sentimento di una perfezione", Leibniz, TI, p. 582. "Il conato all'azione nasce dalla tendenza alla perfezione, di cui il piacere è il sentimento; né vi è altro fondamento dell'azione e della volontà. Anche a mettere in atto i divisamenti cattivi non siamo spinti alla percezione di un certo aspetto di bene e di perfezione, anche se poi manchiamo allo scopo, o paghiamo il fio di un piccolo bene, a torto voluto, con una sventura maggiore; né alcuno può, se non a parole, rinunciare all'impulso al proprio bene, senza rinunciare insieme alla propria natura", Leibniz, *Mantissa codicis iuris gentium diplomatici*, in id., *Opera omnia*, a cura di L. Dutens, cit., vol. IV.3, p. 313.

Di questa successione è importante sottolineare la tesi che la volontà nasce sempre da un pensiero, da un'opinione, da un giudizio sul bene e non semplicemente da un sentimento o da un arbitrio; il sentimento determina il sorgere del *conatus*, ma non il suo effettivo compimento nella sostanza consapevole, la quale decide di agire sempre in base ad una preferenza concessa ad un giudizio.

Un giudizio è quindi ciò che muove la volontà, in virtù del fatto che essa sorge sempre nell'orizzonte di unità offerto dalla coscienza, la quale implica, in condizioni normali, la percezione non solo del sentimento presente, ma anche di quelli passati e di quelli futuri. Da questa coesistenza la coscienza riflessiva trae il paragone e il giudizio valutativo sul bene da preferire, giudizio che può essere errato, se quel bene comporta il sopravvenire di mali maggiori, ma che avviene sempre e comunque nella convinzione soggettiva che si tratti del bene migliore, in quanto per sua natura la volontà non può, secondo Leibniz, seguire scientemente il male. L'errore ha quindi la sua prima causa nell'ignoranza, causa non esclusiva, in quanto vi concorrono anche una volontà debole, abitudini contrarie al vero bene, una cattiva educazione. Il male poi è inteso, agostinianamente, come una realtà privativa, ossia come il negativo implicato dalla scelta di un bene parziale che comporta la privazione di beni più grandi.

L'ignoranza come prima causa dell'errore e la convinzione soggettiva sul bene non cancellano o riducono la responsabilità del soggetto nei confronti delle sue azioni, poiché questa consiste innanzitutto nella possibilità che la volontà ha sempre aperta di formarsi, nello spazio che la coscienza gli dischiude, un giudizio adeguato e approfondito sulla verità oggettiva del bene desiderato.

Nel rapporto di adeguatezza tra le singole azioni e lo scopo di felicità totale si misura la moralità delle stesse; la ricerca della verità oggettiva del bene desiderato è responsabilità del soggetto, che trova nella saggezza la scienza della felicità.

Senza la ragione che collega nello spazio e nel tempo la molteplicità di sentimenti e di attrattive, paragonandola alla finalità

della sostanza, sarebbe impossibile per il soggetto scoprire il bene o il male che si nasconde in un piacere apparente. Il giudizio sulla verità del bene consiste così nella valutazione sulla sua capacità di contribuire non solo al piacere del momento, ma anche alla gioia ed alla felicità, che derivano dalla connessione della sua coesistenza spaziale e continuità temporale.

Nell'orizzonte di questa concezione della soggettività, diviene possibile cogliere le differenze che si rivelano nel modo d'intendere altre nozioni fondamentali del fenomeno giuridico.

Le nozioni giuridiche fondamentali. Il diritto privato

4.1 *Diritto soggettivo e obbligo*

La relazione giuridica presenta, come abbiamo visto, la particolare caratteristica di instaurare una correlazione di diritti e doveri, da cui deriva una *parità strutturale*, almeno di tipo formale, tra i soggetti. Nel modo giuridico di concepire la relazione si realizza un pensiero della sua essenza che esprime il valore della ragione e che costituisce, secondo Leibniz, il fattore fondante di tutta questa dimensione.

In questa prospettiva, dopo aver individuato una definizione essenziale del fenomeno giuridico, il suo primo obiettivo diventa la costruzione di una *giurisprudenza razionale*, ovvero di una *scienza* del diritto determinata sulla base della ragione, senza un indebito mescolamento con il fatto¹⁰¹.

Il compito di costruire una giurisprudenza di questo tipo Leibniz lo sviluppa in due direzioni. La prima è un'opera teorica di razionalizzazione del materiale giuridico esistente, di cui egli rileva limiti di oscurità, ripetizione, contraddizione, da cui segue la necessità di chiarificare, semplificare, abbreviare, formalizzare, con una revisione organica e sistematica della materia giuridica¹⁰². La seconda direzione è più filosofica e vuole verificare il significato e

¹⁰¹ Cfr. Leibniz, *A Wulfer*, A, I, 1, p. 79; "Jurisprudentia est Scientia, Juris, proposito aliquo casu seu facto", id., *Nova methodus*, cit., I, par. 1, p. 293. Cfr., *ibid.*, II, par. 13, p. 300.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, II, par. 21, p. 307.

la compatibilità dei concetti più semplici ed originari del diritto, soprattutto laddove emergono possibilità conflittuali.

Con queste finalità, Leibniz si dedica ripetutamente, anche se spesso in maniera frammentaria, all'obbiettivo di una giurisprudenza razionale che, a partire dalla definizione del diritto già offerta, ripensa le altre categorie del fenomeno giuridico.

Un significativo punto di riferimento in tal senso è la sua opera più sistematica, la *Nova methodus docendae discendaeque Jurisprudentiae*, anche per il vantaggio che presenta di una revisione operata a distanza di trent'anni, che ne integra in modo significativo le elaborazioni ancora giovanili dell'edizione originaria¹⁰³.

In questa opera la giurisprudenza è definita come la scienza delle azioni che si dicono giuste o ingiuste. Il giusto o l'ingiusto è definito, per l'influsso ancora forte di letture hobbesiane, come ciò che è utile o dannoso all'interesse pubblico. L'utilità pubblica riguarda la società con Dio, la società umana e quella civile, da cui prendono vita la giurisprudenza divina, umana e civile¹⁰⁴.

Il *diritto* e l'*obbligo* sono qualità morali che si ricavano dalla giustizia di un'azione mediante un giudizio che valuta il rapporto tra un'azione e la finalità della persona; il diritto è una possibilità morale e l'obbligo è una necessità morale. Il *soggetto* delle qualità morali è la persona naturale o civile; ma anche la persona divina, che è soggetto di un sommo diritto verso tutte le cose, ha un obbligo inerente al suo stesso diritto, che non può essere acquisito o dismesso¹⁰⁵.

L'*oggetto* di diritto e di obbligazione è il corpo del soggetto, la cosa e la terza persona; il diritto che il soggetto ha verso il proprio corpo è la libertà; da questo primo diritto reale ne scaturiscono altri, ossia il diritto a provvedere alle proprie necessità attraverso il possesso delle cose, da cui segue il diritto del soggetto verso la cosa (*in rem*), ossia le facoltà con i diversi diritti reali (dominio,

¹⁰³ Cfr. G. Aceti, *Sulla 'Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae' di G. G. Leibniz*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, VIII (1957), pp. 1-44.

¹⁰⁴ Cfr. Leibniz, *Nova Methodus*, in II, parr. 14-14 a, pp. 300-01.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, II, par. 15, p. 301.

usufrutto, servitù, etc.). Vi sono poi i diritti verso le persone che sono detti poteri o potestà, come il potere di vita e di morte, di infliggere punizioni, biasimi, di esigere la prestazione di un'opera; l'origine di questi diritti deriva dallo svolgimento concreto dei diritti precedenti, la cui attuazione produce il passaggio dalla possibilità astratta, prevista nel diritto soggettivo, al potere concreto di un soggetto. In questo modo si concentrano nel tempo e nello spazio poteri più o meno vasti, da cui deriva anche la formazione di figure gerarchiche che rivestono funzioni particolari, fino al punto di essere dotate anche di una propria autorità esecutiva. Vi è da considerare inoltre anche il diritto di azione che nasce da obbligazioni personali, come dal prestito di una cosa o dalla prestazione di un'opera, che è definito diritto personale o anche alle cose (*ad rem*) ed è distinto da quello delle persone o verso le cose (libertà o facoltà), che sono diritti reali. In questi ultimi sono comprese in senso lato anche le potestà verso le persone, quando queste sono trattate in maniera simile alle cose, come accade in modi e gradi diversi con i figli, i servi e gli schiavi. Nel quadro delle potestà, Leibniz segnala anche l'esistenza di diritti personalissimi la cui definizione consiste in un'obbligazione dalla quale non ci si può sciogliere semplicemente con una prestazione¹⁰⁶.

In conformità con la definizione essenziale del diritto che è stata data, le obbligazioni non nascono, secondo il Nostro, da un impegno soggettivo o da una convenzione, come sono intese nel diritto romano in senso creditizio o in Hobbes con la nascita del diritto civile a seguito di un contratto; esse derivano invece in maniera speculare dalla definizione stessa dei diritti e consistono innanzitutto nel non impedire ad altri l'esercizio di libertà, facoltà, potestà, oppure nel dovere positivo di fare qualcosa, come il prestare un'opera a cui ci si è impegnati.

Nel momento stesso in cui si pongono diritti soggettivi, nascono quindi anche doveri giuridici corrispondenti, che si impongono nel loro senso negativo *erga omnes*, poiché tutti indistintamente

¹⁰⁶ “Jus Personalissimum, vulgo jus personarum seu in personam. Opponitur juri reali seu in rem, et personali, seu ad rem”, Leibniz, TI, p. 793.

hanno il dovere di non impedire l'esercizio di tali diritti, ma in senso positivo sono relativi a sfere di soggetti più o meno ampie a seconda della natura dell'obbligazione, che può essere personalissima, ed allora riguarda in modo esclusivo i soggetti implicati nella potestà, o delle persone, ed allora riguarda direttamente chi entra in rapporto con le cose che sono oggetto di libertà e facoltà, o personali, ed allora si riferiscono ai soggetti che contraggono obbligazioni specifiche in riferimento a prestazioni o prestiti¹⁰⁷.

4.2 *Il soggetto di diritto*

Fin qui Leibniz si muove nello spazio circoscritto dal diritto privato nel cui orizzonte sono definite alcune categorie fondamentali del pensiero giuridico¹⁰⁸, a partire dalla nozione pluriforme di diritto soggettivo, che appare connotata dal dato di fondo di essere definizione di una possibilità lecita, in quanto oggetto di una valutazione razionale che l'ha riconosciuta nella sua essenza universale e necessaria, senza di cui non avrebbe potuto acquisire una rilevanza giuridica.

Un possibile diventa un universale se si dimostra parte essenziale nella definizione della natura di un soggetto. La possibilità logica, fisica o morale indica una relazione di non contraddizione tra essenze, esistenze o soggetti. La necessità logica, fisica o morale indica l'identità essenziale di un concetto, di un'esistenza o di un soggetto, il cui il contrario è impossibile poiché implicherebbe una contraddizione e quindi la fine dell'identità presupposta.

¹⁰⁷ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., par. 16, p. 302.

¹⁰⁸ Sul tema cfr. F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen 1967², trad. it. *Storia del diritto privato moderno*, 2 voll. Milano 1980; K. Luig, *Leibniz als Dogmatiker des Privatrechts*, in AA., VV., *Römischen Recht in der europäischen Tradition. Simposium aus Anlass des 75. Geberstages von Franz Wieacker*, hrsg. O. Behrends e M. Dieselhorst, Ebelsbach 1985, pp. 185-212; id., *Die Privatrechtsordnung im Rechtssystem vom Leibniz*, in *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätmittelalterlichen Gesellschaft*, hrsg. G. Birtsch, Göttingen 1987, pp. 347-74; Y.C. Zarka, *Leibniz et le droit subjectif*, in 'Revue de Métaphysique et de morale', 1995, 100, 1, pp. 83-94.

Ora, nell'ampio mare dei possibili, solo il diritto si dimostra in grado di distinguerne alcuni che, se non si realizzano, lasciano in qualche modo incompiuta la sostanza individuale; questi possibili rappresentano pertanto delle *possibilità essenziali*, tali che consentono di compiere l'essenza come esistenza, che la realizza come tale.

A questa specie di possibilità appartengono anche i diritti soggettivi; essi non descrivono una semplice possibilità logica, fisica e neppure genericamente morale, ma piuttosto *una possibilità essenziale, senza della quale il soggetto non potrebbe realizzare la sua essenza come esistenza*. Il timbro di riconoscimento di queste possibilità essenziali è dato dalla loro necessità, ossia dal fatto che esse sono essenziali al soggetto per realizzare se stesso¹⁰⁹.

In quanto hanno questo valore, esse obbligano parimenti tutti i soggetti al loro riconoscimento, poiché la loro negazione comporterebbe l'impedimento al soggetto di essere se stesso, ossia di compiersi come esistenza e ciò negherebbe la prima condizione della relazione.

In definitiva, *una possibilità diviene giuridica, ossia è un diritto soggettivo se e solo se è necessaria e universale, mostrando così di far parte dell'essenza della relazione*.

Il diritto privato, nella ricostruzione leibniziana, appare come l'ambito in cui si enunciano gli elementi costitutivi della relazione giuridica, ossia di quella relazione che cerca di pensare e di tutelare la sua stessa essenza. Esso si configura come una sorta di vocabolario giuridico, in cui vengono posti e definiti il significato e il senso dei termini più semplici ed originari, sia in se stessi, sia nelle loro relazioni primarie, così da rendere possibile il disegno di uno spazio, di un orizzonte di senso all'interno del quale possano svolgersi poi discorsi, ragionamenti e conclusioni.

¹⁰⁹ "L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta tra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso [...]. La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci", M. Heidegger, *Essere e tempo, Introduzione*, cit., cap. I, par. 4, p. 24.

Dopo la definizione delle qualità morali, egli ha posto quella di *soggetto di diritto* che non è un semplice punto di convergenza a posteriori di diritti soggettivi. Tale nozione in realtà, come quelle di diritto soggettivo e di obbligo, costituisce un *a priori* nel sistema giuridico, in quanto quest'ultimo viene flesso in un modo o nell'altro proprio in base all'idea di soggetto che si trova posta a suo fondamento.

Il *soggetto di diritto* è *colui che porta con sé, che reca in se stesso come a priori un plesso originario di diritti e di doveri*, come sue qualità inerenti e inscindibili. Il soggetto in senso giuridico non è infatti colui che *ha* delle possibilità, conferite ad esso dall'ordinamento, ma piuttosto colui che esiste nella connessione essenziale di possibilità e necessità, in quanto è ciò in relazione a cui le qualità morali manifestano il proprio senso e significato, solo a partire dal quale pertanto il diritto può pensare l'essenza della relazione. Senza il soggetto giuridico possibilità e necessità sarebbero inevitabilmente fluttuanti, senza un nesso che le colleghi e diverrebbe inevitabile la dissoluzione del sistema in diritti senza doveri o in doveri senza diritti.

Il sistema ripone pertanto nel soggetto di diritto il loro punto di connessione concettuale, da cui ricavare poi l'indirizzo ermeneutico e applicativo dei vari diritti soggettivi. Il fatto che questi diritti possano essere modificati nel tempo, non toglie la loro funzione assiomatica e dogmatica nell'ordinamento che essi svolgono grazie al soggetto di diritto che, come primo elemento della relazione, li collega concettualmente. Il soggetto di diritto, pensato come punto di convergenza concettuale di diritti e di doveri, consente la loro estensione il modo univoco e obbligante nei confronti di tutti i soggetti empirici, tanto che se un soggetto empirico non viene riconosciuto avere una rilevanza giuridica dall'ordinamento, non può essere obbligato in base a ragioni, ma solo con la forza.

Le nozioni di diritto soggettivo, di obbligo e di soggetto di diritto investono la totalità del sistema giuridico e nel diritto privato esse acquistano una prima flessione particolare e significativa. Tale flessione affiora nella prima parola che questo diritto

offre al soggetto indirizzando la sua possibilità di azione: la *libertà*¹¹⁰.

Questa parola segna *il passaggio dall'astratta possibilità giuridica di agire*, assegnata in generale al soggetto di diritto, al suo primo contenuto concreto, laddove la possibilità si trasforma *in un concreto potere di disponibilità, di possesso del proprio corpo*, senza del quale il soggetto non godrebbe ancora, per quanto capace di compiere atti concreti di libertà, di una *libertà di diritto*¹¹¹.

I concetti giuridici fondamentali entrano però anche in una tensione reciproca, che rivela una loro potenziale conflittualità.

Questo aspetto emerge quando Leibniz passa ad esporre le *cause* del diritto e dell'obbligo, che non riguardano l'essenza, che dipende dalla ragione giudicante, ma che portano ad esistenza le qualità morali. Qui le integrazioni posteriori si fanno particolarmente significative fin dall'esordio; in esse si sostiene che le cause efficienti delle qualità morali sono la natura, l'azione o il fatto e si precisa che *la natura è la causa della libertà o della potestà verso se stessi*, a cui corrisponde in altro l'obbligazione al suo non impedimento, mentre l'azione è causa di una potestà verso la persona che agisce, oppure di una facoltà, oppure di un'obbligazione o di un diritto ad agire¹¹².

Con ciò si evidenzia ancor più come il diritto privato determini con i suoi concetti i fondamenti della relazione giuridica, chiarendone la condizione nell'identità essenziale dei soggetti titolari dei diritti soggettivi. Senza il presupposto di tale identità, che è posto come esistenza dalla natura, ma che è riconosciuto come valore giuridico dalla ragione, non si potrebbe dare nessuna relazione giuridica.

¹¹⁰ "Jus in corpus meum tanquam subjecti dicitur libertas", Leibniz, *Nova methodus*, II, par. 16, p. 302.

¹¹¹ "Il termine libertà è molto ambiguo. Vi è libertà di diritto e di fatto. Secondo quella di diritto uno schiavo non è libero, un suddito non è interamente libero; ma un povero è altrettanto libero di un ricco. La libertà di fatto consiste o nel potere di fare ciò che si vuole o nel potere di volere ciò che si deve", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXI, par. 8, p. 151.

¹¹² Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., II, par.17, p. 303.

Leibniz afferma anche che l'azione e la convenzione possono determinare il sorgere di diritti e obblighi in una molteplicità di direzioni, in particolare con la formazione di poteri verso le persone, di cui l'esempio più significativo è la formazione della *Res pubblica* con i poteri che le vengono conferiti con la legislazione e la giurisdizione. Questo approdo è il risultato di una situazione che si viene a creare innanzitutto a causa dell'azione; questa determina infatti *il passaggio dalla possibilità al possesso* che non indica semplicemente l'applicazione di un concetto, ma l'ingresso del diritto nell'esistenza, nella realtà, dove l'identità essenziale del soggetto giuridico entra in rapporto con il mondo della differenza, dei fatti, delle cose, dei corpi. Qui il soggetto giuridico si pone innanzitutto come il possessore del proprio corpo, quindi libero, e poi delle cose, quindi facoltoso, dotato di facoltà, di disponibilità varie e molteplici, per divenire infine potente, in quanto capace di potere, di autorità, di capacità esecutiva dei propri diritti. In questo percorso, la soggettività si afferma progressivamente e si consolida in una crescita progressiva di *mondità*, fatta di cose e di funzioni che acquistano senso e significato diventando diritti e doveri che ruotano attorno ad essa come al proprio centro gravitazionale¹¹³.

L'iniziale possibilità di agire riconosciuta al soggetto di diritto diviene così, passando attraverso il possesso che ne determina il contenuto, origine progressiva di libertà, facoltà, poteri. Il che evidenzia che il passaggio dalla possibilità al possesso è in qualche modo necessario perché il diritto soggettivo non rimanga pura astrazione, semplice affermazione di principio, priva d'incidenza nel mondo reale, ma determini la formazione della coscienza individuale e sociale del soggetto, tant'è che chi non ha almeno la disponibilità soggettiva del proprio corpo, non è qualificabile neppure come un soggetto di diritto.

Nel contempo, però, l'accumulazione di possesso e la crescita di poteri determina una limitazione di fatto delle possibilità ori-

¹¹³ Il concetto di mondità (*Weltlichkeit*) si trova in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., parte I, sez. I, cap. III, par. 14, pp. 85 ss.

ginarie riconosciute in principio in maniera uguale a tutti i soggetti, in nome della loro identità essenziale. Leibniz non conosce il tema odierno della scarsità delle risorse, ma già prefigura con chiarezza uno scenario di limitazione e di sottrazione di possibilità che può emergere da una crescita indiscriminata delle sfere del possesso e del potere.

Da un lato, abbiamo infatti una sfera di diritti soggettivi, tra cui la libertà come diritto personalissimo ad un potere verso se stessi, che impegna tutti in senso negativo al non impedimento, ma anche ciascuno in modo positivo ad una prestazione, ad un'opera verso di sé che non si estingue con uno o più atti specifici, ma che perdura in continuità, come un dovere di cura del corpo, della libertà, dignità, stima¹¹⁴.

Dall'altro lato, abbiamo anche lo sviluppo di poteri e potestà verso le persone, che comportano limitazioni di diritto e di fatto della libertà individuale e che sono anch'essi diritti personalissimi, in quanto strettamente coincidenti con il soggetto titolare e quindi non alienabili, né trasferibili a terzi come gli altri diritti reali. Tra questi poteri Leibniz ha presente quelli del *pater familias*, del signore o del padrone, da cui sono derivati storicamente istituti giuridici in cui le persone sono state equiparate a cose o ad animali, come potenziali oggetti di possesso ed anche di predominio.

Su questo punto Leibniz registra l'evoluzione del fenomeno giuridico, ma manifesta anche a più riprese la sua insoddisfazione verso le elaborazioni controverse della dottrina e della prassi, nella convinzione che, nel quadro di un profondo ripensamento dei diritti soggettivi, sia da conferire un posto di particolare rilievo ai *concetti di persona e di libertà di diritto come elementi cardine* non solo del diritto privato, ma anche di tutto il sistema giuridico¹¹⁵.

¹¹⁴ “Anche la stima e la dignità sono diritti personalissimi. La libertà è la base dei diritti personalissimi”, Leibniz, TI, p. 729.

¹¹⁵ “QUALITAS MORALIS. Una aedemquem est. Est libertas. Est Potestas vel Impotentia moralis. Potestas Moralis faciendi vel non faciendi patiendive dicitur Jus, Impotentia Moralis dicitur obligatio”, *ibid.*, p. 706.

4.3 *La persona in senso filosofico e giuridico*

In questa prospettiva, si avverte l'esigenza di un approfondimento del concetto di persona, in modo da farne emergere l'essenzialità della dimensione giuridica. Leibniz accoglie la definizione tradizionale della persona come sostanza razionale, ma vuole anche arrivare ad una comprensione scientificamente più rigorosa delle qualità morali, senza abbandonarle all'orizzonte di un relativismo arbitrario o convenzionale¹¹⁶.

La razionalità della sostanza implica, a suo avviso, la capacità di conoscenza delle verità di ragione, ossia di tutte le qualità di ordine formale su cui si basano le scienze e le dimostrazioni in ogni campo, compreso quello morale, pur con l'avvertenza che ciò non può avvenire senza l'ausilio dell'esperienza sensibile e riflessiva. Partendo dai fenomeni, noi siamo in grado di elevarci, tramite la riflessione, all'io, all'essere, alla sostanza, alla verità, al bene, alla giustizia e così via; tutte verità di ragione a cui non potremmo pensare senza i sensi, ma che non derivano da questi, che sono limitati al particolare, ma dal pensiero che consente di elevarci all'universale¹¹⁷.

Grazie alle verità di ragione, diveniamo capaci di conoscere le cause dei fenomeni, ma soprattutto noi stessi come causa delle nostre azioni. In questa conoscenza scopriamo che le nostre azio-

¹¹⁶ Sul tema cfr. S. Cotta, *Diritto, persona e mondo umano*, Torino 1989.

¹¹⁷ "Vi è un legame nelle percezioni degli animali, che ha qualche somiglianza nella memoria dei fatti, o degli effetti, e per nulla nella conoscenza delle cause. È così che il cane fugge il bastone da cui è stato battuto, perché la memoria gli rappresenta il dolore che quel bastone gli ha causato. E gli uomini nella misura in cui sono empirici, vale a dire nei tre quarti delle loro azioni, non agiscono se non come bestie [...]. Ma il vero ragionamento dipende dalle verità necessarie o eterne, come quelle della logica, dei numeri, della geometria, che danno luogo alla connessione indubitabile delle idee e alle inferenze infallibili. Gli animali nei quali si osservano tali inferenze sono chiamate bestie; ma quelli che conoscono le verità necessarie sono propriamente quelli che si chiamano anime razionali, e le loro anime sono dette spiriti. Queste anime sono capaci di compiere degli atti riflessivi e di considerare ciò che si dice io, sostanza, anima, spirito, in una parola le cose e le verità immateriali; ed è questo a renderci suscettibili delle scienze e delle conoscenze dimostrative", Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., par. 5, pp. 446-47.

ni non derivano da una volontà arbitraria e immotivata, come neppure da impulsi necessitanti, ma da motivi, da giudizi che agiscono sulla nostra mente come cause finali, inclinando la volontà all'azione senza necessitarla¹¹⁸.

In questa prospettiva, *la persona* non è una semplice sostanza come le altre, dotata in più di una certa specifica capacità razionale; essa rappresenta piuttosto un salto qualitativo nell'ordine metafisico: la sua coscienza le offre la possibilità di cogliere la propria continuità sostanziale; con la riflessione diviene in grado di conoscere le relazioni e le essenze delle cose come possibilità e necessità; con la volontà mostra di essere *un io che agisce con decisioni razionali*; da qui deriva anche la responsabilità che essa porta delle proprie azioni, con la conseguente capacità di premio e di colpa; è in definitiva *un soggetto morale*¹¹⁹.

Il quadro non sarebbe completo, però, se non si giungesse a cogliere la rilevanza che occupa il diritto in questa visione. Come abbiamo visto, nel contesto delle diverse relazioni morali, il diritto rappresenta una congiunzione stretta e inscindibile tra possibilità e necessità che riflette ed esprime il pensiero dell'essenza della relazione tra i soggetti. Nessun'altra dimensione morale sviluppa questa particolare conoscenza della relazione, che per lo più è intesa come uno strumento per conseguire dei fini e non come un fine in se stessa. Il diritto, invece, anche se poggia in maniera eccessiva sul fatto o sull'arbitrio, realizza sempre una connessione

¹¹⁸ “Mi sembra che, per parlare in modo appropriato, benché le volizioni siano contingenti, la necessità non debba esser opposta alla volizione, ma alla contingenza, come ho già osservato al par. 9. E mi sembra anche che la necessità non debba esser confusa con la determinazione, poiché non vi è minor connessione o determinazione nei pensieri che nei movimenti (esser determinato è infatti tutt'altra cosa che esser forzato o spinto mediante costrizione). E se non rileviamo sempre la ragione che ci determina, o piuttosto per la quale ci determiniamo, è perché siamo così poco capaci di appercepire tutto il gioco del nostro spirito e dei nostri pensieri, il più delle volte impercettibili e confusi, quanto poco siamo capaci di distinguere tutte le macchine che la natura fa entrare in gioco nei corpi [...]. Le conseguenze geometriche metafisiche necessitano, ma le conseguenze fisiche e morali inclinano senza necessitare”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXI, 13, pp. 154-55.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, II, XXVII, par. 9, pp. 211 ss.

stabile e permanente di diritti e doveri, con la quale configura una struttura, un'essenza della relazione, che non viene pensata nelle altre dimensioni morali, se non quando anche queste assumono una veste giuridica.

In questa prospettiva, solo un adeguato sviluppo della dimensione giuridica consente alla persona di arrivare alla conoscenza del significato profondo delle possibilità. In questo senso, possiamo dire che *il soggetto giuridico è il soggetto morale che ha raggiunto la consapevolezza di quale necessità sia implicata nelle possibilità*, il che emerge quando si pensa il diritto soggettivo e il dovere corrispettivo.

Il concetto di persona acquista così per Leibniz una rilevanza che può essere colta fino in fondo solo nei riflessi della dimensione giuridica; qui emerge infatti una definizione rigorosa delle possibilità in cui prende vita la moderna teoria dei diritti soggettivi, strettamente collegata al configurarsi corrispettivo degli obblighi corrispondenti.

La rilevanza del concetto di persona emerge nel fatto che in essa si realizza quella coincidenza ontologica di diritto e di dovere che consente di pensare tutto il sistema giuridico come l'articolato sviluppo di questo inizio e fondamento, la cui prima espressione si trova nel concetto di *libertà di diritto* come potestà verso se stessi, che viene a costituire il principio dinamico fondamentale da cui traggono vita tutti gli altri diritti soggettivi, da cui nascono anche, come in una sorta di riflesso speculare, tutte le corrispondenti figure dell'obbligo. La libertà di diritto non è una semplice libertà di fatto, definita sulla base di un potere, di una potenza o di una possibilità, come appare talvolta in alcune teorie premoderne e moderne dei diritti soggettivi; essa deriva piuttosto da un giudizio che coglie l'essenza giuridica della libertà come potestà su se stessi e la pone come *il diritto soggettivo fondamentale* che si trova alla base di tutto l'ordinamento.

Leibniz non è certo inconsapevole del modo eterogeneo con cui il pensiero moderno concepisce il soggetto e la sua libertà. A suo avviso non si può fare a meno di un fondamento metafisico per un'adeguata concezione del soggetto, poiché altrimenti esso

verrebbe ridotto ad una costruzione meramente artificiale, arbitraria, convenzionale, destinata ad essere terreno di mera sperimentazione per un potere arbitrario o una potenza cieca.

L'essere sostanza in Leibniz non indica però un in sé oscuro e noumenico, inconoscibile, ma piuttosto ciò che è più facilmente intellegibile nelle cose, proprio a partire dalla forza espressiva che rende evidente un centro d'azione, che va riconosciuto, se non si vuole dissolvere a priori il legame tra il movimento, i fenomeni e la ragione che li genera. Privato di questo nesso, il soggetto diviene un ente collettivo di possibilità intese in modo astratto, essenzialistico, con una volontà indifferente al possibile, che agisce per puro arbitrio in totale assenza di ragioni, oppure in modo empirico, come una molteplicità d'impulsi che la determinano con necessità, potenze cieche, forze oscure sorgenti dalla sfera dell'emozionale.

Nella visione leibniziana il soggetto giuridico è la persona naturale o civile, sostanza razionale che si esprime innanzitutto come libertà, ovvero come una potestà su se stessi, che si palesa in primo luogo nel rapporto con il proprio corpo. Il rapporto tra la persona e il suo corpo è così stretto e particolare, che non è qualificabile come un mero possesso, tanto che esso, secondo Leibniz, non viene mai del tutto meno neanche con la morte; un rapporto che trova l'espressione giuridica della sua essenzialità in un diritto personalissimo che lo accompagna, fonte primaria di obbligo giuridico verso gli altri e verso se stessi.

In questa visione, il corpo appare innanzitutto come il luogo espressivo della sostanza che non è un'essenza astratta o ideale, ma un concreto centro di azione reale e fisica, a cui si accompagna la coscienza di sé da parte del soggetto, che può però essere discontinua o frammentaria senza togliere con ciò la continuità dell'identità fisica e reale della sostanza¹²⁰.

La persona è sostanza razionale a cui si connette in modo essenziale la libertà, dalla cui sfera originaria discendono le altre

¹²⁰ Cfr. Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXI, 13.

facoltà e potestà, i diritti delle e verso le persone, i diritti reali e i diritti personali; tutte possibilità giuridiche, legittime capacità di azione da cui nascono diversi tipi di obbligazioni, che si sono distinti, sulla base dei diritti di riferimento, come personalissime, delle persone, reali e personali.

Nell'ambito della riflessione sui concetti fondativi di questi aspetti della vita giuridica, Leibniz non condivide affatto l'idea lockiana di far poggiare il soggetto sulla sola coscienza di sé, facendo cadere ogni riferimento alla sostanza, che invece ha il valore, a suo avviso, d'indicare il sussistere di un'identità fisica e reale che precede la presa di coscienza soggettiva.

La decadenza di questo riferimento metafisico renderebbe fragile e inconsistente la figura del soggetto, anche nelle sue specifiche valenze personali e morali. La coscienza può essere fallace, può cadere nell'oblio e ciò non vanifica la responsabilità morale del soggetto, che può essere punito per azioni compiute di cui non conserva il ricordo, proprio in virtù del sussistere di un'identità reale che costituisce il substrato connettivo delle azioni e che può essere fatto emergere alla coscienza anche con l'apporto di altri elementi di prova, comprese le testimonianze di altri soggetti. Alle obiezioni di Filatete-Locke, egli rileva che la nozione di sostanza non è affatto oscura o non intellegibile, se non quando la si distacca artificiosamente dalle sue operazioni e qualità, facendone un'entità isolata ed astratta¹²¹.

¹²¹ “Filatete. ‘Non potendo immaginare come queste idee semplici possano sussistere di per sé, ci abituiamo a supporre qualcosa che le sostenga (*substratum*), in cui esse sussistono e dal quale esse risultano; e ad esso, in relazione a tale effetto, diamo il nome di sostanza’. Teofilo. Credo si abbia ragione di pensare così e che non possiamo fare altro che abituarci o presupporre un tale modo di pensare, poiché fin dall'inizio concepiamo più predicati di un medesimo soggetto e le parole metaforiche di sostegno o *substratum* significano appunto questo; in modo che non vedo affatto perché vi si facciano difficoltà. Al contrario, è piuttosto il *concretum* come sapiente, caldo, lucente, che ci viene nello spirito, anziché le astrazioni o qualità (poiché sono esse che si trovano nell'oggetto sostanziale, e non le idee), come sapore, calore, luce, ecc. che sono assai difficili da comprendere. Si può anche dubitare se questi accidenti siano veri esseri, non essendo sovente che rapporti [...]. Filatete. ‘Non si ha altra nozione della pura sostanza in generale, se non di non so qual soggetto che ci è del tutto ignoto e che si suppone sia il sostegno delle qualità [...]. Teofilo. Distinguendo due cose nella sostanza, gli attributi

In questa prospettiva il sentimento di sé o la coscienziosità indica l'emergere, l'affiorare della sostanza alla coscienza, ma non il costituirsi originario dell'identità di un sé; se così fosse, non vi sarebbe neppure la continuità vitale, la persona non sarebbe mai la stessa al di fuori della coscienza e la stessa identità morale verrebbe resa del tutto fragile e inconsistente¹²².

Senza la libertà intesa come coscienza e responsabilità, anche la stessa molteplicità di diritti resterebbe frammentata e priva dell'ipotesi ermeneutica che ne consentirebbe un'intellezione unitaria come senso analitico e significato sintetico. La principale conseguenza di questa mancanza di riferimento emergerebbe dallo svolgimento pratico di questi diritti, da cui potrebbero nascere, secondo procedure legalmente valide, forme di negazione e di contraddizione dell'essenza stessa della persona e della libertà, come è accaduto nella storia con l'istituto della schiavitù, forma di servitù personale che venne ritenuta giustificata dallo stretto diritto di guerra, che concede la difesa dei propri beni fino alla privazione della libertà per gli sconfitti, oppure, in altra fattispecie, dalla potestà di vita e di morte concessa nel primo diritto romano al *pater familias* sui figli e sugli schiavi¹²³.

Senza un soggetto congiunto in maniera indissolubile alla sostanza fisica e reale del suo corpo, con una libertà che non può

o predicati e il soggetto comune a tali predicati, non c'è da meravigliarsi che non si possa concepire niente di particolare in tale soggetto. È anzi necessario che sia così, dal momento che si son già separati tutti gli attributi per mezzo dei quali si poteva concepire qualche dettaglio. Così, richiedere in questo puro soggetto in generale qualche cosa di più di quanto occorre per concepire che è la medesima cosa (per esempio che intende e vede, che immagina e che ragiona) è domandare l'impossibile e contravvenire alla supposizione che si è fatta facendo astrazione e concependo separatamente il soggetto e le sue qualità o accidenti", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XXIII, 1-2, pp. 193-94.

¹²² "Per ciò che riguarda il sé, sarà bene distinguerlo dall'apparenza del sé e dalla consciosità (*consciousness, consciosité*). Il sé fa l'identità reale e fisica, e l'apparenza del sé, accompagnata dalla verità, vi aggiunge l'identità personale. Così, non volendo dire che l'identità personale non si estende più lontano del ricordo, dirò ancor meno che il sé o l'identità fisica ne dipende. L'identità reale e personale si prova nel modo più certo possibile in materia di fatto, mediante la riflessione presente e immediata", *ibid.*, 9, p. 213.

¹²³ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., II, par. 16, p. 302.

distaccarsi o essere distaccata da esso, che cosa potrebbe impedire di fare del diritto soggettivo l'emanazione di una volontà astratta e indifferente, oppure del tutto impulsiva e desiderante, da cui deriverebbe il puro scontro delle possibilità astratte, potenze arbitrarie senza ragioni, oppure potenze cieche racchiuse nelle proprie ragioni e chiuse al confronto con le altrui ragioni?

4.4 *Dalla sfera privata al diritto*

Questi accenti sulla persona e la libertà come concetti cardine nella costruzione di una nuova visione del diritto, tuttavia, non implicano che Leibniz non assegni un ruolo significativo alla sfera emotiva o a quella volitiva. La sfera giuridica che prende forma nel diritto privato non sorge dal nulla, da un vuoto antecedente di azione e relazione, ma si configura piuttosto come una presa di coscienza di fattori essenziali emergenti nella sfera emotiva, con una distinzione che può venire solo dalla riflessione, secondo quella dinamica della conoscenza che inizia dalla chiarezza sensibile, per arrivare ai concetti.

La dimensione appetitiva è mossa inevitabilmente, secondo Leibniz, dall'attrattiva del piacere, che non è solo di tipo sensibile, ma anche psichico o mentale, quando risulti dalla percezione dell'armonia dettata dall'unità nella molteplicità. Con la comparsa della ragione, la tensione fondamentale della sostanza non è più verso il semplice piacere, ma verso la gioia, che consiste in un piacere riflesso, derivante dalla percezione di una forma prevalente nella totalità, che potrebbe darsi anche in mezzo a dolori, a condizione che vi sia la percezione di un bene maggiore dei mali pur contestualmente percepiti.

La tendenza a ricercare la gioia e ad evitare la tristezza, secondo Leibniz, caratterizza in modo stabile, costante, necessario ed universale la sostanza consapevole; appare qui una visione antropologica che identifica, nel quadro della molteplicità delle sue tendenze, un *istinto*, ossia un impulso che rappresenta un'inclinazione permanente e insopprimibile che la spinge in modo costante e necessario all'azione.

La sostanza prende coscienza di sé, secondo Leibniz, proprio a partire dalla sfera sensibile, emotiva; le tensioni e attrazioni sensibili, obbiettano gli empiristi, sono però molteplici e diversificate: come è possibile allora individuare al loro interno delle tendenze stabili e permanenti?

La risposta di Leibniz non attinge ad argomentazioni aprioristiche o dogmatiche, ma poggia su osservazioni empiriche sottoposte ad analisi dalla riflessione. Tutte le verità d'ordine pratico e teorico si fanno conoscere innanzitutto a partire dai fatti. L'istinto è per Leibniz la modalità con cui la natura rivela le sue leggi assicurando alla sostanza il perseguimento dei suoi fini fondamentali e imprescindibili. Gli stessi principi di non contraddizione e di ragion sufficiente, prima di esser presenti come tali alla coscienza riflessiva, guidano le nostre azioni in ogni circostanza nella quale, ad esempio, siamo colpiti dalle affermazioni di un bugiardo che si contraddice, oppure dalle stranezze di un pazzo che compie atti a cui non corrispondono ragioni adeguate.

La possibilità di distinguere tra le molteplici tendenze quella che rappresenta un istinto deriva dalla loro vicinanza all'essenza della sostanza. Abbiamo visto che questa è una forza primitiva che esprime in modo costante il molto nell'uno, come percezione, sentimento e riflessione, da cui nascono continuamente impulsi, che sono forze derivate, verso nuove percezioni.

Le molteplici tendenze cominciano così a distinguersi in base alla loro maggiore o minore funzionalità nei confronti dell'essenza espressiva della sostanza. Per questa vicinanza i principi del ragionamento appaiono semplici ed originari; per lo stesso motivo anche l'istinto che spinge verso la *gioia* e ad evitare la tristezza viene giudicato allo stesso modo. In esso il sentimento del sé si esprime come unità del molteplice emozionale ricercando la gioia che offre la prevalenza di un piacere in grado di oscurare l'esperienza del dolore¹²⁴.

¹²⁴ “Forse il latino *gaudium* si avvicina a questa definizione della gioia più della parola *laetitia*, che si traduce pure con gioia: ma in questo caso essa mi sembra significare uno stato in cui il piacere predomina in noi, poiché durante la tristezza più profonda e nel mezzo dei più cocenti dolori si può prendere qualche piacere, come bere

Oltre a questo primo istinto, altri due istinti si impongono come originari per lo stesso criterio: quello che spinge verso la *socialità*, in cui si percepisce il valore dell'altro e da cui traggono origine varie forme della relazione, e quello che tende verso *l'io*, come un valore degno di stima e d'onore, da cui traggono origine anche pratiche primordiali, ma anche durature nel tempo e specifiche dell'essere umano, come la sepoltura dei cadaveri o il sentimento religioso.

Di fronte all'elencazione di questi istinti non sarebbe difficile, come fa l'interlocutore di Leibniz nei *Nuovi Saggi*, mostrare esempi di una loro negazione o contraddizione, così da poter argomentare che la loro diffusione è tutt'altro che omogenea ed uniforme nei costumi e nel consenso delle opinioni. La replica di Leibniz è emblematica: la prova della funzione originaria di questi istinti non è fornita dall'assoluta uniformità dei comportamenti o del consenso; questi fattori possono offrire indizi significativi, ma non sono delle prove. Una prova si costituisce quando si dimostra l'impossibilità logica del contrario; la prova della natura originaria e necessaria di questi istinti consiste pertanto nella loro connessione essenziale con la sostanza razionale, in modo tale che la loro negazione implica la sua stessa negazione. Il che non significa che essi non possano di fatto essere negati o contraddetti, così come d'altronde è possibile che un mentitore neghi la verità, ma che la loro negazione porta all'autocontraddizione la sostanza¹²⁵.

o ascoltare la musica, mentre il dispiacere predomina; e d'altra parte, nel mezzo dei più acuti dolori, lo spirito può esser nella gioia, come accadeva ai martiri", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., II, XX, 7, pp. 143-44. Per questi temi cfr. *ibid.*, I, II, pp. 64 ss; II, XX e XXI, pp. 139 ss.

¹²⁵ "Concludo che un consenso assai generale tra gli uomini è un indizio, e non una dimostrazione, di un principio innato; ma che la prova esatta e decisiva di questi principi consiste nel far vedere che la loro certezza non viene che da ciò che è in noi. Per rispondere poi a ciò che voi dite contro l'approvazione generale che si dà ai due grandi principi speculativi che tuttavia sono tra i meglio stabiliti, posso dirvi che, quand'anche non fossero affatto conosciuti, non cesserebbero di essere innati, perché li si riconoscono non appena vengono intesi. Ma aggiungerò ancora che in fondo tutti li conoscono, e che ci si serve a ogni momento del principio di contraddizione (per esempio) senza

Si badi bene che anche qui Leibniz non smentisce la sua idea di dover tenere rigorosamente separato il diritto dal fatto; l'istinto, infatti, non assume un valore prescrittivo per il semplice fatto del suo accadere, ma solo ed esclusivamente per il suo valore essenziale per la sostanza razionale, riconosciuto in virtù di un giudizio, poiché solo l'intelletto ha l'autorità per conferire a delle tendenze naturali il valore universale e necessario di una verità d'ordine pratico.

Leibniz riconosce anche che è più semplice stabilire il valore dei principi del ragionamento, rispetto a quello di queste tendenze pratiche; queste infatti coesistono con molte altre tendenze e possono essere modificate dai costumi, dalla cultura, dalle tradizioni e da altri fattori contingenti (il clima, la geografia, le risorse naturali, le scoperte, la storia, etc.).

Eppure la diversità dei costumi o delle regole, quand'anche portino alla negazione di questi istinti primordiali, attestano che queste tendenze possono essere oscurate, ma non cancellate, tanto che ad esse si ritorna di continuo¹²⁶.

La loro inclinazione è così forte che esse sono presenti come regole naturali anche nelle bande dei ladroni, ossia nelle formazioni sociali volte al perseguimento del delitto, ma che al loro interno non possono evitare di costituirsi e di strutturarsi attorno a questi principi fondamentali del pensiero e dell'azione, per la

considerarlo distintamente, e non c'è barbaro che, in una questione che considera seria, non sia colpito dalla condotta di un mentitore che si contraddice. Così s'impiegano queste massime, senza considerarle espressamente", Leibniz, *ibid.*, cit., II, I, 4, p. 52. "Gli uomini sono ragionevoli anche senza un'esplicita scienza del ragionare, allo stesso modo in cui possono cantare anche senza l'arte della musica", Leibniz, *Lettera a G. Wagner*, in GP, VII, pp. 514-27, trad. it. in SL, II, p. 484.

¹²⁶ "Mi stupisco che il vostro abile amico abbia confuso oscurare e cancellare, come si confonde nel vostro partito essere e non apparire. Le idee e verità innate non possono essere cancellate, ma sono oscurate in tutti gli uomini (come questi sono presentemente) dalla loro inclinazione verso i bisogni del corpo e sovente ancor più dai cattivi costumi sopraggiunti. Questi caratteri di luce interna sarebbero sempre risplendenti nell'intelletto e darebbero calore nella volontà, se le percezioni confuse dei sensi non si impadronissero della nostra attenzione. È la battaglia di cui parla la Sacra Scrittura non meno della filosofia antica e moderna", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, II, 20, p. 76.

funzione che essi svolgono di custodia e di garanzia dell'essenza della relazione.

La diversità delle forme con cui l'istinto può manifestarsi è inoltre connessa con la natura virtuale di queste verità, che pur non essendo mai inattive, hanno bisogno dell'occasione, della provocazione offerta dalle circostanze per acquistare una forma specifica.

Una vera e propria negazione di queste tendenze si può dare nelle passioni e abitudini che condizionano la sostanza a tal punto da determinarne un allontanamento profondo da queste sue inclinazioni naturali. Queste però sono sempre in grado di dimostrare la loro originarietà in quanto, da un lato, trovano il modo di riaffiorare nella vita della sostanza che pure le ha negate, mentre dall'altro mostrano di costituire la base su cui le inclinazioni contrarie devono poggiare per potersi formare e sviluppare, come accade, ad esempio, con l'istinto alla gioia che può divenire ricerca smodata del piacere, oppure con quello alla socialità che può trasformarsi nella chiusura di un gruppo in se stesso che diviene ostilità verso lo straniero.

Per questi motivi, non si deve confondere il non apparire dell'istinto con il suo non essere; il primo è sempre temporaneo, ha un valore limitato nel tempo e nello spazio, mentre il secondo si dimostra come una condizione permanente e definitiva.

L'istinto non diviene però un precetto della ragion pratica senza transitare sotto il vaglio di un giudizio dell'intelletto, che ne individua, nel mondo chiaro e confuso delle molteplici tendenze emozionali, la coesistenzialità con la natura della sostanza.

È vero anche l'inverso: l'intelletto ha bisogno della sfera emozionale e appetitiva per individuare le sue tendenze costitutive, poiché queste non si danno a priori come pure verità di ragione, ma emergono prima come verità di fatto, per poi svelarsi nella loro valenza universale e necessaria.

In questo orizzonte, Leibniz elabora la sua visione del diritto naturale come coscienza razionale della storicità essenziale del pensiero giuridico romano, di cui distilla i concetti fondamentali nella formulazione di tre gradi del diritto: *neminem ledere, suum*

cuique tribuere, honeste aut pie vivere, a cui corrispondono le sfere del diritto privato, del diritto pubblico e del diritto delle genti, con le dimensioni della giustizia commutativa, distributiva ed universale. Su questi aspetti torneremo più avanti.

Le nozioni giuridiche fondamentali. Il diritto pubblico

5.1 *Il conflitto tra le nozioni giuridiche*

La sfera del diritto privato, che egli ha ricostruito nelle sue nozioni e dinamiche fondamentali, ha mostrato una tale diversità concettuale e potenziale conflittualità che non sembrano facili da superare e risolvere. Questo ambito del diritto ha preso il via dal presupposto ontologico della persona e dal principio dinamico della libertà di diritto come una potestà verso se stessi, da cui derivano, come da una sorgente, tutte le altre figure dei diversi diritti soggettivi (diritti delle persone e reali, poteri e potestà, diritti personali). Un principio dinamico che appartiene per natura (razionale) a tutte le persone fisiche come un diritto che tutti sono obbligati a rispettare, dal quale risulta un'identità essenziale tra gli individui, che prescinde dalle loro differenze esistenziali.

I diritti soggettivi, con le obbligazioni che ne scaturiscono, definiscono i limiti entro i quali le azioni che muovono verso il possesso sono da considerarsi legittime; la violazione di questi confini dà luogo ad *injura*, da cui deriva il diritto di rivalsa che nello stato di natura diviene anche di diritto di guerra, mentre nello stato civile viene sostituito da un risarcimento e da un'eventuale sanzione penale che, se previste per il tipo di danno, sono comminate dalle autorità competenti.

In questo campo trova applicazione la giustizia commutativa che punta a realizzare un rapporto di *uguaglianza aritmetica* tra gli individui, che consiste nella possibilità per ogni individuo di essere trattato in modo uguale all'altro, non certo per la sua

condizione empirica, che muta di continuo con innumerevoli differenze, ma come un'identità essenziale che si compone della somma degli stessi diritti e doveri, di cui essa dispone e che deve essere mantenuta uguale a quella di tutti gli altri¹²⁷.

Questa identità essenziale come somma degli stessi diritti e doveri, viene alterata dall'*injura*, che comporta un danno, una lesione, uno squilibrio nella sfera dei diritti soggettivi, che per questo deve essere sanzionata al fine di ristabilire questo tipo di uguaglianza che prescinde dalle differenze. La lesione, il danno, compiuto con dolo o con colpa, sbilanciano questo equilibrio, sottraendo ad un soggetto un suo diritto, a cui risponde la sanzione civile o penale con un controbilanciamento che mira a risarcire il danno, punire il dolo o la colpa, ristabilendo così l'equilibrio originario¹²⁸.

¹²⁷ “Chi voglia pertanto sistemare gli elementi del diritto, dovrà esporre anzitutto i principi generali della giustizia, relativi alla carità del saggio; poi il diritto privato, ossia le norme della giustizia commutativa, intorno a ciò che vige tra uomini in quanto siano considerati uguali; in terzo luogo il diritto pubblico, relativo alla distribuzione dei beni e dei mali comuni tra gli ineguali, in vista di un bene maggiore in questa vita; e finalmente il diritto interiore, relativo alla virtù universale ed alla naturale obbligazione verso Dio, per cui si ha cura della felicità eterna. A questi principi devono essere subordinati gli elementi del diritto positivo, umano e divino; umano, che può essere o interno allo Stato o internazionale; divino, ossia proprio della Chiesa universale. Il diritto positivo, poi, si espone enumerando i doveri dei magistrati e dei privati, che sono definiti dalle leggi, sotto cui comprendo anche le consuetudini”, Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 124. “È precetto di diritto puro e semplice, o stretto, che a nessuno si deve nuocere, in modo che nello Stato non si dia motivo di azione giudiziaria, e fuori dello Stato diritto di guerra. Di qui nasce la giustizia che i filosofi chiamano commutativa e il diritto che il Grozio chiama facoltà [...] e mentre nel più basso grado del diritto non si tiene conto di altre distinzioni tra gli uomini di quelle nascenti dalla loro attività negoziale, e tutti sono considerati eguali, ora invece, in questo grado superiore, si soppesano i meriti, e vi si commisurano privilegi, premi e castighi”, Leibniz, *Codicis juris gentium diplomatici. Praefatio*, in A, IV, 5, pp. 50 ss., trad. it. *Prefazione al Codice diplomatico delle genti*, in SD, pp. 161-62. Cfr. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 136.

¹²⁸ “Non si tratta di accontentare le passioni degli offesi, che sono spesso senza limiti, ma di accontentare il sapiente, e quindi ancora l'offeso, in quanto voglia ascoltare la ragione [...]. Non bisogna che la preoccupazione di calmare lo spirito offeso si spinga fino ad accontentare tutto ciò che può pretendere una passione irragionevole”, Leibniz, *Expiation*, TI, p. 881.

A questo punto Leibniz si pone un problema che nasce da un'osservazione: in questa sfera compare una forma di squilibrio che non è determinata da una violazione formale degli obblighi in essa previsti e che, ciò nonostante, può sconfinare nell'*injura*, se non viene temperata da un diritto di grado superiore.

Abbiamo già visto come lo sviluppo concettuale ed attuativo del diritto soggettivo produca l'articolazione dei diritti reali verso le cose, fino al costituirsi di poteri o potestà verso altri uomini. Tutti questi diritti soggettivi rappresentano un insieme variegato di possibilità che dovrebbero consentire al soggetto di dare attuazione crescente al suo primo diritto soggettivo che è la libertà come potestà su se stesso.

Le cose però non vanno esattamente in questo senso. Quando i soggetti incominciano a dare attuazione a questi diritti, essi partono da differenze esistenziali (individuali e sociali) che risultano ulteriormente accentuate al termine di questo processo. Queste differenze non sono di natura giuridica, ma emergono da situazioni di fatto determinate da condizioni soggettive (capacità) e oggettive (circostanze individuali e sociali), nelle quali però la concreta attuazione della libertà di diritto comporta l'emergere di ulteriori differenze, che possono arrivare fino al punto di negare l'identità essenziale tra i soggetti.

Il problema si pone soprattutto nel rapporto tra libertà di diritto e poteri individuali. Questi poteri nascono dalle diversità delle situazioni esistenziali che si danno come presupposto e come risultato dell'esercizio della libertà e delle facoltà del soggetto; in tali situazioni, la libertà si attua ricercando la tutela giuridica del possesso e dell'utilizzo delle cose, cosicché, pur prendendo avvio da un'identica libertà, questa si traduce nel sorgere di molteplici differenze e rapporti di disparità, che si consolidano anche in rapporti di subordinazione e di predominio tra i soggetti.

Le differenze sono date dalle situazioni di fatto oggettive o soggettive; i rapporti di disparità si determinano quando alcuni soggetti entrano in una condizione stabile di possesso di un insieme di possibilità maggiore rispetto a quello di cui dispongono altri soggetti. Questi rapporti divengono poi di subordinazione

quando da queste possibilità nascono situazioni di dipendenza tra i soggetti, per cui alcuni di loro, in virtù delle possibilità di cui dispongono, sono in grado di esigere un diritto di prestazione dell'opera altrui in maniera costante e regolare. Gli stessi rapporti divengono infine di predominio, quando s'instaura una relazione di sudditanza incondizionata e a prioristica, come condizione permanente di un soggetto nei confronti di un altro.

In questo quadro, ciò che determina il sorgere di poteri è il *concentrarsi di un insieme di possibilità in un unico soggetto* tale per cui gli altri soggetti sono costretti a dipendere dalla sua potenza per il raggiungimento dei loro scopi. Si tratta di un fenomeno ineliminabile della vita sociale, che non solo il diritto privato non corregge, ma che anzi legittima e tutela, nella misura in cui avviene nel rispetto formale dei diritti soggettivi.

Leibniz ha presente a questo riguardo alla condizione del padre, che ha il diritto e il dovere di occuparsi della tutela del patrimonio e dell'educazione dei figli, a quella del maestro nei confronti del discepolo, a quella del signore nei confronti del servo, in cui si configurano rapporti di disparità o di subordinazione di varia natura, oppure a quella del padrone verso lo schiavo, in cui si stabilisce un rapporto di predominio che può sorgere o da un'incapacità del soggetto o da una guerra causata dalla lesione di un diritto soggettivo, da cui può derivare, secondo i termini dello stretto diritto dei soggetti, la privazione della libertà giuridica dello sconfitto¹²⁹.

In ognuno di questi casi, la possibilità giuridica originaria che conferisce a priori a tutti i soggetti *la libertà di diritto*, attuandosi nel presupposto di differenti situazioni esistenziali, *le rafforza come risultato*, arrivando a determinare o a consolidare l'esistenza legittima di poteri nei quali alcuni soggetti sono dotati di una concentrazione individuale di possibilità che configurano un diritto personalissimo nei confronti di altri soggetti, che di conseguenza risultano *limitati a posteriori* nell'esercizio della loro libertà.

¹²⁹ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., parr. 15 e 17, pp. 301-03.

Il diritto privato prende avvio dall'identità essenziale della persona e della libertà, che si definisce nel superamento delle differenze fenomeniche, le quali sono prive di rilevanza giuridica; per tale diritto ogni soggetto è considerato uguale all'altro come unità numerica, determinata dalla somma quantitativa delle stesse qualità giuridiche, astratte e indifferenti verso la differenza esistenziale. Questa tuttavia, pur essendo ancora ignorata nel suo valore giuridico, esiste e si rafforza, in quanto non solo costituisce il contesto in cui trovano attuazione i diritti, ma si produce e s'incrementa come risultato, in quanto ogni soggetto è in grado di mettere in campo una diversa forza, energia, *potentia* nella realizzazione dei suoi diritti, così che ogni decisione della volontà ed ogni azione produce sempre nuove ed innumerevoli differenze tra i soggetti.

Il diritto privato tutela queste differenze, non in quanto ne pensa la legittimità, ma solo perché esse sono state prodotte *in modo* legittimo, ossia come attuazioni formalmente corrette di diritti soggettivi.

I diversi poteri individuali, in quanto posti dall'attuazione di diritti soggettivi, hanno così piena legittimità formale, anche se contengono rapporti di disparità o di subordinazione o addirittura di predominio. Il diritto privato mira *all'identità essenziale tra i soggetti*, ossia all'identità della loro differenza e la realizza come uguaglianza aritmetica, dove ciascun soggetto non sia impedito o danneggiato nel perseguimento dei diritti che definiscono la sua essenza giuridica. Il resto non lo riguarda, anche perché non dispone degli strumenti concettuali necessari alla valutazione giuridica delle differenze. Il suo scopo si consuma nel verificare che *l'uguaglianza aritmetica sia garantita nel rapporto tra i soggetti dalla somma equivalente degli stessi diritti soggettivi*, che viene assicurata *attraverso la formalità di procedure* che pongono tutti sullo stesso piano, nella stessa possibilità di esercizio degli stessi diritti.

Il problema che sorge però è che le differenze, pur se legittimamente accolte o prodotte, possono determinare uno squilibrio nell'identità essenziale dei soggetti. L'esistenza di questi poteri in-

dividuali, in quanto conferisce potestà verso altri soggetti, determina per natura una limitazione della loro libertà¹³⁰.

Si tratta di una situazione che si può riassumere osservando che questi poteri individuali fanno nascere una legittima disparità tra i soggetti, da cui sorgono limitazioni legittime della libertà, che possono determinare *sproporzioni, che non violano procedure, ma principi*.

I rapporti di subordinazione, benché posti per via legittima, possono infatti sconfinare in *injura* sostanziali, quando gli strumenti di tutela riguardano *solo* l'uguaglianza aritmetica tra gli individui. Questa uguaglianza si realizza quando ogni soggetto è titolare degli stessi diritti soggettivi e doveri oggettivi e quando ogni violazione di questo equilibrio è sanzionata in maniera proporzionata e corrispondente.

Si determina così un *impasse* che il diritto privato non è in grado di superare e risolvere con le sue sole forze. Da un lato, infatti, non può violare il suo principio regolativo che poggia sul corretto esercizio dei diritti soggettivi, dall'altro non può ignorare l'evidente disparità che si determina al suo interno per la mancanza di tutela del suo principio costitutivo, che consiste nella libertà del soggetto come *potestà su se stesso*.

Il problema è che esso può tutelare questo principio solo garantendo il corretto esercizio dei molteplici diritti soggettivi; così, quando questo *primo* diritto reale sembra rimanere privo di una tutela specifica, per il dispiegarsi di situazioni di disparità e di subordinazione, ecco che queste possono facilmente degenerare in rapporti di predominio, senza che nulla si possa fare per evitarlo.

¹³⁰ “Itaque à jure personalissimo, seu potestate hominum in homines merito initium fit, quae libertatem restringit, quam cum *Civitas* in omnes ad ipsorum salutem habeat, ejus ope et obligationes seu personalia jura effectum obtinet, fitque etiam ut facultas nostra in res non impediatur. Sed et extra civitatem naturalis est inter homines societas, ut sibi mutuo adsint contra oppressionem, et justo bello sint auxiliatores, quod executioni juris civilis respondet”, *ibid.*, par. 18, p. 304.

5.2 *La summa potestas*

Si configura qui la necessità di un passo ulteriore nell'esperienza giuridica, che può avvenire, secondo Leibniz, solo se si sviluppa un pensiero giuridico che mira a realizzare l'uguaglianza tra i soggetti non solo come identità a priori, ma anche nella differenza a posteriori. Questo pensiero non può sorgere, a suo avviso, nell'ambito fin qui delineato ed esige un salto verso un altro orizzonte ideale.

Il diritto privato ha pensato la relazione nei suoi componenti costitutivi, che sono i soggetti di diritto, i diritti soggettivi e gli obblighi che ne scaturiscono; la relazione qui non è più un semplice strumento per conseguire i fini del soggetto, ma una forma, un'essenza attraverso cui vengono poste le condizioni di possibilità della sua libertà, della sua esistenza come soggetto. In questo modo essa è già divenuta un fine volendo il quale il soggetto comprende di poter realizzare se stesso, la sua essenza soggettiva, come esistenza.

Il soggetto può certo utilizzare il diritto come uno strumento per i suoi fini, ma passando attraverso di esso, egli non vuole più semplicemente e soltanto le cose, che potrebbe avere in tanti modi, ma vuole anche la relazione come forma e scopo della sua volontà, ossia vuole il diritto, la giustizia, che consente di essere con gli altri senza negare la soggettività.

Così il diritto privato ha cominciato a svelare la relazione nella sua essenza e nella sua essenzialità per il soggetto, ma tutto ciò è avvenuto con un limite: esso si arresta sulla soglia delle differenze, delle volontà, delle violazioni, dei poteri, delle esistenze. La relazione giuridica privatistica si attiva solo se la si vuole; la violazione degli obblighi si risolve solo con l'accordo delle volontà o con l'autorità di poteri indipendenti e autonomi che hanno la forza per farsi valere; i differenti poteri rappresentano una molteplicità diffusa e variegata che essa non riesce a governare; infine le esistenze individuali e sociali si svolgono quasi *a latere* di questo mondo, che ha definito l'identità delle essenze, ma che non riesce ad incidere sulla concretezza delle esistenze.

Il salto di qualità di cui il diritto ha bisogno per entrare in maniera più efficace ed incisiva nel mondo della differenza avviene con il sorgere del *diritto pubblico*¹³¹. Esso si presenta nella *Nova Methodus* con il volto della *Civitas*, il cui scopo è agire nell'interesse di tutti i suoi componenti; da questo scopo essa riceve la sua legittimazione che, in quest'opera ancora di forte ascendenza hobbesiana, viene formalizzata da un patto in cui i sudditi s'impegnano innanzitutto a conferirle il potere di fare leggi e di farle rispettare secondo procedure stabilite, ad un legame di obbedienza e fedeltà, a rinunciare ad uno stato naturale che, pur non essendo descritto in modo altrettanto caotico e pregiudiziale come quello hobbesiano, è comunque incapace di risolvere da sé le sue contraddizioni¹³².

Nelle aggiunte posteriori Leibniz non ritiene più necessario invocare il patto per formalizzare la nascita della *summa potestas* dello Stato; da un lato, egli si mostra più incline ad accogliere la tesi aristotelica e groziana di una naturale tendenza alla socialità dell'essere umano, dall'altro considera la procedura da cui scaturisce la forma-Stato, evolutiva o convenzionale, in fondo irrilevante rispetto all'unico problema reale che consiste nella sua legittimazione come un *potere pubblico*¹³³.

Il problema è di fondamentale importanza per cogliere il significato dello Stato moderno nella visione leibniziana, con la differenza che ne deriva tra diritto pubblico e privato. Nella socialità governata dal diritto privato abbiamo visto emergere molteplici

¹³¹ Sul tema cfr. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, Milano 1995; G. Palombella, *Dal diritto naturale allo Stato. Lezioni*, Pisa 1995; N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna 1997; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999; M. Fioravanti, *La scienza del diritto pubblico*, Milano 2001; M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari 2002.

¹³² "Ex eodem Pactorum fonte est Jus publicum, et ipse deinceps processus tam civilis quam Criminalis. Cujus finis est executio, quae est realisatio qualitatum moralium, seu ut qui habet potestatem vel necessitatem moralem, habeat et naturalem", Leibniz, *Nova methodus*, cit., par. 18, p. 304.

¹³³ "Ius publicum est inter ipsos potentes rerum, seu de summa potestate participantibus in eadem republica, qui inter se legibus fundamentalibus tanquam foederibus ligantur, et ideò quodammodo inter se gentium jure reguntur", *ibid.*, par. 20, pp. 305-06.

poteri, di cui alcuni anche dotati di propria potestà esecutiva, la cui caratteristica comune è di scaturire in modo legittimo dall'esercizio di diritti soggettivi e di essere finalizzati al bene del soggetto che ne è titolare.

Come Leibniz sottolinea nelle annotazioni più tarde, non è che prima del formarsi della *Civitas* non esistano forme associative di vario tipo le quali, tra gli altri scopi, possono avere anche quello di dare in qualche modo esecuzione, effettività al diritto civile; solo con la *Civitas* però appare un potere che, nella molteplicità dei poteri esistenti, si differenzia nettamente da tutti gli altri per la sintesi che deve realizzare tra *summa potestas* e *res pubblica*, in modo da configurare un *Impero della ragione*¹³⁴.

Ogni potere presente nella società prima dell'apparire della *Civitas* presenta l'uno o l'altro di questi due limiti: o è privato, ha una finalità ristretta al bene di chi lo detiene; o è associato, ha una finalità comune, ma non ha la potenza necessaria per imporsi nei confronti dei primi.

La *Civitas* realizza la sintesi positiva di questi due fattori che possono esistere disgiunti nella società prestatuale: un potere superiore a quello di tutti gli altri e la finalità di un bene comune, di un'utilità che riguarda tutti i membri del corpo sociale, sintesi dalla quale scaturisce: la legittimità della *summa potestas*, la nascita di una nuova figura giuridica nella *persona civile e morale* dello Stato, distinta dalle altre formazioni sociali, il conseguente diritto pubblico che acquista un valore autonomo e gerarchicamente superiore rispetto al diritto privato¹³⁵.

¹³⁴ “Lo scopo della scienza politica, in relazione alla dottrina delle forme delle repubbliche, deve essere quello di far fiorire l'Impero della ragione. Lo scopo della monarchia è di far regnare un eroe di un'eminente saggezza e virtù, qual è il vostro Re nel presente. Lo scopo dell'aristocrazia è di dare il governo ai più saggi e più esperti. Lo scopo della democrazia politica, è quello di far convenire gli stessi popoli su quello che è il loro bene. E se li avessimo tutti in una volta: un grande eroe, dei senatori molto saggi, e dei cittadini molto ragionevoli, ci sarebbe la mescolanza delle tre forme. Il potere arbitrario è quello che è direttamente opposto all'Impero della ragione”, Leibniz, *An Thomas Burnett*, in GP, III, p. 277.

¹³⁵ “Tra una persona unitaria, o Stato, ed una società, vi è questa differenza: che lo Stato o persona unitaria ha un'unica volontà, ovvero un modo sicuro di riconoscere

Non si tratta della semplice somma di due fattori eterogenei; un potere superiore può esistere di fatto nella società, ma non diventa di diritto una *summa potestas* se non si assume la responsabilità di perseguire l'utilità di tutti, che è uno dei modi con cui Leibniz definisce la giustizia. Questa nozione risulta infatti indispensabile per poter distinguere un potere pubblico da uno privato; questo mira esclusivamente alla propria utilità ed al proprio legittimo incremento; il primo invece ha come scopo quello di realizzare il bene di tutti. Questo bene non va inteso come quello della maggioranza, dei più, o della semplice generalità, con un criterio empiristico-quantitativo, che si attesta inevitabilmente sulla media che esprime il bene dei molti, ma come il bene universale, di tutti nel senso di ciascuno, per cui non deve escludere nessuno e risultare non dalla media ma dalla *somma del bene di tutti gli individui*¹³⁶.

la sua volontà. In una società il diritto compete ai singoli, nello Stato unitario al tutto. Se si attribuisce al tutto un qualche diritto, è certo che quello è una persona unitaria [...]. Colui al quale compete una volontà unitaria è una persona giuridica. Dunque l'Impero, che ha un dominio diretto territoriale, è una persona giuridica, che possiede la maestà e potestà suprema. Una persona giuridica che ha la potestà suprema sulle sue parti è uno Stato. Dunque l'Impero è uno Stato. Se altri ritengono che anche la società sia una persona giuridica unitaria, allora riconosceranno anche che qualsiasi Stato non è che una società [...]. Stato è una persona morale risultante da più persone naturali, delle quali ogni diritto è trasferito allo Stato. Così lo definisce anche lo Hobbes seguito dal Pufendorf. Persona morale è quella capace di diritto e obbligazione, ed ha di conseguenza una ragione e una volontà palesabili. Società è una classe di più individui che hanno stipulato un accordo per qualche affare. Classe (*coetus*) è una moltitudine di persone. È chiaro perciò che ogni Stato è una società; ma non all'inverso", Leibniz, *In Severinum de Mozambano* (1668-72), in A, VI, I, p. 500, trad. it. *Contro Samuele Pufendorf*, in SD, pp. 359-60.

¹³⁶ "La seconda cura dev'essere che a ciascuno sia assegnata, dei vantaggi e dei pesi di pubblica disponibilità, una quota proporzionale alla sua perfezione, al suo profitto nell'esercitare la virtù ed all'abbondanza di altri beni che egli già possiede; in modo da provvedere sia alla sua futura perfezione, sia, nel complesso, al bene generale, che consta della massima possibile perfezione dei singoli. Questo significa *suum cuique tribuere*. Ora, questo precetto differisce dal precedente (*honeste vivere*) nel senso che, quando ci adoperiamo a perfezionare noi stessi e gli altri, noi offriamo a ciascuno beni che, per essere distribuiti a molti, non vengono diminuiti; invece nel caso presente si tratta di beni che, quando siano attribuiti ad uno, vengono a mancare all'altro", id., *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 129.

Per divenire pubblico, un potere deve quindi avere come sua base costitutiva il perseguimento della giustizia poiché è questa la nozione che consente di pensare non solo la compatibilità, ma anche la coesistenzialità tra il bene proprio e quello dell'altro¹³⁷. In seguito vedremo meglio tutta la rilevanza di questa connessione tra diritto e giustizia, che è logicamente originaria ma che, nell'approccio fenomenologico ed ermeneutico che abbiamo scelto di seguire, emerge alla fine nel suo pieno valore e significato.

Rimanendo vincolati ai concetti fin qui posti in evidenza, abbiamo visto come il sorgere del fenomeno giuridico appaia nella forma più semplice ed originaria attraverso le nozioni di diritto soggettivo e di obbligo, ossia attraverso l'individuazione della natura universale e necessaria di alcune possibilità che il pensiero evidenzia come elementi essenziali della relazione e che cerca pertanto di garantire attraverso la determinazione di una necessità morale corrispondente¹³⁸.

Dalla definizione dei diritti soggettivi, nascono molteplici forme e determinazioni delle possibilità: libertà, facoltà, poteri. La concreta realizzazione di queste forme comporta il sorgere di numerose *potestas* che, nel legittimo scopo di incrementare se stesse, possono arrivare al punto di determinare conflitti o limitazioni di libertà e facoltà di altri soggetti.

Il primo modo con cui un potere pubblico si differenzia in maniera inequivocabile da quello privato, è nel fatto che utilizza la sua forza non solo per tutelare o incrementare se stesso, ma per realizzare *i diritti soggettivi di tutti*.

Per svolgere questa funzione deve disporre di una supremazia di fatto, di una capacità coercitiva che si estenda in maniera significativa in un territorio, di una superiorità territoriale; questa potenza

¹³⁷ “Poiché dunque la giustizia richiede che il bene dell'altro sia voluto per se stesso, e poiché volere il bene altrui di per se stesso significa amare gli altri, ne segue che la natura della giustizia è l'amore. Giustizia sarà dunque l'abito d'amare altrui, di volere cioè il bene altrui e di compiacersene, nei limiti in cui la prudenza lo consenta: in quanto, cioè, non sia causa di un maggiore dolore”, *ibid.*, p. 95.

¹³⁸ “Causae autem Juris in uno sunt modi amittendi Juris in alio, seu acquirendae obligationis”, Leibniz, *Nova methodus*, II, par. 20, p. 305.

di fatto però non comporta il carattere di una sovranità legittima, se non è messa a disposizione della sicurezza comune e della protezione dei diritti soggettivi di tutti gli individui della comunità¹³⁹.

Per questo la *summa potestas* si definisce dentro una logica di tipo costituzionale, che comprende una fase costitutiva ed una regolativa, di cui la prima può essere raffigurata simbolicamente in un patto, ma che avviene per lo più con una dinamica evolutiva, che però contiene logicamente e concettualmente la costituzione di un potere pubblico attraverso un legame, un vincolo comune, che Leibniz pensa anche di tipo federativo¹⁴⁰, dei poteri presenti in un territorio attorno a delle leggi fondamentali che assumono una funzione regolativa, anche assicurando una partecipazione, continuativa e non solo iniziale, di quei poteri alla *summa potestas*.

Nell'ambito di un potere così costituito trova spazio la definizione di alcune sue funzioni fondamentali che ne qualificano in maniera specifica e originale la natura pubblica. Leibniz le elenca in modo non sistematico, ma egualmente significativo: il potere di pace e di guerra nello *jus gentium*, la funzione legislativa, che comprende la elaborazione di codici civili e penali, con le relative procedure, ispirati a criteri di razionalità e funzionalità (completi, brevi, ordinati, senza oscurità e contraddizioni) in modo da ridurre al minimo l'arbitrio degli interpreti¹⁴¹, la funzione giurisdizionale e quella esecutiva, che comprende le funzioni di governo e l'apparato amministrativo dello Stato, attraverso cui conferire efficacia alle leggi, alle sentenze e provvedere alla sicurezza dei cittadini, sia interna che esterna, ma anche ad un certo benessere

¹³⁹ “La superiorità territoriale consiste nel diritto supremo di costringere ai propri voleri; il quale differisce dalla semplice facoltà di coercire questo o quello di quanto, nel diritto romano, la *vis pubblica* differisce dalla *privata*”, Leibniz, *Caesarini Fürstenerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae Tractatus*, in A, IV, 2, pp. 3 ss., trad. it *Trattato di Cesarino Fürstenerio sul diritto di sovranità e di ambasciata dei principi tedeschi* (1677), in SD, p. 450. Una distinzione di grado tra sovranità e superiorità territoriale – per cui sovrano è colui che esercita la superiorità su di un territorio abbastanza grande – si trova in Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Eugène*, in A, IV, 2, pp. 278 ss., trad.it. *Colloquio di Filarete e di Eugenio*, in SD, p. 413.

¹⁴⁰ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., par. 20, p. 306.

¹⁴¹ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., par. 21, pp. 306-07.

economico e, per quanto possibile, ad un certo grado di felicità, senza tuttavia far ricadere sullo Stato compiti troppo rilevanti in questa direzione. In questo orizzonte, Leibniz individua, in modo significativo, anche la presenza di un *diritto semipubblico* che ha luogo nella regolazione del rapporto tra soggetti privati e funzionari o funzionari pubblici, come, ad esempio, nel diritto tributario o in quello amministrativo.

All'interno di questo quadro, il potere pubblico nasce con lo scopo di *conferire valore formale ed efficacia materiale ai diritti soggettivi*, a partire dai primi diritti reali, tanto che anche storicamente il suo intervento è servito a mitigare le forme di abuso delle potestà individuali nei confronti dei soggetti più deboli¹⁴².

In ogni caso, il suo intervento legislativo è volto a trasformare le forme giuridiche del diritto (privato, civile e penale) presenti nell'esperienza giuridica prestatuale in forme codificate¹⁴³, in cui le modalità precarie ed incerte di perseguimento degli *injura*, prevalentemente affidate alla forza esecutiva di poteri individuali, si trasformano in procedure, in organi e istituzioni deputate ad amministrare la giustizia; la sua cura del bene comune si sviluppa anche in un'opera di programmazione che acquista molteplici flessioni ed aspetti, da quelli più strettamente economici, fino a quelli relativi alla promozione delle arti, della scienza e della tecnica, di cui Leibniz fu un fervido assertore presso le diverse corti europee, fino a progettare anche la realizzazione di pubblici parchi per il divertimento della popolazione.

¹⁴² Cfr. la critica all'istituto della schiavitù in Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice*, in *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, hrsg. Von G. Mollat, Neue Bearbeitung, Hässel, Leipzig 1893², pp. 40 ss., trad. it. *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, in SD, pp. 213 ss.

¹⁴³ "Diritto civile è quello che lo Stato ha sancito. [...] La suprema distinzione che si fa nel diritto è dunque tra diritto naturale e diritto legale o positivo, che non avrebbe valore se non fosse stabilito nei modi dovuti. [...] Il diritto civile è o scritto o consuetudinario. Il primo è quello introdotto o conservato con la scrittura; il secondo è quello introdotto dal tacito consenso e conservato dall'abitudine degli uomini, e pertanto è più efficace: lo si impara dai rimproveri e dalle lodi delle altre persone. E' simile in certo modo al diritto naturale, poiché inclina gli uomini come la natura: l'abitudine è infatti come una seconda natura", Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 134-136.

Leibniz è in effetti il primo pensatore europeo a concepire lo Stato nello svolgimento delle potenzialità che poi presenterà chiaramente nei secoli successivi, ovvero non solo come semplice difesa da nemici esterni o interni, compito che continua ad essere ritenuto peraltro primario; il sapere scientifico sta potenziando, come mai nella storia, le capacità conoscitive ed operative; il processo di concentrazione del potere politico sta formando i grandi Stati nazionali. In tutto ciò Leibniz vede un'occasione unica per creare un connubio fruttuoso tra sapienza e potenza, intuendo gli enormi benefici pratici che sarebbero potuti derivare in tutti i campi da un potere pubblico che progetti di programmare con metodo razionale il bene comune di una società.

Il filosofo dell'armonia prestabilita si spinge fino ad immaginare uno Stato che potrebbe assorbire in sé il diritto privato, rendere pubblica ogni proprietà e programmare dall'alto una risposta razionale ad ogni bisogno. A questa ipotesi dettata da un puro razionalismo aprioristico, si accompagna però anche una consapevolezza realistica dei rischi d'implosione di uno Stato che voglia sostituirsi alla libertà individuale nel perseguimento dei suoi scopi¹⁴⁴.

5.3 *I diritti politici: la struttura federale dello Stato*

Dal punto di vista giuridico, Leibniz conferma anche a questo livello la sua concezione del diritto come correlazione stretta e inscindibile di diritti e di doveri, pensiero dell'essenza della relazione, individuata nei suoi elementi universali e necessari.

¹⁴⁴ “E' vero bensì che in uno Stato perfetto ogni bene dovrebbe esser di proprietà pubblica, e venir pubblicamente distribuito ai privati, ad eccezione di quelle cose che son connesse con il corpo di ciascuno e necessarie alla comodità della vita, senza le quali saremmo infelici. Ma per essere gli uomini così male istruiti da desiderare la virtù non per se stessa, come piacevole cosa, ma come necessità, succederebbe che, se tutto fosse con sicurezza fornito ai singoli dalla società, nell'abbondanza di beni gli animi si rammollirebbero. D'altra parte, se tutti dovessero vivere in comune e sotto la disciplina delle autorità loro preposte, come nei conventi, sarebbe difficile trovare amministratori abbastanza solerti, giusti e solleciti del pubblico bene”, *ibid.*, p. 115.

Il diritto pubblico sorge dalla costituzione di un potere che assume la *summa potestas*, a cui seguono diritti e doveri nei confronti dei suoi cittadini, a partire dal compito primario di dare *valore formale ed efficacia materiale ai diritti soggettivi ed agli obblighi ad essi correlati*. Il valore formale deriva innanzitutto dal fatto che quel potere li conferma con le sue leggi e la sua autorità, ma anche li dispone in un ordine gerarchico, chiaro, coerente, completo, in definitiva li razionalizza in un sistema. L'efficacia materiale dipende invece dall'apparato giurisdizionale che ne assicura il valore prescrittivo e l'esigibilità, mediante procedure per l'acquisizione e la valutazione della rilevanza civile o penale dei fatti, per lo svolgimento dei processi, fino ad assicurare l'esecutività delle sanzioni civili e penali.

Il diritto è emerso inizialmente come *privato* in quanto volto alla tutela ed all'affermazione della soggettività nella forma di diritti soggettivi ed obblighi corrispondenti, che hanno consentito la formazione di una relazione come uguaglianza aritmetica, dove i soggetti sono riconosciuti titolari degli stessi diritti e doveri.

Questo elemento dell'uguaglianza appare fondamentale per qualificare la relazione giuridica rispetto ad altre forme di relazione. Vi possono essere molti tipi di relazione che si strutturano determinando necessità e possibilità per i soggetti, mettendo in atto anche modalità costrittive, ma che non si configurano come relazioni giuridiche in quanto *dispongono i soggetti in una condizione di disparità*.

Abbiamo visto come questa condizione si riproponga anche nelle relazioni governate dal diritto privato, inducendo l'esigenza di un passaggio verso una forma diversa di diritto, più capace d'incidere proprio in queste relazioni di disparità che si vengono a creare nel tessuto sociale. Da qui scaturisce una *summa potestas* destinata a perseguire l'utile di tutta la comunità, inteso sia come *l'utile di tutti* i suoi componenti, sia come *l'utile della comunità* come un tutto individuale, come una totalità a sé stante¹⁴⁵.

¹⁴⁵ “La regola suprema del diritto è: ciò che è utile alla comunità, questo va fatto. Se non che ciò che, in sé e per sé, sarebbe utile alla comunità, per accidente può essere dannoso, perché comporta un troppo grande rivolgimento o un'eccessiva fatica. I beni

Nella prima direzione *la summa potestas legitima la natura pubblica del suo potere innanzitutto con la volontà e la capacità effettiva di dare attuazione ai diritti soggettivi*¹⁴⁶. Si verifica così il passaggio ad una forma più compiuta di diritto privato, civile e penale, posti ora, in una prospettiva codificata, dal potere legislativo, garantiti da autorità e istituzioni al servizio del pubblico interesse, come notai, magistrati e organi di polizia, con il sorgere di quello che oggi chiameremmo diritto amministrativo, volto a regolare il rapporto tra i singoli cittadini e le funzioni pubbliche, un diritto che Leibniz chiama semipubblico, in quanto sfera intermedia tra quello privato e quello pubblico.

La nascita di un potere pubblico implica anche la formazione di una comunità come di un corpo unico, da cui scaturisce il diritto pubblico vero e proprio che regola la costituzione dello Stato, le sue funzioni fondamentali e la sua articolazione. In questo contesto avviene secondo Leibniz, attraverso procedure diverse (pattizie o evolutive), una legittimazione della sovranità dello Stato che si configura insieme come politica e giuridica.

e i mali si devono ripartire tra gli uomini in modo che ne nasca il minimo male e il massimo bene comune; allo stesso modo che le piante vanno di preferenza collocate in quel terreno in cui fruttificano di più, e le immondizie nelle località più sterili. Il bene comune è valutato facendo un'unica somma dei beni dei singoli. Pertanto il massimo bene comune consiste nella massima quantità e grandezza dei beni che possano toccare i singoli [...]. In primo luogo si deve far sì che tutti i cittadini siano quanto possibile soddisfatti e tranquilli nell'animo [...]. Tutti questi precetti possono essere così riassunti: fare in modo che gli uomini siano prudenti, virtuosi e ampiamente dotati di mezzi, ovvero che sappiano, vogliano e possano compiere opere ottime", Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., pp. 130-32. "Giusto è pertanto ciò che giova alla comunità, ed il pubblico bene è la legge suprema. Comunità però, si badi, non di pochi, non di una determinata nazione, ma di tutti coloro che fanno parte della città di Dio e, per dir così, dello Stato dell'universo. E coloro che governano gli altri devono esser consapevoli che, nell'ambito loro assegnato sono i vicari di Dio, a cui dovranno render conto della loro amministrazione", Leibniz, *Elementa juris perpetui*, in TI, pp. 637 ss., trad. it. *Elementi di diritto perpetuo*, in SD, p. 192. Si noti il mutamento di senso della tesi hobbesiana con l'introduzione dell'ampiezza universale della relazione.

¹⁴⁶ Sul tema, cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino 2005; G. Palombella, *Costituzione e sovranità*, Bari 1997; N. Matteucci, *Positivismo giuridico e costituzionalismo*, Bologna 1996; G. Rebuffa, *Costituzioni e costituzionalismi*, Torino 1990, A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari 1998.

Politica, in quanto il costituirsi della sovranità deve contenere l'espressione o la capacità unificante della volontà molteplice dei cittadini o dei diversi poteri nel dar vita ad una totalità individuale, il cui valore non è dato dalla semplice somma delle singole individualità, ma dall'apparire di una soggettività autonoma, indipendente e rappresentativa di un'entità a sé stante, in cui prendono forma specifiche finalità d'ordine politico indirizzate verso un bene comune (sicurezza pubblica, nazione, storia, cultura, etc.).

A questa legittimazione politica, se ne affianca in Leibniz una anche *giuridica*, derivante dal definirsi di una nuova sfera di diritti soggettivi che riflettono in modo speculare il formarsi di un dovere politico di fedeltà e di obbedienza alla comunità; senza la definizione di questi diritti vi può essere un rapporto di coesione politica, fondato sulla volontà o capacità fusionale di un accordo o su di una relazione di sudditanza, ma non si configura ancora una relazione giuridica, la quale necessita della formulazione di doveri e della definizione speculare di diritti, la cui correlazione viene tutelata e garantita da specifiche istituzioni giuridiche¹⁴⁷.

In precedenza i diritti soggettivi e gli obblighi sono nati dalla coscienza dell'essenzialità e centralità del soggetto per la relazione ed erano di conseguenza orientati alla tutela della vita e della

¹⁴⁷ “Altro è il signore della giurisdizione, altro il signore del territorio. Giurisdizione chiamo la potestà di istituire processi o di emettere giudizi, e di esercitare la coercizione su privati contumaci [...]. Ma *jus manus militari* io chiamo quello che di diritto ha chi lo possiede di raccogliere un esercito che sia sufficiente a tenere a bada l'intero dominio [...]. La superiorità territoriale consiste nel diritto supremo di costringere ai propri voleri; il quale differisce dalla semplice facoltà di coercire questo o quello di quanto, nel diritto romano, la *vis pubblica* differisce dalla privata”, Leibniz, *Trattato di Cesarino Furstenerio sul diritto di sovranità e di ambasciata dei principi tedeschi* (1677), cit., p. 450. “Nella società conforme al suo progetto le querele dei sudditi contro il sovrano non avrebbero chi le possa accettare, mentre nell'Impero i sudditi possono citare in giudizio i loro principi o i loro magistrati. Vi sono poi altre differenze importantissime: ad esempio, nel tribunale della camera imperiale gli assessori o giudici non dipendono per nulla dalle direttive del principe o degli Stati che li hanno designati: essi non devono seguire che i suggerimenti della loro coscienza; mentre secondo il progetto i deputati al senato cristiano seguirebbero le istruzioni dei loro mandanti e sarebbero altresì amovibili a loro capriccio”, Leibniz, *Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'Abbe de Saint-Pierre*, in *Ouvres de Leibniz*, a cura di A. Foucher de Careil, Paris 1859-75, vol. IV, p. 333, trad. it. *Lettera all'Abate di Saint-Pierre*, in SD, p. 521.

proprietà individuale; questi nuovi diritti nascono invece dalla coscienza dell'essenzialità della relazione per il soggetto, sono pertanto di natura politica e definiscono le condizioni di possibilità per una *polis* che abbia un fondamento giuridico nell'esercizio di eguali diritti soggettivi da parte di tutti i componenti il corpo politico; libertà di coscienza, di religione, di associazione, diritto alla sicurezza, alla pace, una qualche forma di partecipazione alla costruzione della cosa pubblica¹⁴⁸.

Tutte queste articolazioni giuridiche della libertà erano assenti nel precedente contesto di diritto privato, dove le relazioni apparivano caratterizzate da prevalenti finalità economiche, a cui il diritto conferisce la forma di una parità determinata dalla configurazione di soggetti il cui valore giuridico è la risultante della somma degli stessi diritti e doveri.

Nell'ambito politico, da cui sorge il diritto pubblico, la prospettiva muta e non è più quella definita solo dalla relazione tra soggettività individuali; questa permane, viene confermata e rafforzata con il diritto civile e penale, ma ad essa si aggiunge la nuova prospettiva della comunità come un tutto individuale, nel quale la relazione appare in tutta la sua forza e potenzialità realizzativa della soggettività.

La prospettiva della *summa potestas* segna l'emergere di un potere e di un interesse pubblico che ha come scopo la conservazione e lo sviluppo della comunità come un tutto, dal cui punto di vista le azioni e le soggettività individuali non hanno lo stesso significato e valore che avevano in precedenza. Questa nuova prospettiva si costituisce, come abbiamo visto, con la finalità fondamentale di perseguire il bene comune nella duplice flessione del termine, sia come bene di tutti i suoi componenti, da cui segue l'assunzione e la conferma del diritto privato come diritto civile e penale, sia come bene della comunità intesa come un tutto individuale. Da questo specifico punto di vista le relazioni inter-

¹⁴⁸ "Dove c'è un continuo uso della somma potestà, là si deve continuamente deliberare in comune", Leibniz, *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, in A, IV, I, p. 16.

soggettive acquistano un nuovo significato, non sono più valutate esclusivamente nel loro valore individuale, ma anche per quello che rivestono per tutta la comunità, acquistano cioè una valenza sociale, pubblica. Un furto è una lesione di diritti soggettivi individuali, ma, nella visione della totalità come un tutto, può rappresentare anche un problema sociale o di ordine pubblico¹⁴⁹.

Il contesto politico rappresenta così un punto di vista, una prospettiva che conferisce alle azioni ed alle relazioni soggettive un valore aggiuntivo particolare, dettato dal fatto che ognuna di esse acquista, nell'orizzonte della comunità, un riflesso, un rispecchiamento che ha la capacità non di modificarne, ma di potenziarne o attenuarne la natura oggettiva, come danno e come utilità.

Come abbiamo visto, l'ottica politica si costituisce con la formazione di un potere che ha come scopo il pubblico interesse, che si instaura solo acquistando una supremazia sulla differenza molteplice dei diversi poteri individuali e sociali; in questo quadro l'interesse pubblico, a cui appare vincolato il potere dello Stato, si concretizza sia con la formazione di un diritto civile e penale codificati, con le relative procedure e istituzioni necessarie alla loro applicazione, sia con la definizione di nuovi diritti politici, a cui ora deve aggiungersi una nuova figura di diritti soggettivi che deriva dal pensiero politico e giuridico del valore o del disvalore della differenza.

Il diritto civile tutela il soggetto nella sua *identità essenziale* nella relazione intersoggettiva; i diritti politici estendono lo stesso principio alla sfera della comunità politica, nella quale anche le differenze esistenziali hanno un profilo di rilevanza.

Con il costituirsi di questa *summa potestas* si configura però anche un ampliamento degli stessi diritti soggettivi o, si potrebbe dire,

¹⁴⁹ “Spesso, così, un vizio minore sarà punito più severamente, quando minacci d'estendersi troppo; e in minor considerazione si terrà una più grande virtù quando la si ritenga abbastanza diffusa o meno necessaria. Può infine accadere che un disgraziato sconti per un peccato di poco conto una gravissima pena, quando sia necessario dare un esempio, mentre un altro molto peggiore, per la diversa situazione del momento, riceva un trattamento assai più mite. Confesso tuttavia che quanto migliore è la forma dello Stato, tanto meglio si possono rispettare le proporzioni”, Leibniz, *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, TI, pp. 606-12, trad. it. *I tre gradi del diritto*, SD, p. 118.

una loro ulteriore specificazione conseguente al diritto di coercizione che questo potere acquisisce nei confronti dei suoi sudditi.

Leibniz non approva l'assolutismo di Hobbes e non considera legittima la limitazione della libertà di coscienza e di religione, come pure ritiene opportuno lo sviluppo di forme di libertà associativa e politica, temi che vengono comunque evocati con una certa prudenza¹⁵⁰. Nella riflessione sulle diverse forme di governo, egli non si pronuncia per una preferenza aprioristica verso l'una o l'altra; seguendo Aristotele, di ciascuna evidenzia pregi e difetti; per i pregi, il valore dell'individuo e la semplicità decisionale nella monarchia, la selezione e l'impegno dei migliori nell'aristocrazia, il coinvolgimento corresponsabile del popolo nella democrazia; per i difetti: i rischi dell'assolutismo dispotico, dell'oligarchia e dell'anarchia¹⁵¹.

La sua preoccupazione costante nel trattare di ogni potere, compreso quello ecclesiastico, è di evitare il rischio *di una sua concezione e di un suo uso arbitrari*, che si muovano contro o senza ragione, da cui deriva la loro degenerazione e corruzione, fino alla possibile perdita della libertà con la sottomissione ad un potere assoluto¹⁵². L'autorità politica, in quanto svolge una funzione insostituibile nell'ordinare in modo pacifico la vita sociale, ha sempre un motivo di ragionevolezza presunta, da cui segue un dovere d'obbedienza e un diritto di resistenza circoscritto solo a situazioni estreme, come la minaccia di una grave miseria, oppure un rischio di distruzione o dissoluzione dello Stato, anche perché spesso la ribellione porta mali maggiori di quelli che derivanti dai cattivi governi¹⁵³.

¹⁵⁰ Cfr. Leibniz, *An Thomas Burnet*, GP, III, p. 271.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 277-79.

¹⁵² "Il potere arbitrario è ciò che è direttamente opposto all'impero della ragione. Ma è bene sapere che questo potere arbitrario si può trovare non soltanto nei re ma anche nelle assemblee, là dove le cricche (cabalas) e le animosità prevalgono sulla ragione. Il rimedio della pluralità dei voti [...] non è sufficiente per reprimere questi abusi [...]. Così bisognerebbe pensare nel mondo a leggi che possano servire a restringere il potere arbitrario non solo nei re ma anche nei deputati del popolo e nei giudici", *ibid.*, p. 277.

¹⁵³ "Tutti capiscono quanto sia complicata la questione del diritto di resistenza: io sono però del tutto d'accordo con Grozio, e quindi penso che, nel caso in cui il monarca

In questo contesto appare una distinzione tra la forma Stato della *Civitas* e quella della *Respubblica*, che scaturisce da una rilettura della tradizione romana con una diversa combinazione dell'elemento politico con quello giuridico, in base alla quale il secondo termine acquista un carattere di maggiore ampiezza rispetto al primo. In entrambe le forme vi è la compresenza dei due elementi, ma mentre nella *Civitas* la politica si esprime in modo centripeto come unità *della* molteplicità nel rapporto di sudditanza dei membri della socialità nei confronti della *summa potestas*, che assorbe e concentra nel suo concetto i diritti dei sudditi, limitando in nome dell'interesse comune l'estensione e la parità della relazione giuridica, nella *Respubblica* si afferma un diverso principio politico, meno fusionale, più federativo, più radicato sulla differenza dei soggetti, civili o politici, che si compongono in una relazione giuridica come unità *nella* molteplicità, in una relazione di parità che apre la comunità politica a dimensioni più vaste, nella quale prendono corpo convergenze dettate da progetti universalmente aperti alla condivisione di un fine religioso, politico, sociale, civile o anche economico¹⁵⁴.

L'apprezzamento per una *struttura federale dello Stato* viene svolto da Leibniz in chiara polemica con le teorie centralistiche

si lasci trascinare in modo manifesto alla sventura pubblica, e, ancor di più, nel caso in cui impazzisca, i sudditi possano pensare alla propria difesa", Leibniz, *An Thomas Smith*, (1695), in A, I, XII, p. 263. Cfr. id., *Elementa juris naturalis*, in A, VI, I, p. 445; id., *Sur [Bayle,] Avis important aux refugiez*, A, IV, 4, pp. 461-62.

¹⁵⁴ "In ogni libera repubblica viene considerato cittadino colui che interviene nelle deliberazioni pubbliche con diritto di voto (*suffragii jus*)", Leibniz, *In § et ut eo superior. 3. Instrumenti Pacis Cesareo-Gallici* (1670), A, IV, I, p. 120. "Suddito è colui che sottostà alla somma potestà. La persona della somma potestà contiene in sé le persone civili dei sudditi o, come alcune le chiamano, morali, attraverso la dimostrazione di Thomas Hobbes negli *Elementa de cive*", id., *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonarum*, cit., p. 59. "Universalità è una persona giuridica risultante da molte naturali; una specie di essa è l'universalità universale o relativa a tutti i diritti, che si chiama allora Stato. Un'altra specie è relativa ad alcuni diritti soltanto, e si chiama collegio. Ciò è attestato anche dall'uso dei giureconsulti romani. Similmente la società o è universale, e allora si chiama repubblica, nel senso in cui è abitudine chiamare non soltanto lo Stato, ma anche coloro che si siano confederati per qualsiasi evenienza, come la 'repubblica degli Achei'. Oppure è particolare, e questo tipo di società non ha, per quanto ne so, un nome particolare", id., *Contro Samuele Pufendorf*, cit., SD, p. 361.

e verticistiche della sovranità presenti in Hobbes e non appare finalizzato ad una mera ripetizione conservativa dell'idea politica imperiale di origine medioevale, come neppure limitato ad una riflessione storica della situazione della Germania del tempo. Esso appare piuttosto dettato da un'osservazione più ampia della situazione politica europea, con riferimenti positivi al carattere di *sovranità condivisa e partecipata* presente in contesti come il Regno Unito, la Polonia, i Paesi bassi e la Confederazione elvetica, con la prospettiva dettata dalla convinzione di dover congiungere l'efficacia decisionale della *summa potestas* con l'apertura ad una relazione universale che emerge con la finalità giuridica intrinseca nella natura pubblica del potere politico¹⁵⁵.

Leibniz sembra qui delineare un rapporto tra politica e diritto in qualche modo inverso rispetto a quello che si poi è realizzato nel corso dell'ottocento e in parte del novecento, laddove il diritto riduce il suo ruolo a semplice strumento di una politica chiusa dalla logica della risoluzione definitiva del molteplice nell'unità, che implica anche una potenziale ostilità verso l'insorgere di una differenza che non si lascia dissolvere nell'identità presupposta. Nel suo pensiero il diritto svolge invece la funzione di aprire la socialità intersoggettiva e comunitaria verso dimensioni di più vasta universalità, in virtù della sua capacità di portare alla luce l'essenza di qualsiasi tipo di relazione, con la politica che svolge invece più un ruolo di affiancamento e di approntamento della strumentazione necessaria a conferire validità formale ed efficacia materiale all'ampiezza della relazione giuridica.

5.4 I diritti esistenziali

Nella e per la *polis* gli individui non sono tutti uguali; come risulta evidente dalla storia ed è ben espresso nel pensiero greco, ogni individuo svolge, nell'interesse della comunità, funzioni dif-

¹⁵⁵ Su questi temi, con la conseguente presa di distanza da Hobbes, Leibniz si sofferma in particolare nel *Trattato di Cesarino Furstenerio sul diritto di sovranità e di ambasciata dei principi tedeschi* (1677), cit., pp. 457 ss.

ferenti ed ha, di conseguenza, un valore politico differente, a cui corrisponde in quel pensiero anche la definizione di un diverso *status* giuridico¹⁵⁶. Ciò non smentisce la definizione del diritto come corrispondenza di diritti e di doveri, poiché questo concetto si realizza in quei contesti non come essenza universale e necessaria della relazione, ma solo in maniera subordinata al primato della differente funzionalità politica.

In effetti, bisogna rilevare che il pensiero moderno inizia a pensare in maniera coerente e sistematica il diritto come forma essenziale, universale e necessaria di ogni tipo di relazione e non semplicemente come una forma subordinata e circoscritta al primato assegnato ad altri tipi di relazione (sociale, economica, politica o religiosa)¹⁵⁷.

Il fenomeno sociale e politico ha quindi sempre conosciuto ed utilizzato la differenza, in quanto ne ha avuto bisogno per realizzare i suoi scopi; in corrispondenza a ciò il pensiero giuridico ha sviluppato storicamente una sua specifica elaborazione della differenza, che Leibniz individua nel principio del *suum cuique tribuere*, radicato nel pensiero aristotelico della giustizia distribu-

¹⁵⁶ “Nella città ‘ideale’ che il Socrate platonico propone, tuttavia, la divisione in classi c’è davvero [...]. La giustizia è quella virtù per cui ognuno assolve il proprio compito nello Stato. I compiti sono diversi, le attitudini sono diverse: i cittadini sono quindi diversi. Giustizia è diseguaglianza e accettazione della diseguaglianza [...]. È perciò necessario da un lato accettare la diversità costitutiva dei componenti della *polis*, dall’altro elaborare una forma di eguaglianza. Quest’eguaglianza riguarderà solo i cittadini: e sono esclusi dalla cittadinanza gli schiavi, i servi, i meteci, gli artigiani, gli agricoltori, i commercianti e così via. Le donne non sono ‘cittadini’. Una certa forma di eguaglianza sussiste solo tra i cittadini, ma la *polis* è ancora il regno della non-eguaglianza, della diversità, spiegata filosoficamente col racconto della genesi della *polis*. Platone aveva portato la diversità nel cuore della polis, diversificando i cittadini in tre classi. L’idea fondamentale, tuttavia, è che lo Stato è un tutto organico, per il quale vale la massima onde la somma delle parti non costituisce il tutto; le parti si spiegano a partire dal tutto”, G. Zanetti, *Eguaglianza*, in *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, a cura di A. Barbera, cit., pp. 45 e 47.

¹⁵⁷ “Le differenze con il modello antico sono notevoli. Si tratta di un modo completamente diverso di spiegare il sorgere della società politica, dello Stato. In particolare modo, qui ci sono prima gli individui, e poi lo Stato: si comprende lo Stato a partire dagli individui; lo Stato è un aggregato di individui [...] la categoria dell’eguaglianza si concretizza nel sistema dei diritti soggettivi”, *ibid.*, pp. 52 e 55.

tiva, nella quale si attua il valore di un principio di uguaglianza geometrica che pensa gli individui come identici *nella* differenza.

Nel pensiero greco questo principio si attua conferendo valore assoluto e primario alla differenza funzionale nella *polis*, il cui potere determina il quadro entro il quale far valere l'identità essenziale dei soggetti come valore giuridico, ossia la loro capacità di essere titolari degli stessi diritti soggettivi, per cui in quel contesto la differenza diventa decisiva dell'identità essenziale dei soggetti¹⁵⁸.

Nella visione di Leibniz la prospettiva cambia; qui la libertà esprime un'identità essenziale che costituisce il fondamento di uguali diritti soggettivi, prima come diritto alla vita ed al possesso delle cose e poi anche come diritti politici. Nella sua concezione i diritti soggettivi, radicati nel soggetto giuridico come persona fisica, costituiscono un *prius* che non può essere oscurato da alcuna differenza e funzionalità sociale o politica. Essi definiscono i termini della relazione in modo essenziale, universale e necessario, svolgendo una funzione legittimante che non può eclissarsi di fronte al sorgere di qualunque potere, neanche della *summa potestas*, che anzi sorge con lo scopo anche di dare forma di validità e di efficacia a tali diritti, perché altrimenti verrebbe meno la sua natura pubblica e si ritroverebbe ad essere un potere privato come tanti altri.

Nel suo orizzonte di pensiero, pertanto, *il valore giuridico della differenza si aggiunge*, ma non toglie o annulla quello preesistente dell'identità di essenza tra i soggetti, confermato e rafforzato dal diritto civile e penale codificati, che custodiscono l'uguaglianza aritmetica come identità *della* differenza.

Il pensiero giuridico della differenza non si risolve però solo in un'attestazione della sua funzionalità politica al tutto della comunità, la quale non ha affatto bisogno del diritto per avvenire, ma nel dare *a ciascuno il suo*; in che cosa consiste allora questo suo di ciascuno?

Non nell'essenza, che accomuna tutti in modo indistinto, universale e necessario; ma neppure in un'esistenza generica, che può

¹⁵⁸ Cfr. Platone, *La Repubblica*, 415 a-c; Aristotele, *Politica*, 1522a-1523a.

essere letta come particolarità sociologica che accomuna gruppi, senza differenziare veramente gli individui. Ciò che caratterizza veramente ciascuno è la *sua* esistenza, nella quale egli esprime in modo del tutto personale, unico e irripetibile, la sua essenza individuale, tanto che, per descrivere questa particolare connessione, il pensiero determina la nozione di soggetto come sostanza consapevole.

I diritti civili e politici hanno posto come valore l'identità essenziale dei soggetti che si esprime nei diritti soggettivi in forme diverse della libertà; ciò che ora viene alla luce è che tali forme si limitano a garantire un'identità *della* differenza e non giungono a determinare un'identità *nella* differenza.

Questo passaggio si può verificare solo con il pensiero giuridico, il quale non si limita a constatare l'esistenza di fatto della *differenza* oppure a giustificarla come un dato ontologico, come fa il pensiero socio-politico dall'antichità fino alle soglie dell'età moderna, ma *ne coglie il valore per l'essenza del soggetto*. Per il soggetto infatti l'esistenza non è semplicemente un dato naturale o storico-sociale, ma è il modo con cui esso si pensa e si realizza come individualità, ossia come un ente che non è generico o collettivo che dovrebbe ricevere l'esistenza dall'universale o dal generale, ma che concorre esso stesso a decidere della sua esistenza nel modo con cui si pensa e si attua in concreto¹⁵⁹.

¹⁵⁹ “La giustizia distributiva, sotto cui comprendo anche la contributiva, si riferisce al diritto pubblico, ed ha per scopo di provvedere al bene comune ed evitare i pubblici mali, non ché di ripartire beni e mali tra i singoli in modo che ciascuno abbia ciò che gli spetta. Ciò che gli spetta, dico, non nel senso prospettato dianzi, di ciò che un privato può pretendere secondo lo stretto diritto, nella vita sociale con un'azione giudiziaria e fuori di essa con la guerra; bensì di ciò che esso può attendersi dalla giustizia della società, come conveniente alla sua persona. La distribuzione, dunque, deve avvenire secondo le esigenze del massimo bene comune. I mali che diversamente diverrebbero comuni, devono essere fatti ricadere su coloro che ne sono responsabili e, inversamente, gli autori di un'azione illustre devono ricevere per sé qualche frutto. Spesso pertanto si ha una distribuzione dei beni e dei mali proporzionale ai meriti ed alle virtù, od ai vizi ed ai crimini, con una eguaglianza che si chiama geometrica, in quanto nella stessa ineguaglianza rispetta una certa egualità di proporzioni, per cui agli ineguali tocchino parti ineguali, osservando sempre tra le cose distribuite la stessa proporzione che vi è tra le persone che le ricevono”, Leibniz, *I tre gradi del diritto*, cit., SD, pp. 117-18.

Ecco quindi che il soggetto moderno, acquistando una maggiore chiarezza rispetto alla sua essenza soggettiva e individuale, coglie nell'esistenza il terreno di determinazione del suo stesso essere; un terreno che si sviluppa in molteplici direzioni, fino a quelle estreme della pura sperimentazione di un'assoluta soggettività autopoietica, ma che comunque indica sempre la decisività per l'esistente della sua tensione alla comprensione dell'essere.

Il diritto moderno riceve queste sollecitazioni e diviene così uno strumento privilegiato attraverso cui il soggetto cerca di garantirsi *un'esistenza che corrisponda alla sua essenza, ossia una libertà di fatto che corrisponda alla sua libertà di diritto.*

Ciò che realizza la sostanza è l'azione; se essa non agisce, niente e nessuno potrà conferirle un'esistenza che corrisponda alla sua essenza di libertà. Non tutti i soggetti, però, si trovano di fronte alle stesse possibilità di azione e non tutti le realizzano allo stesso modo. Il pensiero giuridico ha determinato che tutti i soggetti devono essere uguali nelle possibilità di possesso e di una forma di partecipazione alla vita politica; il passaggio che ora si tratta di compiere è quello di garantire a tutti i soggetti la stessa possibilità di autodeterminazione, in modo congiunto ad una valutazione della loro diversa capacità realizzativa.

Dall'azione deriva l'esistenza concreta del soggetto, con tutte le differenze di potere che esso ha dimostrato di poter introdurre nella vita sociale; la sovranità ha avocato a sé la *summa potestas* per garantire il bene comune, come bene di tutti e della comunità; la possibilità di azione non consiste però solo in una facoltà nuda, in una potenza astratta, ma anche in una possibilità concreta, in un potere e in una forza disponibile che consente di passare dalla potenza all'atto, senza di cui la prima è destinata a rimanere inattiva.

La *summa potestas* pone un argine alla differenza, se non altro in quanto sorgente di un diritto civile, penale e pubblico. In questo orizzonte la differenza è limitata, circoscritta nella sua possibilità di svolgimento all'interno di confini che non può travalicare senza scontrarsi con la potenza dello Stato, il quale già agisce per finalizzare al tutto la differenza, obbedendo alla sua finalità di perseguire il bene comune.

Tuttavia, fintantoché la sua potenza non viene utilizzata per riconoscere il valore positivo o negativo della differenza e quindi per incrementare le possibilità di azione dei soggetti che si trovano in una condizione di disparità conseguente, esso non realizza quella parte del suo fine costitutivo che gli impone di agire per il bene comune come bene di tutti e di ciascuno, ossia come *giustizia distributiva*.

Questo tipo di giustizia si realizza come una misura che non tratta tutti allo stesso modo senza considerare le differenze (uguaglianza aritmetica, dettata dalla misura numerica), ma che tratta ciascuno in modo differente in proporzione della condizione di disparità nella quale si trova (uguaglianza geometrica, dettata dalle proporzioni della figura formale) che, se positiva, richiede il riconoscimento premiale di un merito, se negativa, quello sussidiario di un bisogno oppure quello punitivo di un illecito.

Si sviluppa così un pensiero giuridico della differenza in cui *il principio di uguaglianza acquista una nuova flessione e si mostra come il cardine dell'idea moderna del diritto realizzandosi come affermazione, tutela e garanzia non solo dell'identità essenziale, ma anche dell'identità esistenziale tra i soggetti*, il che avviene mediante una distribuzione differente di possibilità e obblighi, onori e oneri, funzioni e responsabilità, premi o sanzioni a seconda delle diverse situazioni di disparità.

È in questa ottica che si definisce l'originale interpretazione leibniziana del classico principio del *dare a ciascuno il suo*, che si trasforma da un semplice riconoscimento della differente funzione che ognuno può avere all'interno dell'organismo socio-politico, in un *diritto ad un'esistenza individuale*, ad un esistere per sé, in vista della propria realizzazione; un'esistenza che, pur avendo le sue ripercussioni socio-politiche, non trae da queste la sua origine e legittimazione¹⁶⁰.

¹⁶⁰ “È perciò conforme a ragione che ogni cosa sia ordinata secondo le esigenze del massimo bene comune, e che ciascuno si mostri remissivo nell'abdicare al suo stretto diritto che dalla società gli sarà restituito insieme con gli interessi. In questo appunto consistono i doveri reciproci tra gli uomini, per cui ciascuno si mostra pronto a fondare su eque basi una società, ed a stringere alleanza. Di qui nasce infine un certo ordina-

In questa ottica lo Stato si presenta come la comunità, l'organismo nel quale il soggetto è aiutato a realizzare la sua esistenza, senza divenire però l'orizzonte nel quale è destinato a dissolversi come individualità. Lo Stato resta infatti uno strumento e non diviene un fine per l'individuo; esso è una condizione necessaria per la realizzazione della sua esistenza, in quanto, a causa della situazione di disparità sociale o naturalistica in cui ogni individuo si trova, solo con il suo intervento ognuno può avere l'opportunità di esprimere la propria libertà di diritto in termini di fatto, dandosi un'esistenza propria, che sia espressione del sé, della propria soggettività, del punto di vista e di azione unico e originale che si è sul mondo.

In questa prospettiva prende corpo un *diritto all'esistenza* che dà una forma compiuta al compito giuridico dello Stato di armonizzare le differenze, attuando il valore della giustizia distributiva in varie dimensioni (economiche, sociali, culturali) e articolazioni (scuola, formazione, sanità, lavoro), come distribuzione di opportunità e di responsabilità.

In questo quadro emerge anche, come Leibniz sottolinea, che la socialità non nasce, né si compie con lo Stato. Essa ha un'origine antecedente, uno sviluppo autonomo al suo interno ed uno ulteriore all'esterno che vanno riconosciuti dallo Stato per ragioni di diritto e di opportunità politica; dal punto di vista giuridico, non solo questo fenomeno si sviluppa in ambito privato, civile e sociale in maniera autonoma dalla formazione dello Stato, ma anche lo attraversa e lo travalica in un fitto tessuto di società civile nazionale e internazionale che viene prefigurata nelle for-

mento statale, conforme alla ragione ed ai fatti, nonché il diritto civile, da cui è limitata la libertà d'amministrazione privata, sono sanciti premi e castighi, e vengono stabilite magistrature col compito di far rispettare la legge. Pertanto questa parte del diritto naturale che si riferisce alla convenienza, non è altro che il diritto civile dell'ottimo Stato, relativamente alla maniera di ordinar le cose in guisa che permettano di realizzare il massimo bene comune", *ibid.*, p. 120. Sul tema cfr. E. Allo, *Leibniz précurseur de la sécurité sociale. Quelques problèmes d'optimalité sociale à travers les notions opératoires de Wolfahrt, d'harmonie et de calcul*, in AA.VV., *Leibniz: Werk und Wirkung. IV Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover 1983, pp. 9-16.

me culturali e scientifiche delle Accademie, come pure in quelle filantropiche e religiose delle società caritatevoli e missionarie¹⁶¹.

Per questo la *summa potestas* ha il dovere di porsi come non esaustiva ed esclusiva delle finalità pubbliche, soprattutto per quanto concerne l'attuazione di compiti di potenziamento delle soggettività reali che, per loro natura, necessitano di visioni ed azioni morali, educative, filosofiche e religiose che oltrepassano la sua limitata dimensione, in quanto, diversamente, esso concorrerebbe ad un depotenziamento delle soggettività reali.

Nel contesto di questo pensiero giuridico della differenza si sviluppa questa nuova figura di diritti soggettivi che, volendoli differenziare da quelli strettamente civili e politici, possiamo definire per la loro complessità e finalità specifica come *diritti esistenziali*, diritti e doveri attraverso i quali gli individui hanno la possibilità di realizzare se stessi come singolarità esistenziali, uniche e irripetibili, differenti da ogni altra¹⁶².

¹⁶¹ “La società è un’unione di più uomini per uno scopo comune. Una società naturale è una società che la natura richiede. I segni da cui si può riconoscere che la natura vuole qualche cosa, si hanno anzitutto: se la natura ne abbia posto in noi il desiderio e forze e strumenti per realizzarlo, poiché la natura non fa nulla invano; e, principalmente, se la cosa possiede una necessità o una costante utilità, poiché la natura cerca in ogni caso il meglio. La società più perfetta è quella che ha per scopo la massima comune felicità. Il diritto naturale è quello che conserva o promuove le società naturali”, Leibniz, *Die natürlichen Gesellschaften*, in TI, pp. 600-603, trad. it. *Società di diritto naturale*, in SD, p. 137.

¹⁶² Il tema dei diritti esistenziali apre una direzione di ricerca che qui non è possibile sviluppare.

Diritto e legge

6.1 Ars hermeneutica

In campo più strettamente giuridico, la limitazione di un uso arbitrario del potere si misura nell'esercizio della giurisdizione e può essere ottenuta innanzitutto, secondo Leibniz, con il rinnovamento e la riformulazione della materia giuridica, mediante l'istituzione legislativa di nuovi codici brevi, ordinati e completi, privi di eccezioni, se non dovute ad altre leggi, concepiti sul modello delle scienze matematiche, da cui ricavare le decisioni specifiche combinando il metodo analitico e deduttivo con quello analogico e intuitivo, avendo cura in particolare di evitare e risolvere l'insorgere delle antinomie applicando i principi della logica¹⁶³.

In questo quadro acquista una particolare rilevanza la definizione di un'*Ars hermeneutica* che ha i suoi fondamenti scientifici nella filologia e nella filosofia (logica e metafisica)¹⁶⁴. Il suo sviluppo avviene, secondo Leibniz, in due direzioni, di cui la prima viene definita *reale* e deriva dal confronto delle diverse tesi che si basano su autorità dottrinali e giurisprudenziali, per arrivare alla ricostru-

¹⁶³ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., par. 21, p. 306 e par. 51, p. 328; sullo stesso argomento cfr. anche id., *De legum interpretatione, rationibus, applicatione, systemate*, in A, VI, 4 C, pp. 2782 ss. Sul tema cfr. A. Bayart, *Leibniz et les antinomies en droit*, in 'Revue Internationale de Philosophie', 1966, 2-3, pp. 257-63.

¹⁶⁴ Leibniz, *Nova methodus*, cit., par. 52, p. 329. Sul tema cfr. G. Zaccaria, *Ermeneutica e giurisprudenza*, 2 voll., Milano 1984; L. Mengoni, *Ermeneutica e dogmatica giuridica*. Saggi, Milano 1996; F. Viola e G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari 2004⁴; L. Gianformaggio, *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, Torino 2008.

zione del senso più probabile di un testo che deve evitare il rischio di antinomie; mentre l'altra direzione viene detta *testuale* e riguarda la ricostruzione del senso letterale della legge, che si suddivide a sua volta in un'interpretazione *totale e parziale*. L'interpretazione letterale totale ricostruisce il senso della legge nel confronto con le altre leggi e con la sua genesi storica e geografica; quella parziale insegna il modo di formare, di costruire un testo giuridico e quindi anche di spiegarlo, il che può avvenire per *parafrasi* o per *analisi*. Della parafrasi ci si serve per definire il senso delle parti della legge che formano il discorso, così come ci si serve della definizione per individuare il senso delle parole. Dell'analisi ci si avvale nell'applicare al ragionamento giuridico le regole generali del discorso, che sono la grammatica, la retorica e la logica¹⁶⁵.

Poste queste premesse è possibile tracciare il metodo dell'arte ermeneutica che si muove per cerchi concentrici. Si inizia dalle definizioni dei vocaboli, per verificare quali sensi essi possano avere, anche in base al confronto con altre definizioni. Qui interviene una scelta di quali definizioni assumere come vere tra quelle possibili, scelta che viene effettuata in base ad una maggiore o minore corrispondenza delle stesse con parole precedenti e conseguenti, con discorsi simili, ma anche in base alla storia, al luogo, al tempo; il tutto valutato in base alla ragione, in modo da respingere quell'interpretazione che contrasta con elementi di prova, presupponendo comunque, in caso di dubbio, che l'autore non abbia sbagliato nel conferire un senso al testo, almeno che non emergano prove contrarie in questa direzione. Se poi nessun senso del testo appare accettabile, il discorso si dice oscuro; se invece molti sensi sono possibili, si dice ambiguo, avendo cura di verificare se, nelle combinazioni con le circostanze, uno di tali sensi appaia più probabile di altri.

In questo percorso emerge che l'applicazione della tecnica combinatoria consente di estrarre dai testi tutti i sensi possibili, per giungere ad individuarne quello più probabile. Nel presupposto di ragionevolezza del testo, si desume poi che, se nessuno

¹⁶⁵ Cfr. Leibniz, *Nova methodus*, cit., parr. 62-7, pp. 335-37.

dei sensi possibili appare accettabile, vi deve essere stata qualche trasformazione o estensione del valore semantico originario del discorso. Le controversie sul senso della legge devono essere valutate dall'interprete e sono da lui trattate in anticipo rispetto alle altre questioni inerenti al processo¹⁶⁶.

Si arriva così al problema della decisione giuridica. I principi della decisione sono la ragione che proviene dal diritto naturale e la similitudine che deriva dal diritto civile o positivo. Il diritto positivo è più fatto che diritto, poiché si prova non dalla natura delle cose, ma dalla storia e dal fatto. È da provare infatti che la legge sia stata promulgata e la consuetudine introdotta, per cui il valore della legge proviene dalla convenzione dei popoli.

In questo contesto si è di fronte ad un diritto civile non ancora razionalizzato da un'opera codicistica, dove regna una molteplicità pluralistica di fonti normative, in cui ci si deve orientare, secondo Leibniz, con i criteri di una ragione legata in modo stretto al diritto naturale o di una similitudine fondata sulla riflessione di tipo analogico sui casi, sulle sentenze e sulle intenzioni del legislatore, che è anch'essa ricavata dalla ragione, ma con un minore grado di certezza rispetto alla situazione precedente¹⁶⁷.

Fin qui la sintesi del nostro autore, di cui va sottolineato l'approdo finale alla ragione di diritto naturale che non ha un senso contingente e provvisorio, legato alla particolare condizione di incertezza normativa del diritto civile del tempo, ma che resta valido anche nell'ipotesi di una piena razionalizzazione del diritto, intravista ed auspicata con l'avvento dei nuovi codici. Difatti, con la trasformazione razionale del materiale giuridico in un sistema, la posizione dei suoi principi assume una rilevanza enormemente superiore, rispetto a quanto avveniva in un contesto di razionalità giuridica più basata sull'esperienza, la tradizione e l'autorità.

In un sistema logico, una volta posti gli assiomi e i postulati, tutti i passaggi successivi vengono ricavati per deduzione analitica o sintetica, comunque con un carattere di necessità più o meno

¹⁶⁶ Cfr. *ibid.*, parr. 62-7, pp. 338-339.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, par. 70, p. 341.

elevato in base alla presenza ed alla certezza delle considerazioni di fatto, in ogni caso con un valore di verità che è, per la componente teorica, strettamente collegato a quello dei suoi principi.

Per questo Leibniz avverte l'importanza decisiva di *dimostrare la validità razionale dei principi del diritto*, soprattutto per un fenomeno giuridico che voglia strutturarsi in modo sistematico. Laddove tutte le conseguenze sono strettamente legate alle premesse, l'assenza di principi razionalmente validi, vanificherebbe tutta la ricerca di razionalità interna.

Ma è possibile giungere – è questa l'obiezione del volontarismo e del positivismo giuridico – ad una determinazione razionalmente valida dei principi del diritto, in modo che questi non dipendano solo da un'opera della volontà? È plausibile e convincente l'appello leibniziano su questo punto al diritto naturale?

È bene sottolineare innanzitutto che Leibniz non vede nel diritto naturale l'espressione di una razionalità astorica, poiché esso matura i suoi fondamenti proprio in una lettura della *storicità essenziale* della tradizione giuridica, in particolare romanistica, a cui si aggiunge *un'analisi critica* dei concetti giuridici, da cui proviene l'individuazione di principi che hanno il massimo grado possibile di evidenza razionale nell'esperienza pratica.

6.2 *Volontà e ragione nella legge*

In primo luogo si tratta di porre in evidenza quali sarebbero, secondo Leibniz, le conseguenze implicite nella negazione di una possibilità di fondazione razionale del fenomeno giuridico.

La legge è un'opera della volontà, ma non può essere il frutto dell'arbitrio senza entrare in contraddizione con la sua stessa essenza. Con l'analisi fenomenologica, Leibniz ha mostrato che l'arbitrio è una volontà che oblitera la sua ragione, o perché è inconfessabile o non perché non ne ha consapevolezza.

Legge e decisioni giuridiche hanno sempre bisogno di radicarsi in ragioni e di esplicitarle. Se così non fosse la legge sarebbe negata nella sua stessa essenza, che consiste in un giudizio del

legislatore su ciò che deve essere: *necessità morale che si collega sempre al fine ultimo di una tutela di diritti soggettivi*. Una legge arbitraria è possibile, per la sua dipendenza da una decisione della volontà, ma implica o una contraddizione in se stessa, nei suoi stessi contenuti, oppure la contraddizione o la contrarietà con altre leggi del sistema, che vi produce una ferita che lo rende instabile, incerto nei suoi valori costitutivi, nella sua funzione ordinativa e nella sua efficacia applicativa.

La razionalità, secondo Leibniz, è l'aspirazione interna, finalistica di tutto il diritto, che tende in modo costante al valore della ragione, nella ricerca ermeneutica di un senso unitario e unificante delle norme, in un sistema codificato della loro unità gerarchica, in una coerenza libera da antinomie e in una completezza di fronte alle possibili situazioni di fatto; tutti requisiti necessari o utili per la certezza del diritto, ma che non avrebbero alcun senso se la legge potesse essere tranquillamente frutto di un arbitrio.

Proprio in questa ricerca di sistematicità, di collegamento tra le norme per la ricerca del loro senso particolare e totale, emerge chiaramente che la legge, pur rappresentando un momento decisivo nella vita del diritto, non ne compie tutto l'orizzonte e il significato, altrimenti l'opera ermeneutica si dovrebbe esaurire nella comprensione letterale del testo, purché validamente posto. Invece la ricerca di un suo senso totale, riferito all'intero ordinamento, ed anche reale, relativo alla sua corretta applicazione ai fatti, mostra con evidenza che il diritto è un senso e un significato che è in grado di rendere ragione del fenomeno testuale e che non si esaurisce in esso.

Per questo motivo la ragione giuridica non è soddisfatta fintantoché non coglie la connessione di senso del fenomeno con la totalità dell'ordinamento ed in particolar modo, la sua conformità con i suoi principi giuridici fondamentali. Se questi principi potessero a loro volta essere legittimati da un semplice volontarismo arbitrario di un potere dominante, che senso avrebbe tutta questa meticolosa e infaticabile opera di ricerca di un senso razionale?

La legge tuttavia non è certamente una raffigurazione identica e puramente ripetitiva del diritto, il suo bisogno proviene anzi dall'esigenza, come Leibniz sottolinea, di passare dal diritto

privato a quello civile, ossia di dare efficacia ai diritti soggettivi ed agli obblighi che nascono dalla riflessione giuridica sul senso della relazione.

La legge *esprime* il diritto e per questo non è mai identica con esso; l'espressione, come abbiamo già visto, presuppone un punto di vista particolare e soggettivo sull'essenza, senza che con ciò sia legittimo concludere, come vorrebbe il volontarismo, che il punto di vista sia creativo dell'essenza, poiché così l'essenza avrebbe la consistenza che la sarebbe data da un'esistenza, cosicché una rosa d'inverno non avrebbe un'essenza, come pure l'omicidio di un innocente non sarebbe un delitto se non ci fosse una legge che lo vietasse.

Il diritto descrive un'essenza ideale; la legge consiste in un'esistenza reale; il primo dipende dalla ragione, ma riguarda anche la volontà; la seconda dipende dalla volontà, ma riguarda anche la ragione. La legge è posta dall'autorità, non dalla verità, sostiene Hobbes; ma senza rapporto con la ragione, che formula un giudizio sulla verità, sostiene Leibniz, l'autorità indebolisce o perde la sua legittimazione¹⁶⁸. Se la dipendenza della legge dall'autorità venisse intesa come uno svincolo dalle ragioni, la si farebbe poggiare sull'arbitrio, con il venir meno della sua funzione costitutiva e regolativa, che dipende, anche in Hobbes, dalla verità comune che è stata posta a base del patto: difesa dell'esistenza individuale e funzionalità al bene comune¹⁶⁹. Che poi una legge, per quan-

¹⁶⁸ “Peccano gravemente coloro che fondano la giustizia stessa sul solo arbitrio del potente, messe da parte le ragioni della sapienza e della bontà, come Hobbes, il quale, a partire da tali presupposti, attribui il diritto a tutto a un individuo onnipotente. A questo giungono coloro che fanno derivare la giustizia unicamente dalla legge, dal superiore, dalla coazione. Ma questa nozione di diritto è imperfetta: l'origine più elevata della giustizia perfetta e massimamente degna di Dio si trova nella confluenza di una duplice fonte, e cioè sapienza e bontà”, Leibniz, *Notes sur Burnet*, (1705?), in *TI*, p. 472.

¹⁶⁹ “Platone nei suoi dialoghi, fa parlare e confuta un certo Trasimaco il quale, per spiegare che cosa sia la giustizia, ne dà una definizione che, se fosse accettabile, rafforzerebbe assai il partito che noi combattiamo. Giusto – egli dice infatti – è ciò che conviene o che piace al più potente (Platone, *Repubblica*, I, 12, 338 c). Se questo fosse vero, mai la sentenza di una corte sovrana o di un giudice d'ultima istanza potrebbe essere ingiusta; mai un malvagio, purché fosse abbastanza potente, sarebbe degno di ri-

to determinata dall'arbitrio, conservi sempre un qualche valore, dipende dall'importanza del principio di legalità per la conservazione di una società, che voglia essere governata ancora una volta dalla ragione e non dall'arbitrio¹⁷⁰. Una legge, anche se in contrasto con il diritto, è quasi sempre meglio del rifiuto della legge, che espone la società al rischio di un'informe anarchia. Rimane il fatto però che una legge contraria al diritto rappresenta una fonte di contraddizione, di antinomie, di scollamento dalla razionalità giuridica complessiva del sistema, anche se formalmente valida, tant'è che i sistemi costituzionali recenti hanno ricercato forme di tutela da questa eventualità.

In questa ottica, tra legge e diritto non vi può essere né piena identità, né assoluta differenza; la legge cerca di dare attuazione al diritto con una valutazione delle circostanze che dipende sempre da elementi contingenti; il diritto è sempre razionale, dipende dall'essenza, dalla natura di una cosa, da una verità di ragione che è oggettiva, eterna, universale e necessaria, anche se questo non significa che non sia suscettibile di sviluppi e modificazioni storiche derivanti dall'approfondimento del suo concetto. È questo il senso giuridico dell'innatismo virtuale leibniziano.

Si tratta di un punto controverso che, se malinteso, porta ad incomprensioni. È evidente innanzitutto che volontà e ragione concorrono nella formazione della legge; se la ragione non si accompagnasse alla volontà, il diritto rimarrebbe confinato nella

preensione. E, ciò che più conta, una medesima azione, ingiusta quando trovi dei giudici, sarebbe giusta quando non ne trovi [...]. Un celebre filosofo inglese, Tommaso Hobbes, che ha acquistato rinomanza per i suoi paradossi, ha voluto sostenere a un di presso la medesima tesi di Trasimaco. Per lui Dio ha il diritto di compiere qualsiasi cosa, perché è onnipotente. Ma questo è confondere il diritto col fatto: altro infatti è ciò che si può, altro ciò che si deve fare. È, questi, quel medesimo Hobbes che crede, press'a poco per la stessa ragione, che la vera religione sia quella professata dallo Stato", Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, cit., p. 215.

¹⁷⁰ "Due sono le cagioni della diversità delle leggi: la diversità delle circostanze nei vari Stati e la diversità dell'indole dei vari legislatori. Quando la legge prescrive cose inique, od il magistrato giudica male, si costituisce diritto per una certa finzione; a quei decreti, cioè, viene attribuita una validità ed efficacia giuridica, affinché venga evitato un male più grave per la comunità", Leibniz, *An jus aeternum*, in TI, p. 637, trad. it. in SD, p. 190.

sua essenza ideale e non troverebbe espressione nella concretezza delle circostanze; se la volontà della legge rifiutasse di ancorarsi a ragioni, diverrebbe arbitraria, quindi anche incerta, contraddittoria, di dubbia validità.

La scomparsa del diritto nella legge, promossa dal volontarismo giuspositivistico più radicale, oscura il senso della sua razionalità, così come l'idea di una legge totalmente conforme al diritto, propria di un razionalismo giusnaturalistico estremo, induce alla sottovalutazione del suo elemento contingente, spazio-temporale. Dal che risulta anche evidente come l'estremità delle due posizioni giungano a toccarsi, rendendo entrambe impossibile una connessione concettuale nella distinzione tra diritto e legge.

La legge è l'atto normativo posto dalla volontà del legislatore che, per essere inteso nel suo senso e significato deve essere colto dall'arte ermeneutica nella sua connessione razionale interna ed esterna, come significato specifico e senso totale. Il primo emerge dalla connessione letterale delle sue parole, il secondo necessita della connessione del suo significato specifico con il senso totale dell'ordinamento, che emerge dall'interezza del fenomeno giuridico.

Da questa sequenza ermeneutica si è introdotti alla totalità del diritto positivo, che è formato non solo da dettati normativi di diverso valore gerarchico, ma anche da fonti, istituzioni, autorità, giurisprudenza e dottrina. In questa sua complessa articolazione, il diritto positivo rivela comunque una sua coerenza interna, almeno tendenziale, dettata dall'ancoraggio di tutto il sistema alla razionalità di alcuni valori e principi giuridici fondamentali, che costituiscono, secondo Leibniz, il patrimonio imprescindibile di qualunque ordinamento, anche se possono essere sviluppati da ognuno di essi in maniera diversa, più o meno consapevole e coerente.

Questi valori e principi sono presenti, a suo avviso, in modo essenziale, necessario e universale, in ogni fenomeno giuridico; egli li definisce *Elementi di diritto naturale*, intendendo con ciò richiamarsi, come molti al suo tempo, alla razionalità geometrica

di Euclide¹⁷¹. Con le dovute differenze di temi e problemi, Leibniz ritiene che sia possibile portare la stessa razionalità anche in campo giuridico.

Il problema più delicato di una filosofia del diritto che voglia essere elaborata in questa ottica di rigore scientifico, si pone subito all'inizio, nella necessità e nella modalità d'individuare gli assiomi e i postulati del sistema a cui ancorare poi tutta la validità veritativa dello stesso, poiché la logica deduttiva non può fare altro che trasferire con rigore alle conseguenze la verità o la falsità delle sue premesse.

Consapevole di ciò, Leibniz dedica a questo aspetto particolare impegno nella convinzione della necessità e della possibilità di pervenire ad una dimostrazione razionale di questi principi costitutivi del diritto. *Necessità*: perché un sistema giuridico che non giunga ad avere consapevolezza critica dei suoi principi ispiratori, rimane ancorato ad un procedere empiristico, casuale, occasionale, estemporaneo, non acquista coscienza delle sue ragioni e genera facilmente antinomie, oscurità, confusioni e ripetizioni. *Possibilità*: perché l'evidenza di questi principi può essere conseguita con il metodo di un'osservazione critica dell'esperienza, che giunga ad evidenziare, tramite analisi degli elementi e delle dinamiche complesse, i fattori più semplici ed originari del fenomeno giuridico.

Se l'ipotesi leibniziana è corretta, il diritto naturale non è un fenomeno giuridico altro e parallelo rispetto al diritto positivo,

¹⁷¹ “Se questo è un termine fisso, che abbia un qualche significato ben determinato; se, in una parola, non è un semplice suono privo di senso come ‘blitiri’, questo termine o parola ‘giustizia’ avrà una sua definizione o concetto intellegibile. E da qualsiasi definizione si possono trarre conseguenze sicure, impiegando le incontestabili regole della logica. Questo è precisamente quanto si fa costruendo le scienze necessarie e dimostrative, che non dipendono dai fatti, ma unicamente dalla ragione, quali la logica, la metafisica, l'aritmetica, la geometria, la scienza del movimento, nonché la scienza del diritto; le quali non sono punto fondate sull'esperienza e sui fatti, ma servono piuttosto a rendere ragione dei fatti e a regolarli in anticipo: ciò varrebbe, per il diritto, quand'anche non esistesse al mondo nessuna legge. L'errore di coloro che hanno fatto dipendere la giustizia dalla potenza deriva in parte dalla loro confusione tra ‘diritto’ e ‘legge’”, Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, cit., p. 219. Sul tema cfr. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, München 1970.

quanto piuttosto la sua intrinseca forma ideale ispiratrice, la sua ragion d'essere profonda, di cui esso si alimenta in ogni sua espressione, che può essere varia e molteplice, ma sempre attinta da quest'unica fonte, da cui per arbitrio può distaccarsi, entrando, però, in contraddizione con se stesso e incrinando la sua coerenza ideale ed efficacia materiale.

Il diritto naturale come diritto razionale, ideale, immanente in quello reale, positivo, eppure da questo differente come può esserlo l'essenza, l'oggetto ispiratore, dalla prospettiva con cui lo si guarda e lo si esprime; uno e molteplice nel contempo, razionale e storico, essenziale ed esistenziale, se lo si intende in modo non dogmatico o determinato nei dettagli analitici, ma come struttura di principi sintetici dell'esperienza giuridica. Una ragione ed una razionalità, quindi, che non ricerca la purezza di un apriorismo assoluto, ontologico e gnoseologico, che sarebbe solo dogmatico e formalistico, poiché le condizioni di possibilità dell'esperienza giuridica possono essere rinvenute in un'analisi critica del fenomeno e dei concetti già dati nel reale, in base alla natura virtuale delle idee.

L'unica condizione conoscitiva posta veramente a priori dalla ragione è data dalla possibilità come non contraddizione, derivante dalla sua stessa natura come esigenza di unità dettata dall'ontologia della sostanza; dopodichè tutto il resto, per quanto ritenuto da Leibniz immanente alla visione diretta delle essenze in cui è posta la monade, non può affiorare alla coscienza se non attraverso la mediazione dell'esperienza, che ne è intessuta in modo inconsapevole in tutte le sue fibre, riflettendo sulla quale il soggetto è indotto a fare attenzione a ciò che già lo determina idealmente, ma di cui non ha ancora coscienza¹⁷².

¹⁷² “Filatete. Ogni dovere comporta l'idea di legge, e una legge non potrebbe essere conosciuta o supposta senza un legislatore che l'abbia prescritta, o senza ricompensa e senza pena. Teofilo. Vi possono essere ricompense e pene naturali senza legislatore; l'intemperanza, per esempio, è punita con le malattie. Nondimeno, poiché essa non nuoce a tutti subito, riconosco che quasi non vi sono precetti alla cui osservanza si sarebbe indispensabilmente tenuti, se non ci fosse un Dio che non lasciasse alcun delitto senza castigo, né alcuna buona azione senza ricompensa”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, II, 12, p. 72.

Il diritto universale

7.1 *Diritto e giustizia: la carità del saggio*

Constatiamo intanto come in Leibniz la questione del diritto naturale non si ponga come un piano sovrapposto o parallelo a quello del diritto positivo, ma piuttosto come il suo necessario approdo ermeneutico, in cui viene finalmente tematizzato il problema, particolarmente rilevante in un sistema codificato, della dimostrazione razionale dei suoi principi, assiomi e postulati.

Certo, il problema può essere eluso, affidandosi ad una lettura volontaristica della sovranità oppure ad una sua legittimazione solo storica o politica o sociologica, oppure miscelando in varia misura la combinazione di queste fonti. In ogni caso, perseguendo una di queste vie, utili per descrivere la modalità, ma insufficienti per giustificarne la legittimazione, si sfugge il problema della loro dimostrazione razionale e ci si limita a porre un fatto, la volontà o un processo storico-socio-culturale, in luogo della ragione.

Per Leibniz solo una visione del diritto naturale può consentire di mantenere fino in fondo una lettura razionale del fenomeno giuridico, senza con ciò minimizzare il valore delle differenze o delle particolarità storiche, che ben si compongono con il primato dell'idea, se questa non trascura di mostrare, come fa l'innatismo virtuale, il suo nesso con la coscienza e l'esperienza, per quanto concerne la modalità della sua espressione.

Il valore della ragione permea di sé tutto il fenomeno giuridico, anche nei momenti e negli aspetti che più sembrano sottoposti alla contingenza ed all'arbitrio, ma tutto ciò emerge solo se si assume

il punto di vista adeguato, come una pittura che svela tutta la sua profondità prospettica solo se ci si colloca nel punto focale previsto dal suo autore.

Il punto focale che consente di comprendere tutta la profondità razionale del fenomeno giuridico è, secondo Leibniz, la *giustizia*; senza la sua prospettiva, il diritto risulta oscuro, sfocato e incomprensibile nella sua ultima ragion d'essere, da cui l'inevitabile riduzione ad altri fenomeni contigui ed analoghi, ma essenzialmente diversi per finalità e struttura, come l'economia, la politica, il costume, la religione o altro¹⁷³.

Il nesso tra diritto e giustizia è imposto innanzitutto da un'analisi delle nozioni. La nozione di diritto è composta secondo Leibniz dalla relazione di possibilità e necessità morali. In conseguenza del pensiero kantiano, che ha dettato e diffuso la separazione di moralità e legalità, è sorta una preclusione ad una lettura morale del fenomeno giuridico, che invece appare ancora come l'unica in grado di evitare che esso si ritrovi a coincidere con il mero accadere di un fatto.

Il realismo e il formalismo giuridici hanno tentato di oscurare il problema della moralità del diritto, relegando il suo nesso con la giustizia ad una questione pre- o post-giuridica, ma comunque irrilevante per la comprensione del diritto positivo. Il tentativo però non sembra riuscito. Entrambe queste posizioni non distinguono in maniera adeguata e coerente il diritto dal fatto; la prima in maniera più scoperta identifica la legittimazione del diritto con una realtà storico-sociologica; la seconda, raggiunge in maniera più occulta lo stesso risultato quando, nella legittimazione solo formale dell'ordi-

¹⁷³ Sul tema cfr. G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris 1953; Id., *La justice humaine selon Leibniz*, Paris 1956; H.P. Schneider, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des 'christlichen Naturrechts' bei Leibniz*, Frankfurt 1967. E. Ruck, *Die Leibniz'sche Staatsidee*, Tübingen 1969; H. Schieder-mair, *Das Phaenomen der Macht und die Idee des Rechts bei Leibniz*, Wiesbaden 1970; R. Seve, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris 1989; A. Robinet, *G.W. Leibniz: Le meilleur des mondes par la balance del l'Europe*, Paris 1994; P. Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence*, Cambridge, Mass., London 1996; S. Goyard-Fabre, *La jurisprudence universelle selon Leibniz*, in AA.VV., *Perspectives sur Leibniz*, a cura di R. Bouveresse, Paris 1999, pp. 115-31.

namento, resta appesa ad una norma fondamentale il cui contenuto non è dettato dalla ragione ma da una forza dominante¹⁷⁴.

In entrambi i casi viene negata la prima definizione essenziale del diritto che lo distingue dal fatto; in essa *ciò che è* non può mai coincidere, per se stesso e senza un giudizio della ragione, con *ciò che può o che deve essere*.

Il diritto ha iniziato il suo cammino in virtù della sua distinzione dal fatto: se ciò che è, non coincide con ciò che deve essere, il diritto rappresenta, fin dal suo primo sorgere, la pretesa della ragione di giudicare il fatto, custodendone, prima nel concetto e poi nelle sue norme, la libertà, la facoltà e capacità di non sottomettersi al puro dominio dell'accadere.

In questo legame diritto e ragione sorgono stretti l'uno all'altro in maniera inscindibile; se la ragione non ha il diritto di giudicare i fatti, se i fatti hanno il diritto di essere ciò che sono per il loro semplice accadere, diritto e ragione crollano entrambi, non hanno più alcun senso sostanziale e sono destinati a svolgere solo una funzione ancillare, domestica, strumentale del *nuovo assoluto rappresentato dal potere-potenza che dimostra la sua signoria attraverso il puro dominio dei fatti*.

Ora, se la ragione e il diritto si distinguono dal fatto in quanto lo giudicano, lo possono però giudicare solo in quanto lo conoscono; un giudizio che non partisse dall'accoglienza e dalla conoscenza del fatto per ciò che è effettivamente, non sarebbe un giudizio, ma un pre-giudizio.

Nel giudizio emerge la qualità del fatto, qualità che esso ha in sé, ma non in modo separato dal suo rapporto, dalla sua connessione con *il soggetto, che è il qualificante, ossia il punto di vista a partire dal quale i fatti possono mostrare le loro qualità intrinseche*. La prima qualità di un fatto sta nel suo essere o non essere reale, ossia nel suo distinguersi da un semplice fenomeno e poi nel suo essere determinato in vari modi; a queste qualità si collegano

¹⁷⁴ Per queste tendenze cfr. S. Castiglione, *Diritto, linguaggio e realtà. Saggi sul realismo giuridico*, Torino 1995; N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Torino 1993.

altre qualità: la verità o la falsità del dire o del pensare in relazione ai fatti, la giustizia o ingiustizia delle azioni e così via.

La ragione è l'orizzonte in cui affiorano le qualità da cui si traggono i giudizi sui fatti, a cui attinge anche il diritto per valutare le azioni nella prospettiva della giustizia, che consiste nella loro compatibilità con l'essenza della relazione e del soggetto in essa implicato. La giustizia infatti, prima di essere una virtù, è la qualità che si occupa di definire la relazione nella sua essenza strutturale, nella sua forma universale e necessaria, in modo tale che la sua esistenza sia posta in guardia dalla possibilità di contraddire la sua essenza¹⁷⁵.

Da qui si comprende perché le nozioni giuridiche fondamentali di diritto e di obbligo attingono dalla giustizia il giudizio sulla qualità morale di un'azione. Moralità e giustizia s'intersecano fino a risultare quasi indistinguibili, se Leibniz non precisasse che vi sono azioni moralmente lecite che non hanno di per se stesse valenza giuridica, in quanto s'indirizzano esclusivamente alla propria utilità e non a quella comune.

Si dimostra anche così che il diritto rappresenta una sfera di moralità specifica che si differenzia dalle altre, in base allo scopo dell'azione e dall'ambito relazionale che ne consegue; morale o immorale in genere è la qualità di un'azione che è posta da un soggetto consapevole in vista di un bene, in cui il diverso bene configura le diverse sfere morali.

La sfera giuridica si distingue da tutte le altre in quanto ha come scopo il bene della relazione, non semplicemente come strumento, ma come un fine in se stesso. Questa finalità si sviluppa attraverso un pensiero giuridico dell'essenza della relazione che ne individua gli elementi strutturali e li configura come dei valori meritevoli di tutela: i diritti soggettivi e gli obblighi corrispondenti, il soggetto di diritto, da cui scaturiscono poi tutte le articolazioni di cui abbiamo seguito la nascita e lo sviluppo.

¹⁷⁵ “Il giusto è il mio vantaggio senza svantaggio altrui. L'ingiusto è il mio vantaggio con danno altrui [...] l'uomo giusto non soltanto non deve nuocere all'altro, senza che ve ne sia necessità, ma deve anche giovare all'altro”, Leibniz, *Elementa juris naturalis, Untersuchungen*, in A, VI, I, p. 433.

In questo contesto la giustizia rappresenta la coscienza del valore essenziale della relazione che si esprime poi nel diritto: *l'uguaglianza tra i soggetti nella relazione come neminem ledere e poi attraverso la relazione come suum cuique tribuere.*

Il tema della giustizia è costante nel pensiero di Leibniz in quanto egli è consapevole della sua stretta connessione con la possibilità di pensare il fenomeno giuridico come un'essenza e non solo di percepirlo come un fatto. La differenza è che, se il diritto fosse solo un fatto, non avrebbe una consistenza ideale, potrebbe essere anche una semplice apparenza, una pura rifrazione di altri fenomeni che ne sarebbero la vera causa, come d'altronde diversi autori hanno pensato facendo poggiare il diritto sulla forza, sull'impulso, sulla capacità di costrizione, sul timore della pena, sul comando di un superiore¹⁷⁶. Pensare invece il diritto come un'essenza significa invece rendere certa la sua non contraddittorietà attraverso la definizione del suo concetto.

Ora, poiché il diritto contiene nella sua nozione quella della giustizia, se non si perviene ad una definizione essenziale della giustizia, anche quella del diritto rimane incerta nei suoi fondamenti.

Le definizioni della giustizia che Leibniz esamina e attraversa nella sua ricerca sono molteplici e di tutte accoglie qualche aspetto: l'utile della comunità, il comando della retta ragione, la commutazione nell'uguaglianza aritmetica e la distribuzione in quella geometrica, l'equità. La sua ricerca approda infine ad una definizione che sarà considerata definitiva: *la giustizia è la carità del saggio*¹⁷⁷.

A questa conclusione Leibniz arriva dietro il pungolo di una duplice tesi formulata nell'antichità, ma ripresa anche nel pensiero moderno, quella di Trasimaco, secondo cui la giustizia è ciò che è utile al più forte, e quella di Carneade che riteneva la

¹⁷⁶ Cfr. Leibniz, *Parere sui principi di S. Pufendorf*, cit., p. 245.

¹⁷⁷ Cfr. Leibniz, *La giustizia come carità del saggio (1677-78)*, cit., p. 107.

giustizia una pazzia, perché comanda di provvedere al vantaggio altrui con proprio danno¹⁷⁸.

Alla prima tesi Leibniz replica in gioventù sostenendo che il più forte in assoluto è solo Dio, per cui conviene seguire la sua giustizia, se non si vuole incorrere nelle sue sanzioni¹⁷⁹; in seguito, a questo argomento aggiunge anche che la giustizia è un valore non si esaurisce nell'utile, poiché essa è in grado di conferire anche una perfezione, un piacere dello spirito che sorge dal riflesso in noi del bene o della felicità dell'altro. Questo fenomeno della congiunzione tra il bene nostro e quello altrui, in virtù della riflessione, dimostra anche, a suo avviso, che la giustizia non è né una pazzia, perché comporta un vantaggio per noi dal perseguire

¹⁷⁸ “Ma se l’onnipotenza e, soprattutto, se il potere di nuocere (in grazia del quale si dice che certi popoli adorino il diavolo) basta a fondare il diritto, si dovrà ricorrere al principio tirannico enunciato in Platone da Trasimaco; essere il giusto ciò che fa comodo al più forte (cfr. Platone, *Repubblica*, I, 12, 338 c)”, Leibniz, *Osservazioni sul principio del diritto* (1700), cit., p. 204; “Platone, nei suoi dialoghi, fa parlare e confuta un certo Trasimaco il quale, per spiegare che cosa sia la giustizia, ne dà una definizione che, se fosse accettabile, rafforzerebbe assai il partito che combattiamo. Giusto – egli dice infatti – è ciò che conviene o che piace al più potente. Se questo fosse vero, mai la sentenza di una corte sovrana o di un giudice d’ultima istanza potrebbe essere ingiusta; mai un malvagio, purchè fosse abbastanza potente, sarebbe degno di riprensione”, Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, cit., pp. 214-15. “A questo proposito subito occorre alla mente Carneade, che diceva la giustizia esser la massima delle pazzie, poichè essa induce gli uomini a ricercare il vantaggio altrui con proprio danno. Questa proposizione deriva dall’ignoranza della definizione di giustizia. La carità del savio, infatti, non può essere pazza. Questo ancora, dunque, Carneade dovrebbe dimostrare: che la nostra definizione è impossibile, ossia che la carità non può andar d’accordo con la ragione. Che invece lo possa, è chiaro per gli stessi concetti di carità e di saggezza. Infatti la saggezza è la scienza della felicità. Ora, spesso riesce in seguito già utile di per sé ed è, in complesso, opportuno per chi aspiri alla felicità (cioè ad una gioia durevole, in cui ha gran parte la coscienza di aver agito rettamente) ricercare il vantaggio degli altri, anche con una momentanea perdita propria. E, dall’altra parte, noi non chiediamo altro al giusto che quanto dimostreremo essergli di somma utilità; realizzando così il desiderio di Socrate che voleva veder congiunti l’onesto e l’utile”, *ibid.*, pp. 107-08.

¹⁷⁹ “Giustamente Trasimaco nella Repubblica di Platone, Libro I, fol. 379, afferma che la giustizia è utile al più potente. Infatti solo Dio propriamente è più potente degli altri (un uomo non è più potente di un altro uomo, per quanto si voglia, assolutamente parlando, potendo accadere che un uomo, per quanto si voglia robusto, venga ucciso da uno debole)”, Leibniz, *Dissertazione sull’arte combinatoria* (1666), cit., p. 14.

il bene dell'altro, né solo un calcolo utilitaristico, perché indica un bene piacevole, causa di una perfezione dell'animo¹⁸⁰.

In questa ottica Leibniz scopre una stretta vicinanza tra il fenomeno dell'amore, che egli definisce come il provare piacere per la felicità dell'altro, e quello della giustizia, che intende come un volere il bene di tutti, nella misura in cui questo è consentito ad un uomo saggio, prudente, ossia consapevole delle implicazioni e delle conseguenze dei suoi atti.

La carità del saggio diventa così il fondamento di una *giustizia universale*, di cui parla anche Aristotele come della virtù che riassume in sé tutte le altre, in quanto ne è la sorgente, per la ricerca che contiene del bene di tutti, sia come singoli, sia come comunità. In questa visione della giustizia si delinea anche una nuova figura giuridica: il *diritto interiore* o di pietà, l'*honeste* o il *pie vivere* dell'antichità, che egli riprende e reinterpreta non solo come legge morale, ma anche come un principio giuridico¹⁸¹, dal quale sorgono *nuovi diritti soggettivi*.

¹⁸⁰ “In questo senso amare significa aspirare all'altrui felicità come tale o, ciò che torna identico, compiacersi della felicità altrui. Ciò che è piacevole, infatti, noi lo desideriamo per se stesso, quand'anche non ci dia né ci prometta frutto; e, inversamente, tutto ciò che ricerchiamo puramente a cagione di se stesso è piacevole. Tale è, per chi veramente ami, la felicità dell'amato: un accrescimento della felicità propria. Così si risolve una questione, altrimenti difficile: come si possa ricercare il vantaggio degli amici per se stesso, quando d'altra parte è chiaro che gli uomini compiono ogni cosa in vista del proprio bene; come avviene, cioè, che la felicità dell'amico si identifichi con la nostra”, Leibniz, *La giustizia come carità del saggio*, cit., p. 109.

¹⁸¹ “Se non che, non appena si consideri che la giustizia è conforme alla volontà di un Saggio la cui saggezza è infinita e il cui potere s'estende in proporzione, si trova che non sarebbe affatto saggio, cioè vale a dire prudente, non conformarsi alla sua volontà. Di qui si vede che il concetto di giustizia può essere preso in sensi diversi: lo si può opporre alla carità, e allora non sarà che un *jus strictum*; ovvero alla saggezza particolare di colui che deve esercitare la giustizia, e allora essa sarà conformità al bene generale. Con tutto ciò, in certi casi il bene particolare non vi si troverebbe compreso, se Dio e l'immortalità non entrassero nel computo. Ma quando si tenga conto dell'una e dell'altra cosa, sempre si troverà che il proprio bene è compreso nel bene generale. E mentre, quando si faccia astrazione da Dio o da un governo simile a quello divino, la giustizia non è che una virtù particolare, limitata a ciò che si dice 'giustizia commutativa e distributiva', non appena la si fondi su Dio o sull'imitazione di Dio, essa diviene giustizia universale, contenente in sé tutte le virtù”, Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, cit., p. 234.

7.2 *I tre gradi del diritto naturale*

Per ben intendere questo nuovo principio, dobbiamo riprendere le origini emozionali ed affettive del diritto naturale¹⁸².

La genesi di questa nuova figura giuridica si trova infatti in quello che Leibniz chiama il *sentimento dell'io*¹⁸³, che è differente dalla prima inclinazione naturale che egli ha individuato nel *sentimento del sé*.

Questo primo istinto, ricordiamolo, spinge il soggetto consapevole verso la gioia, che è qualcosa di più del semplice piacere, in quanto riflette la condizione totale della sostanza, ma è anche più della semplice autoconservazione, pensata da Hobbes e Spinoza, in quanto aggiunge, rispetto a questa, una spinta verso forme più perfette di vita, più conformi al suo desiderio di felicità¹⁸⁴.

Da questo sentimento Leibniz ricava la *prima legge morale fondamentale* della natura umana che consiste *nell'obbligo di perseguire il proprio bene*, che proviene da un giudizio dell'intelletto che riconosce in quel sentimento, a differenza di tutti gli al-

¹⁸² Sul tema cfr. F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Torino 1989; J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996; R.P. George, *In Defense of Natural Law*, New York 1999.

¹⁸³ "Teofilo. Sono anch'io dell'opinione che la coscienza (*consciousness, conscience*) o il sentimento dell'io sia prova di un'identità morale o personale" Leibniz, *Nuovi Saggi*, cit., II, XXVII, 9, p. 212.

¹⁸⁴ "E' assolutamente impossibile che vi siano verità di ragione così evidenti come quelle identiche o immediate. E sebbene si possa dire con verità che la morale ha principi indimostrabili, e che uno dei primi e più pratici è che bisogna seguire la gioia ed evitare la tristezza, occorre aggiungere che questa non è una verità che venga conosciuta per pura ragione, poiché è fondata sull'esperienza interna o su conoscenze confuse, dal momento che non sentiamo che cos'è la gioia e la tristezza (...). Tuttavia la massima che ho appena enunciato, sembra di un'altra natura: essa non è conosciuta mediante ragione, ma, per così dire, mediante un istinto. È un principio innato, ma non fa parte del lume naturale, poiché non lo si conosce affatto in una maniera luminosa. Ma, posto questo principio, se ne possono ricavare conseguenze scientifiche", Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, II, 1, pp. 64-5. "L'autore ha torto quando chiama la volontà lo sforzo di ogni cosa a persistere nel suo essere; perché la volontà ha fini più particolari d'esistenza. Egli ha torto altresì nel dire che lo sforzo è la stessa essenza, quando l'essenza è sempre la stessa e gli sforzi variano", Leibniz, *Refutation inédite de Spinoza*, a cura di F.de Careil, Paris 1854, trad. it. *Confutazione inedita di Spinoza*, in *Scritti filosofici*, a cura di O. Bianca, Torino 1967, II, p. 128.

tri sentimenti possibili, un valore semplice, originario, strutturale della sostanza consapevole, senza del quale questa non potrebbe esistere come tale, ossia agirebbe negando la sua principale condizione di esistenza¹⁸⁵.

Questa prima legge morale emerge come naturale nel senso ontologico del termine, perchè è riconosciuta dalla ragione come l'espressione fondamentale della natura unitaria della sostanza che vuole essere se stessa, quindi come il suo atto primario di esistenza che è presente in ogni azione particolare come sua intenzionalità fondamentale.

È questa una norma presente in ogni forma di vita come istinto primordiale, originario, anche se vi possono essere atti che sembrano contraddirla, come avviene, ad esempio, con il suicidio o con altri comportamenti autolesivi; anche questi casi, però, rappresentano una conferma, sebbene paradossale, di tale norma, in quanto la loro ragion d'essere consiste nel pensiero che l'esistenza rappresenta la negazione della possibilità del proprio bene, da cui segue l'obbligo morale presunto della sua lesione o cancellazione.

Questa prima legge morale naturale determina una molteplicità di sfere di azione che sono rette da questo principio senza che emerga ancora una vera e propria valenza giuridica (lavoro, studio, economia, gioco, divertimento), dove il proprio bene è perseguito in modo privato, soggettivo, particolare.

Solo nel momento in cui si acquista coscienza che tale tensione rappresenta *un valore universale e necessario che fa parte dell'esistenza della relazione*, entra in campo la dimensione giuridica.

La legge morale è naturale, ma questo non significa che non possa essere negata o contraddetta; l'essere umano agisce in base ad un giudizio e, se questo giudizio è errato, la sua volontà sarà indirizzata di conseguenza, per cui, anche se nelle intenzioni di fondo il soggetto sarà sempre indirizzato al proprio bene, nella dimensione esteriore ed oggettiva potrà negarlo per sé o per altri. Da qui la necessità che

¹⁸⁵ “Ora, l'inclinazione espressa mediante l'intelletto passa in precetto, o verità pratica”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., I, II, 3, p. 66. “La scienza morale (oltre gli istinti come quello che fa inseguire la gioia e fuggire la tristezza) non è altrimenti innata che l'aritmetica, poiché anch'essa dipende dalle dimostrazioni che il lume interno fornisce”, *ibid.*, 9, p. 68.

alla legge morale naturale si accompagni la dimensione giuridica, che si esprime innanzitutto nel diritto naturale che individua il valore obbligante, universale e necessario, di un diritto e di un dovere, di cui il diritto positivo s'incarica di stabilire la concretizzazione storica conferendogli validità formale ed efficacia materiale.

In questa prospettiva, il diritto naturale pone gli elementi costitutivi della relazione come vincoli oggettivi inderogabili, universalmente obbliganti, meritevoli di tutela; a questo consegue la rilevanza assegnata ai diritti soggettivi della persona, *in primis* alla libertà ed alle sue conseguenti espressioni, tramite le quali il soggetto viene tutelato nel potersi dare un'esistenza corporea, nel possesso di oggetti, di cose, di beni materiali, attraverso i quali il sé si conquista uno spazio nel mondo. In questa ottica, si pongono contestualmente anche gli obblighi corrispondenti, negativi nel non impedimento di tali diritti in altri e positivi nell'osservanza degli impegni assunti (*pacta sunt servanda*). In questo spazio, *il soggetto ha diritto ad esistere per sé, come privato*, come un singolo che non dipende dal collettivo e che non deve essere leso (*neminem ledere*) nello sviluppo della sua libertà, con tutte le implicazioni positive e negative che ne possono derivare e che la giustizia commutativa s'incarica di valutare e disciplinare.

La seconda legge morale naturale che Leibniz ritiene costituisca una guida strutturale delle azioni umane è quella che spinge alla relazione con l'altro, alla socialità. Anche questa legge scaturisce dalla presa di coscienza di un istinto, quello alla socievolezza, che diviene un precetto solo con il giudizio della ragione che ne individua la valenza perfetta per il soggetto, fino a formulare *l'obbligo di perseguire il bene dell'altro* come condizione per l'apparire di una relazione non strumentale o oggettuale, con una parità che non è solo formale, come in precedenza, ma anche sostanziale con l'altro soggetto, in cui il riconoscimento reciproco della soggettività si intensifica fino a divenire perseguimento attivo del bene dell'altro come parte del proprio¹⁸⁶.

¹⁸⁶ “Ora, la natura dà all'uomo, e anche alla maggior parte degli animali, affetto e dolcezza verso gli esseri della loro specie. La stessa tigre *pascat cognatis maculis* (Gio-

Questa legge è anch'essa all'origine di una molteplicità di sfere morali, nelle quali la relazione si pone con questa modalità non strumentale (amicizia, amore, compagnia, famiglia, comunità, solidarietà, benevolenza, filantropia, carità). La sfera giuridica entra in gioco in questo ambito solo nel momento in cui si acquista coscienza del *valore universale e necessario dell'agire per l'altro* (*suum cuique tribuere*) come elemento caratterizzante l'essenza della relazione; acquista corpo così un secondo grado del diritto naturale nel quale si stabilisce *il diritto-dovere del soggetto di esistere non solo per sé, ma anche per gli altri soggetti, sia come singoli, sia come comunità*, nelle forme e nei modi che la socialità articola e definisce nei vari ambiti, ma che hanno sempre la struttura di un diritto-dovere di partecipazione ad una realtà relazionale e comunitaria.

In questo orizzonte nascono e si sviluppano molteplici dimensioni sociali e comunitarie, a cui si accompagnano relazioni giuridiche nella misura in cui quelle vogliono darsi una forma certa e determinata nella definizione rigorosa di diritti e doveri, che avranno carattere civile, sociale e politico, nei quali viene alla luce, a differenza e in aggiunta della sfera precedente, la dimensione positiva della relazione e della differenza, dove la giustizia distributiva obbedisce a criteri di uguaglianza geometrica, in cui proprio la differenza tra i soggetti diventa l'elemento rilevante nella costruzione della relazione giuridica¹⁸⁷.

venale, *Saturae*, XV, 159): donde deriva quel motto di un giureconsulto romano *quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse* (Digesto, I, 1, 3). Non vi sono quasi che i ragni che fanno eccezione e che si mangiano tra loro, al punto che la femmina divorca il maschio dopo averne preso piacere. Dopo questo istinto sociale generale che si può chiamare filantropia nell'uomo, ve ne sono di più particolari come l'affetto tra maschio e femmina, l'amore che i padri e le madri portano ai loro figli [...] e altre inclinazioni simili che compongono quel diritto naturale o piuttosto quella immagine di diritto che, secondo i giureconsulti romani, la natura ha insegnato agli esseri animati", *ibid.*, 9, p. 69. Sul tema cfr. D. Rutheford e J.A. Cover, *Leibniz: nature and freedom*, Oxford, 2005.

¹⁸⁷ Cfr. Leibniz, *Abhandlung vom naturrecht*, in E. Guhrauer, *Leibniz's Deutsche Schriften*, Berlin 1838, trad. it. *Società di diritto naturale*, in SD, pp. 137-40; Leibniz, *Divisio societatum*, in *ibid.*, trad. it. *Classificazione delle società*, in SD, pp. 141-42.

In questa nuova sfera del diritto appare anche il valore della comunità che non è solo il risultato, ma anche il presupposto di una relazione equa e non conflittuale tra i singoli, tanto che solo con la dimensione comunitaria prende corpo il *valore della terzo nella relazione giuridica*, con un potere che non persegue la propria utilità, ma si dedica anche all'utilità comune, mettendo la propria forza a servizio della giustizia. Questo potere comunitario acquista storicamente diverse articolazioni sociali, che hanno la funzione di regolare la relazione tra gli individui non solo tramite norme, ma anche attraverso autorità e istituzioni che svolgono funzioni politiche e giurisdizionali.

In questo contesto acquista un ruolo particolare e rilevante lo Stato che si pone come *summa potestas*, da cui deriva l'istituzione di un diritto civile, di un diritto sociale e di un diritto pubblico, all'interno del quale esso definisce e fissa gli orizzonti e i limiti dei suoi scopi, della sua forma e della sua articolazione funzionale.

Tutta questa sfera del diritto positivo scaturisce da questo secondo grado del diritto naturale che non annulla, ma si aggiunge al primo, sostenendo il valore universale e necessario della relazione di sostegno reciproco tra i soggetti, da cui consegue l'illegittimità di una concezione chiusa e totalitaria della dimensione comunitaria, sia verso l'interno, in quanto voglia porsi come limitativa della sfera dei diritti soggettivi civili, sociali e politici, sia verso l'esterno, in quanto sia volta all'egemonia o al dominio nella relazione con altre realtà politiche.

In questa prospettiva la dimensione individuale e sociale, tese rispettivamente al perseguimento del proprio bene e di quello dell'altro come parte del proprio, si sviluppano in una fitta e articolata rete di *relazioni intersoggettive e sociali* che preesistono alla figura dello Stato, sussistono al suo interno, la alimentano nella sua funzione specifica, ma anche la travalicano in un vasto orizzonte, potenzialmente universale, di variegata e multiformi figure relazionali che il diritto è in grado di accompagnare, assegnando loro una dimensione di stabilità e di certezza nella forma della relazione giuridica.

7.3 *La città di Dio: la dimensione universale della relazione giuridica*

In questa ottica emerge anche il valore specifico del terzo grado del diritto naturale che scaturisce, secondo Leibniz, da una riflessione essenziale e normativa sul sentimento dell'io.

Questo sentimento non è identico a quello del sé, in quanto scaturisce dal percorso che il soggetto ha compiuto attraverso la percezione e la relazione con il proprio corpo, le cose, gli altri soggetti, attraverso cui ha acquisito una coscienza di sé come di qualcosa che ha un valore particolare, non equiparabile alle cose possedute, neanche al proprio corpo, ma neppure identificabile con un semplice elemento di un tutto, di una relazione comunitaria più o meno densa e significativa¹⁸⁸.

In questo sentimento il soggetto avverte in sé l'emergere di una tensione, di una spinta all'ampiezza universale della relazione, che può essere vissuta però all'interno di forme parziali e inadeguate, ossia come mera occasione di accumulazione di ulteriore potere individuale, oppure come pura estensione della sfera di controllo e di dominio di un certo potere sociale o statale; queste modalità d'intendere la relazione universale possono avere una forma di esercizio consentita e legittima, se avvengono entro i limiti previsti dal diritto privato e dal diritto pubblico, in quanto accolti e convalidati dalla sfera del diritto internazionale.

¹⁸⁸ “Ma nell'uomo in modo particolare si trova una certa cura della dignità e della convenienza, che porta a nascondere le cose che avvilitano, a rispettare il pudore, ad aver ripugnanza per gli incesti, a seppellire i cadaveri, a non mangiare affatto uomini né bestie vive. Si è portati ad aver cura della propria reputazione, anche al di là del bisogno e a rischio della vita; a esser soggetti ai rimorsi della coscienza e al sentire quei *laniatus et ictus*, quelle torture e quelle sofferenze di cui parla Tacito seguendo Platone (Tacito, *Annales*, VI, 6; Platone, *Gorgia*, 523 e); oltre il timore del futuro e di un potere supremo, che ha un'origine anch'esso assai naturale. Vi è della realtà in tutto ciò; ma nel fondo queste impressioni naturali, quali che possano essere, non sono che aiuti per la ragione e indizi degli intenti della natura. Il costume, l'educazione, la tradizione, la ragione vi contribuiscono molto, ma la natura umana non cessa di avervi parte; anche se è vero che senza la ragione questi aiuti non sarebbero sufficienti a dare una certezza completa alla morale”, Leibniz, *Nuovi saggi*, cit., in I, II, 9, pp. 69-70.

In queste modalità, tuttavia, la relazione universale è vista e concepita in una forma strumentale e subordinata a finalità e scopi dettati dalle sfere precedenti, attraverso le quali essa affiora, emerge, si afferma, si sviluppa, si consolida, ma ancora non s'impone nel suo valore essenziale, ossia come *scopo del soggetto*¹⁸⁹.

L'individuo è sostanza in quanto espressione del molto nell'uno, quindi non in nome di un'unità che si contrappone dualisticamente alla molteplicità per una chiusura in se stessa, per una sua resistenza e insolubilità alla relazione, quanto piuttosto per il suo essere un punto di vista espressivo della relazione universale, che congiunge tutte le cose in un'armonia che rende ragione della loro esistenza¹⁹⁰.

Questa apertura alla dimensione essenziale e universale della relazione è quindi per Leibniz un dato ontologico della sostanza, che si fa avvertire come impulso primario già nella spinta alle relazioni intersoggettive e sociali nei gradi precedenti del diritto naturale, ma che diviene anche un istinto specifico e compito morale in questo terzo momento della vita etica.

¹⁸⁹ “Donde è facile concludere che il complesso di tutti gli spiriti deve comporre la città di Dio, vale a dire che lo Stato più perfetto che sia possibile sotto il più perfetto dei monarchi. Questa città di Dio, questa monarchia veramente universale, è un mondo morale nel mondo naturale, nonché è quanto di più elevato e di più divino vi è nelle opere di Dio, ed è in essa che consiste veramente la gloria di Dio, poiché non ce ne sarebbe alcuna se la sua grandezza e la sua bontà non fossero conosciute e ammirate dagli spiriti [...]. Si può dire ancora che Dio, in quanto architetto, soddisfa in tutto Dio in quanto legislatore e che pertanto i peccati devono portare con sé la propria pena per l'ordine della natura, e addirittura in virtù della struttura meccanica delle cose, e che del pari le belle azioni si attireranno la loro ricompensa per vie meccaniche in rapporto ai corpi, benché ciò non possa e non debba avvenire sempre a tambur battente”, Leibniz, *La monadologia*, cit., parr. 84, 85, 86, 89, pp. 466-67.

¹⁹⁰ Leibniz riprende questa idea della connessione di tutto con tutto dal concetto di *immezazione* elaborato da Johann Heinrich Bisterfeld (†1655), seguace del lullismo: “L'*immezatio* generale è quella per la quale tutte le cose, anche quelle che sono massimamente distanti, convengono tuttavia in qualcosa. La radice di ciò è, in primo luogo, nel fatto che niente in natura è così assoluto da non avere un qualche rapporto intrinseco ad altro; e poi nel fatto che tutti gli enti secondi derivano dal primo, esistono per suo mezzo e sono nel primo”, J.H. Bisterfeld, *Opera [Bisterfeldius Redivivus]*, 2 voll., Hagae Comitum 1661, p. 18; cfr. Leibniz, *Arte combinatoria*, cit., par. 85, pp. 55-6.

In questo contesto il soggetto individuale si caratterizza per alcuni valori originari, irriducibili alle forme già espresse della relazione, che sorgono dal suo interno dettandogli i criteri ideali con cui giudica e affronta tutto, anche il rapporto con se stesso, con le cose, con gli altri: verità, giustizia, bellezza, bontà, felicità. Questi termini acquistano in questa ottica il valore di un'apertura ai significati che possono provenire dalla relazione che, nella loro luce, non è più intesa con una funzione strumentale alla realizzazione di un pur legittimo interesse individuale o collettivo, quanto piuttosto come esigenza di un'unità ideale, di un significato totale che sia in grado di conferire un senso alla molteplicità dei predicati (verità), delle relazioni (giustizia), delle connessioni (bellezza), delle soddisfazioni (bontà), delle perfezioni (felicità).

Con questo fascio di esigenze ed evidenze elementari, il soggetto affronta ogni aspetto della realtà, cercando di trovare una corrispondenza, identificando di volta in volta delle possibili risposte, ma comunque sempre sospinto a ricercare nuovi rapporti con la totalità del reale.

Tutta questa dimensione nasce dal sentimento dell'io che spinge alla ricerca di un significato totale dell'essere, dei fatti, dei fenomeni, da cui prende vita anche il senso religioso come elemento tipico dell'esperienza umana, nel quale emerge la coscienza di una particolare dignità della persona, di un valore di sé che eccede quello della propria esistenza fisica, come una sorta di pre-sentimento di un destino ultraterreno, di una dimensione del proprio io che non può dissolversi con la decomposizione materiale che attende il corpo. Dalla percezione di questo destino sovrasensibile trae origine per Leibniz il passaggio dal sentimento della singola perfezione che si dà nel piacere, al desiderio della gioia e della felicità che si danno nella coscienza riflessiva come aspirazione ad una perfezione totale, che possa unificare in modo permanente lo spazio e il tempo dell'esistenza.

Questo sentimento dell'io diventa il terzo precetto della morale naturale quando ad esso si accompagna il giudizio che ne coglie il valore perfettivo per l'umana esistenza e che consiste nel dovere di ascoltare la natura più profonda ed originale del proprio io e

di paragonare tutto con tali esigenze elementari, fino *all'obbligo di cercare la verità e la giustizia e di ascoltare la voce della propria coscienza*. Ciò implica il dovere di obbedire alla verità conosciuta, come anche il dovere di compiere ciò che si ritiene giusto in modo incondizionato, al di là dell'utile che se ne può trarre. Questo dovere è diverso dal kantiano dovere per il dovere, in quanto è incondizionato non perché tautologico, ma perché mosso solo dall'attrattiva ideale per la giustizia, da cui consegue anche la disponibilità al sacrificio di ogni utilità immediata, fino a quello della vita.

Tale dovere reca con sé il suo premio nella perfezione e nella soddisfazione che esso infonde nell'animo, ma non sarebbe logicamente compatibile con i precedenti gradi del diritto naturale se il giusto non potesse ricongiungersi con l'utile.

In precedenza si è appreso che il perseguimento del proprio bene è un diritto fondamentale dell'individuo riconosciuto come tale nella relazione giuridica, come pure che perseguire il bene dell'altro non è incompatibile, ma anzi aumenta ed incrementa il nostro stesso bene, per cui viene assunto anch'esso con il valore di un diritto e di un obbligo.

Ora, se all'obbligo di seguire ciò che è giusto si accompagnasse unicamente una soddisfazione interiore, senza una corrispondente affermazione di un diritto ad un premio, mancherebbe qualcosa allo svolgimento di tutta questa dinamica, che così resterebbe incompiuta. Per questo motivo di coerenza con le dinamiche fondamentali finora evidenziate della natura umana, Leibniz ritiene indispensabile l'assunzione di due presupposti per dare un compimento adeguato a tutta la svolgimento della legge morale: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; da cui consegue che il giudizio di Dio, onnisciente e onnipotente, non lascerà senza premio le azioni giuste e senza punizione quelle ingiuste.

Solo con questi presupposti sarà possibile, secondo Leibniz, ricongiungere il giusto e l'utile, il diritto con il fatto che in questa vita possono dissociarsi per il prevalere della potenza o dell'arbitrio, ma che Dio, rendendo efficace ogni diritto, sarà in grado di ristabilire. In questo modo il tema della giustizia si ricongiunge

anche alla motivazione utilitaristica, il che acquista un particolare valore per quei soggetti che non avvertono in essa l'attrattiva di una perfezione morale¹⁹¹.

Anche questo terzo precetto morale della natura, tuttavia, non acquista ancora una rilevanza giuridica fintantoché non emerge il suo valore universale e necessario per la definizione dell'essenza della relazione. Tale valore si evidenzia quando si stabilisce *il diritto-dovere di rispettare la persona in quanto persona*, nel quale l'individuo acquista il valore di un io che ha una sua dignità irriducibile, un diritto all'esistenza originario che non può essere negato. Questo appare così come il *primo diritto universale* da cui scaturisce un obbligo parimenti universale al suo riconoscimento, tale che sovrasta e domina tutti gli altri diritti e doveri, in modo da esigere che la determinazione particolare di un individuo, non possa mai circoscriverne, delimitarne o escluderne la fruibilità¹⁹².

I diritti soggettivi di natura civile sono per struttura di carattere intersoggettivo ed acquistano quindi inevitabilmente una valenza anche sovranazionale o sovrastatale; i diritti politici ed esistenziali configurano un livello ulteriore di giustizia, che però si realizza in un circoscritto ambito territoriale, in cui quei diritti sono di norma indirizzati a soggetti che godono dello *status* giuridico della cittadinanza.

Eppure il diritto ad avere un'esistenza degna o a far parte di una comunità politica, benché debba necessariamente trovare realizzazione in determinati contesti sociali o territoriali, non può

¹⁹¹ “V'è un sovrano padrone dell'universo, la cui perfezione è suprema, e che ha cura del bene generale, al punto di far sì che per ciascuno l'azione più virtuosa sia anche in ogni caso la più utile”, Leibniz, *Riflessioni sulla nozione comune di giustizia*, cit., p. 243. Sul tema cfr. M. Mori, *Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus*, in 'Studia Leibnitiana', 1993, 1, pp. 27-42.

¹⁹² “Jus publicissimum est jus Dei, cujus respectu omnes republicae privati locum habent”, Leibniz, TI, p. 838. Sul tema cfr. AA.VV., *I diritti fondamentali oggi*, Padova 1995; F. D'Agostino, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Torino 1996; L. Ferrajoli, *I diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Roma-Bari 2001.

essere una prerogativa esclusiva di alcuni individui a preferenza di altri; a condizione però che si scopra connesso al diritto-dovere universale di rispettare ogni persona in quanto persona.

È certo questo un compito che attraversa e travalica capacità e possibilità di ogni singolo Stato, così come si è caratterizzato nell'età contemporanea e che apre la dimensione di un diritto sovrastatale o intrastatale che non appare ancora esplorata e dispiegata in tutte le sue potenzialità.

Gli elementi che Leibniz offre in questo senso attengono alla necessità di concepire la giustizia in modo universale, come una dimensione giuridica che dischiude a nuovi diritti soggettivi universali e ad obblighi corrispondenti. In questa prospettiva, se il diritto viene concepito come relazione giuridica, non può arrestarsi alle frontiere nazionali, ma deve travalicarle affiancando qualunque tipo di relazione (economica, sociale, culturale, politica) che voglia configurarsi nella forma della corrispondenza di diritti e di doveri, anche se poi questa relazione ricade in ambiti politici nazionali, quando si tratta di ottenere un certo tipo di soluzioni applicative o sanzionatorie.

Compare sempre più spesso però l'eccezione significativa di uno spazio giuridico che si dilata attraverso sistemi regolativi della relazione che si avvalgono di soluzioni arbitrali, ma soprattutto di forme di autoregolamentazione dettate da organismi internazionali, che si dotano anche di propri organi giurisdizionali, con propri sistemi sanzionatori.

In questa ottica l'esempio non solo teorico, ma anche pratico indicato da Leibniz è stato quello dell'incremento delle relazioni universali in tutte le sfere di azione, in particolare nella religione, consapevole del ruolo decisivo che questa poteva svolgere per le sorti dell'umanità. Egli si muove con disinvoltura e spregiudicatezza tra le diverse corti europee, avanzando ovunque le sue proposte per la diffusione delle Accademie o per progetti di rinnovamento della società, dello Stato e delle sue funzioni. È significativo in tal senso anche il suo interesse per la cultura cinese, scaturito dalle informazioni provenienti dalle missioni gesuite, intravedendo in essa una forma di teologia naturale che avrebbe

potutto costituire la base di una feconda integrazione tra oriente e occidente. La sua infaticabile azione per il dialogo ecumenico rappresenta un altro segno nella stessa direzione, con la speranza, nonostante gli scarsi risultati, di una ricomposizione delle Chiese che potesse preludere ad una pace duratura sul territorio europeo per lungo tempo martoriato dalle guerre di religione¹⁹³.

7.4 *Il tribunale della ragione*

Nella questione religiosa egli intravede, infine, anche un problema filosofico di primaria importanza, che può segnare il destino della cultura europea.

Fin dalla giovinezza egli si mostra avverso a quelle tendenze che traggono spunto dal nuovo pensiero scientifico per giustificare filosofie di stampo materialistico, basate sull'esaltazione del meccanicismo come modalità esplicativa dei fenomeni, in funzione di una cancellazione delle cause finali dal pensiero filosofico, da cui deriva la piega irrazionale o pietistica del pensiero religioso¹⁹⁴.

Pur condividendo con i moderni la convinzione che la spiegazione del *come* dei fenomeni debba avvenire nell'ambito delle sole cause efficienti e materiali, non le ritiene sufficienti a rendere ragione del loro *perché*, ovvero del motivo per cui i fenomeni sono piuttosto che non essere. Questo problema può essere colto nella sua rilevanza solo se si riconosce la *contingenza* delle cose come un'evidenza, ossia il fatto che le cose sono, unito alla coscienza che possono anche non essere.

L'accettazione di questa evidenza implica che non si può assumere la *necessità logica* come spiegazione dell'esistenza, poiché allora tutto il possibile, in quanto logicamente valido, dovrebbe esistere, il che implica la negazione della contingenza ammessa.

¹⁹³ Sul tema rimane fondamentale cfr. J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1907, Aalen 1975; cfr. anche C. Tommasi, *La ragione prudente: pace e riordino dell'Europa moderna nel pensiero di Leibniz*, Bologna 2006.

¹⁹⁴ Cfr. Leibniz, *Confessio naturae contra atheistas* (1668), in A, VI, I, pp. 489-93.

Altrettanto irragionevole appare ammettere che sia il *caso* all'origine del mondo reale, poiché questa ipotesi nega l'esigenza di una spiegazione ragionevole alla contingenza, per cui, prima di essere ammessa, necessiterebbe di prove consistenti, poichè la conoscenza delle leggi logiche, fisiche e morali fornisce indizi decisamente a favore dell'ipotesi di una causa ragionevole all'origine dell'esistenza del mondo.

Il luogo in cui Leibniz tratta in maniera approfondita e sistematica questi temi è la *Teodicea*, opera nella quale cerca, tra l'altro, di confutare il volontarismo, che è l'opzione iniziale da cui prendono spunto quelle posizioni metafisiche, in favore del caso o della necessità.

Tralasciando molti aspetti, si può ricordare come egli ritenga che Dio abbia scelto di creare questo mondo ritenendolo, in una comparazione tra tutte le opzioni, come il migliore possibile, spinto quindi da una *necessità morale*, che è diversa dalla necessità logica, in quanto la prima inclina la volontà all'azione in virtù del bene che contiene, ma non la costringe in modo assoluto, come farebbe invece quella logica. *Questo* mondo deriva quindi da una prima libera decisione di creare *un* mondo, a cui segue una combinazione tra i possibili che genera tutti i mondi possibili, da cui risulta infine la scelta moralmente obbligata del mondo migliore, che è tale perché contiene il massimo di bene con il minimo di male.

La tesi leibniziana appare più convincente nella *pars destruens*, nei confronti del volontarismo, che nella *pars construens*, incline al razionalismo. Il punto che appare più discutibile è quello che assegna ai possibili un valore morale prima ancora che questi entrino in rapporto con qualcosa di reale.

È questo l'esito del tentativo leibniziano di pensare il mondo delle essenze come composto da sostanze individuali, che sono viste come delle nozioni complete a priori di tutti i predicati che connotano un soggetto, come se nel mondo possibile vi fosse una copia di ogni individuo reale di cui si possa valutare la maggiore o minore moralità delle azioni possibili.

La sostanza individuale è tale in quanto si determina attraverso le sue azioni, per cui non se ne può dare una visione a priori, prima che avvenga nel tempo. Se Dio può averne una conoscenza, ciò avviene non perché l'eternità sia qualcosa che si trova *prima* o *dopo* il tempo, ma piuttosto perché è qualcosa che contiene il tempo e quindi è in condizione di osservarlo nel mentre si svolge da un punto di vista che ne pre-vede in anticipo le direzioni di sviluppo, ma l'accadere come tale rimane affidato alla libertà del soggetto umano e divino ed alla combinazione delle circostanze.

Anche perché, che divinità sarebbe quella con non ha la potenza di interagire con il tempo, dovendo avere solo l'onniscienza di conoscere tutto in anticipo in maniera immodificabile?

Senza individui reali il possibile può presentare al massimo connotazioni logiche, come le note musicali a priori sono solo delle vibrazioni sonore, rappresentabili come posizioni in uno spazio con una certa durata, ma che non hanno ancora qualità estetiche, fintantoché non entrano a far parte di una composizione musicale. In questa prospettiva, non ha alcun senso pensare ad un'opera creativa con la categoria della migliore delle composizioni possibili, poiché la capacità di creare, soprattutto se infinita, non conosce un limite etico o estetico alla qualità ed alla quantità delle combinazioni possibili.

La nozione di un mondo migliore possibile è così in effetti impensabile, a meno che non venga riferita ad un mondo reale, solo rispetto al quale si può concepire qualcosa di possibile come migliore o peggiore.

Se si vuol mantenere una distinzione tra fatto e diritto, occorre non dimenticare la funzione valutativa della ragione, solo da cui possono sollevarsi le domande sulla legittimità formale e sostanziale di ogni fatto: perché accade così piuttosto che altrimenti? Perché in generale accade qualcosa piuttosto che il nulla?

Domande, nel contempo, giuridiche e metafisiche, che innalzano la ragione a *tribunale supremo di tutto l'essere*, compreso quello divino, giudizio tuttavia che essa non può formulare senza aver prima osservato attentamente i fatti e ascoltato i testimoni su di un senso possibile dell'essere.

Tra le risposte possibili, Leibniz combatte con decisione quella di un volontarismo religioso che vede in Dio una sorta di tiranno che vuole fare ciò che gli pare e piace, a cui si aggiunge quello filosofico che trasferisce la stessa modalità operativa al soggetto umano.

Egli vede le implicazioni ateistiche di questo arbitrio concesso alla volontà, derivanti dalla riduzione del divino ad una libertà irrazionale che non può non scontrarsi con l'esigenza di razionalità immanente alla natura umana.

Nel contempo, pur volendo sfuggire alla china del determinismo spinoziano, egli non vede di incorrere nell'opzione opposta di un razionalismo aprioristico che vincola la libertà divina alla natura morale preconstituita dei possibili, tra i quali Dio non può che scegliere la migliore combinazione, trasformandosi in una sorta di meccanismo metafisico che non lo rende odioso, come nel volontarismo, ma inutile, conclusione forse ancora più pericolosa della precedente per il destino del senso religioso.

Entrambe queste ipotesi contribuiscono comunque all'avvento di una metafisica che vede nell'essere solo un fenomeno determinato dal caso o dalla necessità, essenzialmente pre-disposto all'unica verità della volontà di potenza, che si realizza nell'annullamento totale della contingenza e della libertà.

Consapevole di queste implicazioni, Leibniz cerca di sfuggire alla morsa in cui caso e necessità stringono l'esigenza della ragione di un senso della realtà totale in cui siano rispettati i dati dell'esperienza che rendono evidente la contingenza e la libertà.

Il diritto non è estraneo a questo percorso, poiché le domande più originarie e ardite della metafisica sono esattamente *domande giuridiche*, in cui è in questione il diritto di Dio di creare il mondo o quello del mondo di essere fatto così come è. Ci si chiede infatti: non lo si sarebbe potuto fare meglio o diversamente? Non sarebbe stato meglio il nulla, rispetto ad un mondo così fatto?

In questo senso la metafisica leibniziana è intimamente giuridica e la *Teodicea* è un vero e proprio processo nel quale sono discusse tutte le accuse che la ragione moderna, oramai svincolata

dal presupposto della fede, pone con ardore e acume alla libertà divina; processo in cui Leibniz, con dubbio risultato, svolge il ruolo dell'avvocato difensore della *causa Dei*¹⁹⁵.

Lo stretto tra scilla e cariddi è però difficile da superare: da un lato, se Dio poteva fare meglio e non lo ha fatto, si dimostra la sua incapacità morale; dall'altro, se non poteva fare meglio, si dimostra la sua incapacità metafisica; in entrambi i casi è detronizzato, non è più l'Assoluto, ciò che è senza limite, tale che possa essere preso come meta e modello di compimento per l'uomo.

La soluzione leibniziana vorrebbe navigare tra questi due scogli senza imbattersi nell'uno o nell'altro: Dio non poteva fare meglio, perché non poteva modificare la combinazione che ha generato il migliore dei mondi possibili, ma nel contempo è stato libero di creare questo mondo, in quanto nulla gli imponeva di farlo, se non la sua stessa decisione di creare un mondo e la necessità morale che lo obbliga, ma non lo costringe, a scegliere il mondo migliore tra i tanti possibili.

La spiegazione però non convince: per salvare la libertà di Dio si cade nell'annullamento di quella dell'uomo, che si ritrova ad esistere in un mondo dove tutto è già predeterminato e dove la sua libertà si riduce all'inconsapevole attuazione di un disegno già completo in tutti i suoi dettagli. La *causa Dei* non sembra perseguita con la dovuta sagacia; le motivazioni addotte per scagio-

¹⁹⁵ Sul tema cfr. V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz, Saggi di Teodicea*, cit.; F. Piro, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli 'Essais' di Leibniz*, Milano 1995; M.R. Antognazza, *Trinità e incarnazione: il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milano 1999; R. Celada Ballanti, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz*, Napoli 2004; G. Mormino, *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, Milano 2005. "Proprio mentre si accinge a fondare una società cristiana, Leibniz rompe il legame con il quale egli stesso annuncia di volerla unire. Sarà possibile sostituirlo? Naturalmente il nostro filosofo se lo domanda, e ne trova uno, molti anzi, ma non senza invitarci a nuovi sacrifici; e non più la nozione di Chiesa, ma quella di cristianesimo dovrà questa volta autorizzarli. Per risolvere il problema Leibniz ha bisogno di un cristianesimo accettabile da tutti coloro i quali acconsentiranno, in qualunque senso, a darsi cristiani. E' ciò che, di fatto, lo ha spinto, quantunque forse contro le sue intenzioni più profonde, a naturalizzare il cristianesimo onde universalizzarlo, a svuotarlo del suo contenuto propriamente religioso per farne la religione di tutti gli uomini", E. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano 1958, p. 231.

nare la scelta divina dalle accuse, inducono il soggetto razionale a dover scegliere tra il conservare o la propria libertà o quella di Dio; in base alle ragioni addotte dalla difesa, l'una o l'altra deve essere sacrificata, dal che si comprende perché la strada preferita dall'uomo moderno sarà poi quella di non sacrificare la propria.

Questo fallimento nella ricerca di una composizione tra la *causa Dei* e la *causa hominis* produce, prima culturalmente e poi storicamente, un inevitabile divorzio tra Dio e l'uomo, tra le due rispettive città, con un'inversione di rotta rispetto alla direzione instaurata dall'avvento del cristianesimo in occidente; divorzio che investe progressivamente tutti gli ambiti: fede e ragione, felicità eterna e terrena, teologia e filosofia, ma anche moralità e legalità, giustizia e diritto.

Infatti, se la ragione non è in grado di individuare un senso del reale che vada al di là del caso o della necessità, non le rimane altra alternativa che affidarsi al puro dominio dei fatti e dismettere ogni velleità di giudizio sugli stessi, poiché tutta la sua pretesa di distinguere l'essere dal dover essere, il fatto dal diritto, si dissolverebbe in quell'approdo e non rimarrebbe che concludere che si tratta solo di pura parvenza, illusione, fenomeno senza sostanza, come l'arcobaleno nel cielo.

Ma la contingenza non è mera parvenza; essa rappresenta piuttosto un infinito in atto in cui si rivela sempre qualcosa di nuovo per la ragione, che allora non può chiudersi in una purezza autosufficiente, attenta solo alla concatenazione logica delle verità, estranea ed opposta all'esperienza¹⁹⁶.

Nel fatto, nella contingenza accade qualcosa che non è mai rappresentabile in modo esaustivo con un'idea già data, immanente alla ragione: *l'esistenza* del mondo, dell'altro, di sé, di Dio.

¹⁹⁶ “La ragione è il concatenamento delle verità [...]. In questo stesso senso la ragione si oppone all'esperienza. Poiché la ragione consiste nel concatenamento delle verità, essa ha diritto di collegare anche quella che l'esperienza le ha fornite, per trarne conclusioni miste: ma la ragione *pura e nuda*, distinta dall'esperienza non ha a che fare se non con verità indipendenti dai sensi”, Leibniz, *Saggi di Teodicea. Discorso preliminare*, cit. par. 1, p. 94.

Questa esistenza può essere colta e appresa solo congiuntamente dalla percezione sensibile e dalla riflessione, unici strumenti disponibili, per quanto incerti, fallaci o ingannevoli possano essere. Da questa esistenza la riflessione ricava idee note e meno note, tutte comunque in una modalità, in una flessione che solo le sostanze sono in grado d'imprimere loro, con la loro differente prospettiva e con il senso individuale che ne deriva. Le idee acquistano così un legame, un'armonia, un significato che sfuggirebbe ad un'ottica di tipo solo analitico-concettuale, mentre invece sarebbe accessibile ad una razionalità riflessiva, a condizione però che il pensiero della verità, la ricerca del senso di fenomeni e dei concetti non sia concepito in modo oppositivo, ma aperto all'esperienza ed alla logica ermeneutica che essa richiede.