

Il «limite» e l'«illimitato» nella filosofia di Leibniz

SARA IACONA¹

Sommario: 1. Contesto e funzione generale del concetto leibniziano di «limite». 2. L'imperfezione originaria delle creature e la sua origine. 3. Il limite come *medium* dell'illimitato. 4. Il limite naturale delle monadi come loro condizione e situazione effettiva. 5. Conclusione.

Abstract: In this paper I explore Leibniz's concept of «limit» in his mature philosophy, showing its relationship not only with creatures' essence – as several scholars have already remarked – but also with their nature. At first, I focus on the context and the general role played by original imperfection in Leibniz's philosophy. Then, I discuss creatural limitation's source and I explain to what extent we can define monads' essential limit as non-being, and to what extent we can conceive it as privation. Finally, I present original imperfection as a means through which the infinite come into existence. For this reason, I focus also on natural limitation and its relation with the essential one. I show that while limited essence is one of monad's existence condition, its natural limitation represents its effective situation. Nonetheless, substances always strive to new states, i. e. to change their current perceptions. Even though the source of activity is their perfection, I will argue that limit plays a fundamental role in perfection's process of actualization and manifestation. From a leibnizian point of view, indeed, limits are means through which infinity of substances is proved.

Keywords: *limit, unlimited, perfection, expression, possibility, activity.*

1 Università degli studi di Palermo.

1. Contesto e funzione generale del concetto leibniziano di «limite»

Una delle questioni che animano il pensiero leibniziano sin dalle sue primissime manifestazioni e che spiega l'interesse del filosofo verso il meccanicismo riguarda l'elaborazione di un modello esplicativo in grado di illustrare chiaramente i fenomeni. Per tutta la sua vita, infatti, il filosofo di Lipsia rimase di fatto fedele ad un principio che egli enunciò già in una lettera del 1669 indirizzata al suo maestro, Jakob Thomasius: «delle due ipotesi si deve sempre scegliere quella più chiara e comprensibile»². Accanto all'ammirazione per il pensiero dei moderni e per «il loro bel modo di spiegare meccanicamente la natura»³, Leibniz avvertì precocemente anche l'esigenza di ricorrere ad un principio extramondano affinché venisse resa ragione dei corpi e delle loro qualità. Un esempio di questa consapevolezza è offerto in *Testimonianza della natura contro gli atei*. In questo scritto del 1668, il filosofo riconosce la possibilità e l'opportunità di spiegare i fenomeni per mezzo delle qualità dei corpi e tuttavia ritiene necessario riferirsi Dio, ovvero «ad un ente incorporeo [...] che regge il mondo intero»⁴, per spiegare il modo specifico in cui quelle qualità si realizzano:

«E innanzitutto, convenendo agevolmente con i filosofi odierni che hanno resuscitato Democrito ed Epicuro, quelli che non a torto Robert Boyle chiama corpuscolari, come Galilei, Bacone, Gassendi, Descartes, Hobbes, Digby, approvo che nel dar ragione dei fenomeni non si debba ricorrere né a Dio né ad altra cosa, forma o qualità incorporea, «*Nec deus itersit, nisi dignus vindice nodus inciderit*» bensì che si debba dedurre tutto, per quanto è possibile, dalla natura del corpo e dalle sue prime qualità: grandezza, figura e moto.

2 Lettera a Giacomo Thomasius 20-30 aprile 1669, in D. Omero Bianca (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 2, UTET, Torino 1965, p. 38.

3 *Il nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, UTET, Torino 2000, p. 448.

4 *Testimonianza della natura contro gli atei*, G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 130.

E se però dimostrassi che l'origine di quelle qualità prime non si può trovare nella natura del corpo? Allora sì che i nostri naturalisti dovranno ammettere che i corpi non bastano a se stessi e non possono sussistere senza un principio incorporeo. E lo dimostrerò senza oscurità o tortuosità [...]. Nel corpo, grandezza e figura nascono dalla limitazione dello spazio. Il corpo, infatti, ha sempre la medesima grandezza e figura dello spazio che riempie. Ma resta dubbio perché occupi uno spazio grande così, e soprattutto uno spazio siffatto, piuttosto che un altro [...]. Si vede dunque che dalla natura dei corpi non si può ricavare la ragione della loro determinata figura e grandezza»⁵.

Anche ammessa l'esistenza degli atomi – continua il filosofo – non troveremo in essi la ragione della loro coerenza e indivisibilità. Per questa ragione bisognerà, infine, ammettere Dio, il quale «assicura solidità a questi ultimi fondamenti delle cose»⁶. Consapevole del necessario riferimento alla divinità affinché la spiegazione dei fenomeni giunga al loro fondamento ultimo, Leibniz si impegna sin dalla giovinezza per approfondire e chiarire la relazione tra Dio e le creature. Degli esempi testuali di questi tentativi sono le modifiche apportate alla lettera a Thomasius nel corso dell'anno successivo, l'elaborazione del concetto di «mente corporea» su cui fonda la sua *Hypothesi Physica Nova* (1671) e la dottrina della *transcreatio* esposta in *Pacidius Philaleti* (1676). All'interno di tale orizzonte, il concetto di limite risulta funzionale all'elaborazione di un modello esplicativo capace di rendere ragione delle modificazioni dei corpi, cioè della maggiore quantità possibile di fenomeni, ricorrendo al minor numero possibile di principi.

A seguito di alcune riflessioni intorno all'unità dei corpi e ai suoi studi di fisica, Leibniz riabilitò nel 1679 la nozione scolastica di forma sostanziale, identificata da lui con la «forza primitiva» o anima, e a partire dalla metà degli anni Novanta con la monade⁷. La forma sostanziale o forza primitiva,

5 *Ivi*, pp. 126-127.

6 *Ivi*, p. 129.

7 Un testo centrale all'interno della produzione leibniziana per la formulazione della sua concezione matura della sostanza è *Conspectus libelli* (1678/79). A tal proposito, si veda D. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 48-53.

però, lungi dal costituire un vago e generico principio interno alle cose o «uno spirito universale unico», doveva presentare secondo Leibniz delle specificità che permettessero di distinguere la creatura da Dio e le sostanze tra di loro e, così, di attribuire correttamente le azioni compiute da ciascuna. L'anima venne pertanto concepita dal filosofo come l'«attivo limitato»⁸ da cui discende l'unità della creatura e il suo movimento. La nozione di forma viene dunque riabilitata da Leibniz non per spiegare i fenomeni particolari – ovvero perché un corpo compie uno specifico movimento – bensì quelli generali. Essa risponde alle domande “perché ogni sostanza è una? E perché si muove?” mostrando il principio di tali qualità.

Il concetto di limite risulta così uno strumento teorico indispensabile per lo sviluppo di un quadro chiaro e distinto, ovvero intellegibile, del mondo. Infatti, sebbene il primo campo di impiego di tale concetto fu quello della teodicea (Leibniz lo adottò intorno alla metà degli anni Ottanta per spiegare l'origine del peccato), il fine principale per cui egli se ne avvale fu la distinzione delle sostanze da Dio e tra loro. Prove di questo utilizzo della nozione di limite sono offerte in alcuni dei testi più celebri composti dal filosofo. In *Discorso di metafisica* (1686), per esempio, a seguito dell'esposizione della sua dottrina della nozione individuale e della tesi secondo cui ciò che accade ad una sostanza «è unicamente uno sviluppo della sua idea o nozione completa, poiché questa idea include già tutti i predicati o eventi, ed esprime l'intero universo»⁹, Leibniz riconosce che «poiché noi attribuiamo ad altre cose, intese come cause agenti su di noi, ciò che appercepiamo in un certo modo, bisogna considerare il fondamento di tale giudizio, e quanto ci sia di vero in esso»¹⁰. Lo studio del «fondamento di tale giudizio» è condotto nel paragrafo successivo dell'opera, in cui il filosofo ricorre al concetto di limite:

Riguardo l'impiego leibniziano del termine «monade» si veda ancora D. Garber, op. cit., pp. 335-340.

8 *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, *Scritti filosofici*, vol. I, cit., p. 550 (corsivo mio).

9 *Discorso di metafisica* XIV, Edizioni Studium, Roma 2016, p. 37.

10 *Ivi*, pp. 37-38.

«Senza addentrarsi in una lunga discussione, al momento è qui sufficiente, per conciliare il linguaggio metafisico con la pratica, osservare che noi ci attribuiamo maggiormente, e a ragione, i fenomeni che esprimiamo più perfettamente, e attribuiamo alle altre sostanze ciò che ciascuna esprime meglio. Così una sostanza che è di estensione infinita, in quanto esprime tutto, diviene limitata per il modo della sua espressione più o meno perfetta»¹¹.

Una sostanza risulta limitata in quanto è incapace di esprimere distintamente ogni cosa, ovvero di rendere ragione di tutti i fenomeni alla stessa maniera. Immaginiamo per esempio dei pescatori a lavoro su una barca remi. Lo spostamento dell'imbarcazione verrà ricondotto da noi più all'attività umana del remare che al mare sottostante. E tuttavia, se la l'imbarcazione poggiasse sul letto di un fiume, il movimento non si verificherebbe. Adottando la prospettiva e il lessico leibniziano per tale caso, diciamo perciò che il mare esprime meno perfettamente il fenomeno dello spostamento sebbene offra un contributo non indifferente affinché questo si verifichi.

Come si vedrà nelle pagine successive, la radice ultima di tale imperfezione risiede secondo Leibniz nel carattere limitato dell'essenza creaturale. Il fine di questo lavoro, però, non è un'analisi specifica ed esclusiva di tale qualità. Al tema del «male metafisico» o limite essenziale delle sostanze sono stati rivolti già molti studi critici¹². Quel che propongo è piuttosto un'analisi del concetto leibniziano di "limite" e sulla funzione che esso svolge all'interno del suo pensiero maturo. Mostrerò che esso non pertiene solo al campo dell'essenza, ma anche a quello della natura: esporrò il legame e le differenze tra queste due configurazioni del limite e proverò che il suo darsi rappresenta una condizione necessaria affinché la perfezione del mondo e delle creature, e dunque di

11 *Ivi*, XV, p. 39.

12 M. R. Antognazza, *Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz*, «Studia Leibnitiana», vol. 42 n. 2, 2014, pp. 167-189; M. R. Antognazza, *Metaphysical Evil Revisited*, in S. Newlands, L. Jorgensen (a cura di), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 112-134; M. Letzer, *Leibniz Conception of Metaphysical Evil*, «Journal of the History of Ideas», vol. 55 n. 1, 1994, pp. 1-15; S. Newlands, *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 52, n. 2, 2014, pp. 281-308.

Dio, giunga a manifestazione. Considerata però la rilevanza della nozione leibniziana di “essenza” per la comprensione del suo concetto di limite, prima di iniziare è necessario chiarire il significato di alcune affermazioni del filosofo in merito alla prima nozione e sciogliere il conseguente nodo filosofico-teorico interno alla sua produzione.

Com'è noto, Leibniz considera l'essenza delle creature limitata. Tale tesi è sostenuta nelle sue opere più celebri: al paragrafo 20 di *Saggi di teodicea* leggiamo che «la creatura è per sua essenza limitata»¹³ e al paragrafo 47 di *Monadologia* che alla creatura «è essenziale l'esser limitata»¹⁴. Eppure, in *Discorso di metafisica* il filosofo sembra proporre la tesi contraria. Al paragrafo XVI dell'opera, dopo aver distinto l'essenza dalla natura ed aver definito quest'ultima come ciò che la sostanza esprime più perfettamente, Leibniz scrive:

«Affinché, dunque, le parole siano tanto irreprensibili quanto il loro senso, sarebbe opportuno collegare certi modi di parlare a determinati pensieri: si potrebbe chiamare la nostra essenza ciò che include tutto quando noi esprimiamo, e poiché essa esprime la nostra unione con Dio stesso, tale essenza non ha limiti e nulla la oltrepassa. Ma ciò che in noi è limitato, potrà essere chiamato la nostra natura o potenza, e a questo riguardo ciò che supera la natura di tutte le sostanze è soprannaturale»¹⁵.

Sono queste le tracce di una revisione e variazione interna al pensiero leibniziano? Possiamo ammettere sulla base delle presenti evidenze testuali che il filosofo mutò la sua opinione in merito al tema dell'essenza creaturale e del limite proprio di ogni sostanza? Il riferimento ad una «limitazione o imperfezione originaria connaturata a tutte le creature»¹⁶ che compare al paragrafo XXX di *Discorso di metafisica* suggerisce di no: infatti, tanto tale imperfezione originaria quanto il limite essenziale delle creature dischiudono per Leibniz la possibilità del peccato. Il carattere limitato dell'essenza creaturale sembra pertanto già presente,

13 *Saggi di teodicea* §20, Bompiani, Milano 2005, p. 235.

14 *Monadologia* §47, Bompiani, Milano 2017, p. 81.

15 *Discorso di metafisica* XVI, cit., p. 41.

16 *Ivi*, XXX, p. 65 (Corsivo mio).

seppur tacitamente, nell'opera del 1686. Quanto si verifica nel corso degli anni successivi, allora, non consiste in una revisione delle tesi precedentemente enunciate, bensì nella loro progressiva “sistematizzazione”.

Ciò che a questo punto bisogna chiarire è la compresenza di limite e infinito nella nozione di essenza. In altre parole per quale ragione non dovremmo riconoscere la presenza di una contraddizione interna a *Discorso di metafisica*? Se infatti non sembra esservi una reale contrasto tra le posizioni assunte da Leibniz in scritti differenti, rimane da risolvere la tensione interna a quello del 1686. Per far ciò, credo sia necessario tenere conto della tradizione neoplatonica con cui Leibniz si confronta e a partire dalla quale elabora la sua nozione di “limite”. Il debito leibniziano nei confronti del neoplatonismo per la formulazione di tale concetto è stato riconosciuto da molti studiosi¹⁷, e Leibniz stesso, del resto, presenta la sua concezione del male in esplicita continuità con quella di Agostino¹⁸. L'imperfezione originaria o «male metafisico» è infatti per il filosofo non-essere. Ora, poiché Dio coincide con l'essere, il fatto che le sostanze siano segnate da tale privazione manifesta la loro differenza dalla divinità. Le creature sono perciò essenzialmente limitate perché, pur essendo unite a Dio, non si identificano con lui. L'individuazione di una imperfezione originaria connaturata nella creatura, di conseguenza, non contraddice il carattere illimitato dell'essenza: attraverso quest'ultima tesi il filosofo propone l'idea secondo cui ogni sostanza porta «in sé, in qualche modo, il carattere della saggezza infinita e della onnipotenza di Dio»¹⁹, attraverso la prima, invece, specifica il modo in cui tale carattere si configura negli individui, ossia attraverso una irriducibile differenza che intercorre tra essi ed il loro Creatore. Il limite originario delle sostanze, infatti, non segnala una vera e propria mancanza di perfezioni. Poiché queste ultime sono qualità – e dunque sono prive di

17 Oltre a quelli citati alla nota n. 11, si veda anche: M. R. Antognazza, *God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz*, in W. Li (a cura di), *Für unser Glück oder das Glück anderer: X. Internationaler Leibniz-Kongress*, Band III, Olms, Hildesheim 2016, pp. 351-364; M. R. Antognazza, *The Hypercategorical Infinite*, «The Leibniz Review», vol. 25, 2015, pp. 5-30; S. Duarte, *Leibniz and Prime Matter*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 53 n. 3, 2015, pp. 435-460.

18 *Saggi di teodicea* §§29-30, cit., pp. 247-251.

19 *Discorso di metafisica* IX, cit., p. 27.

parti – è esclusa a priori ogni loro possibile divisione. Esse dovranno essere emanate interamente dalla divinità alle sostanze. Ciononostante, tali qualità si realizzano nelle creature secondo differenti gradi. La causa di questa differenza è da ricercare nell'intelletto divino.

2. L'imperfezione originaria delle creature e la sua origine

Sin dal 1672 Leibniz ha ricondotto la causa del male all'intelletto divino. In *Confessio philosophi*, per esempio, possiamo leggere quanto segue:

«Dio, anche se è la ragione dei peccati, non ne è l'autore e, se fosse lecito usare il gergo degli Scolastici, si potrebbe dire che in Dio è la causa fisica ultima dei peccati, come lo è di tutte le creature, mentre la causa morale è nel peccatore [...]. Sento infatti che i peccati non si debbono alla volontà ma all'*intelletto* divino. Il che è come dire che essi si debbono a quelle famose idee eterne o alla natura delle cose, affinché nessuno ora immagini che vi siano due diversi principi, due divinità gemelle tra loro nemiche, l'una principio del bene e l'altra principio del male [...]. Farò un esempio per rendere più chiaro e credibile il mio discorso. Riteniamo forse che vada imputato alla volontà divina se tre per tre fa nove? O pensiamo forse che la diagonale del quadrato è incommensurabile rispetto al lato perché Dio lo ha decretato? [...] Questi teoremi vanno dunque attribuiti alla natura delle cose, ovvero all'idea del nove e del quadrato, e all'intelletto divino nel quale le idee delle cose sussistono eternamente. Il che significa che questi teoremi Dio non li ha posti perché vuole, ma li ha posti perché pensa e Dio pensa perché esiste. Infatti, se non vi fosse alcun Dio, tutte le cose sarebbero semplicemente impossibili e il nove o il quadrato seguirebbero il destino comune. Vedi dunque che si danno cose di cui Dio è la causa non con la sua *volontà* ma con la sua stessa *esistenza*»²⁰.

20 G. W. Leibniz, *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 2003, pp. 23-24.

Come ha mostrato uno studio di Samuel Newlands i cui risultati sono esposti nell'articolo *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, il problema che negli anni successivi il giovane Leibniz dovette affrontare riguardava il carattere necessario del male e del peccato che seguiva alle tesi proposte in *Confessio philosophi*²¹. Mentre non venne mai meno l'individuazione dell'origine del peccato all'interno dell'intelletto divino (essa viene riproposta infatti in *Saggi di teodicea*), ciò che mutò nel corso della sua riflessione fu la posizione assunta rispetto alla teoria che afferma il carattere limitato dell'essenza creaturale. Quest'ultima, rifiutata dal filosofo in giovinezza, venne ripresa intorno al 1686 per risolvere il problema prima menzionato: ponendo nelle sostanze un'imperfezione originaria e identificando quest'ultima con il non-essere, Leibniz presentava un principio passivo interno alle creature e incapace di inclinarle inesorabilmente verso il peccato²². L'origine del male veniva così individuata nell'intelletto in quanto questo include le essenze –

21 Si legga per esempio il seguente passo: «L'Armonia universale, l'unica della cui esistenza Dio gioisce assolutamente, è infatti un'affezione dell'intera serie e non dei suoi componenti. Di tutte le altre cose, ad eccezione dei peccati, Dio gioisce anche quando le considera separatamente per se stesse. Eppure, se mancassero i peccati, egli non ne gioirebbe maggiormente della serie universale, ma ne gioirebbe di meno, perché l'armonia del tutto è resa gradevole dalle dissonanze che vi sono interposte e che vengono compensate con ammirabile razionalità» (*Confessio philosophi*, cit., pp. 28-29). Nella lettera inviata l'anno prima a Magnus Wedderkopf, inoltre, Leibniz scrive: «I peccati sono beni, cioè armonici, se considerati insieme con la loro punizione o espiazione» (Lettera a Magnus Wedderkopf Maggio 1671, in F. Barone (a cura di), *Scritti di logica*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 447).

22 Questo è riconosciuto anche da M. R. Antognazza, la quale scrive: «Metaphysical evil, intended as this original limitation, has strictly the character of *malum in se*. That is, ontologically, it is strictly non-being. In other words, although creaturely limitation is formally evil (*malum in se*) insofar as it qualifies as an instance of non-being, it does not on its own make a creature to some degree or in some respect evil (as when, for instance, a being is considered from the point of view of *malum alteri/secundum quid*). On the other hand, this necessary limitation of creatures *qua* creatures makes it possible (although not necessary) that rational and free creatures will choose moral evil (*malum culpae*) thereby causing physical evil (*malum poenae*). The necessary limitation of creatures has as a consequence the possibility of moral and physical evil, but not its necessity» (*God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz*, in W. Li (a cura di), *Für unser Glück oder das Glück anderer: X. Internationaler Leibniz-Kongress*, Band III, Olms, Hildesheim 2016, p. 364).

costitutivamente limitate – di tutte le cose. In che modo però la «natura ideale della creatura»²³, ovvero la sua origine nell'intelletto divino, rende ragione dei limiti che le pertengono essenzialmente? Qual è il rapporto tra l'imperfezione originaria delle sostanze e l'intelletto di Dio?

Nelle sue opere più celebri Leibniz non sembra fornire dei chiarimenti in merito. Nella teodicea del 1710, per esempio, il pericolo del “necessitarismo” è principalmente evitato attraverso l'analisi della prescienza divina e la distinzione tra necessità assoluta e determinazione: la prima esclude la possibilità del contrario, la seconda è fondata sulla natura delle cose e ammette la possibilità del contrario. Il rapporto tra imperfezione creaturale e intelletto divino, invece, viene più semplicemente riaffermato, specificando che quest'ultimo coincide con «la causa *ideale* del male così come del bene»²⁴ e che «a parlar propriamente, il formale del male non ha alcuna causalità efficiente, poiché [...] esso consiste nella privazione, ossia in qualcosa che la causa efficiente non produce affatto»²⁵. Il carattere essenzialmente limitato delle creature non trova dunque spiegazione chiara in *Saggi di teodicea*. Per comprendere la ragione di tale qualità occorre rivolgersi ad alcuni scritti minori del filosofo.

In un testo datato intorno al 1695 e intitolato *Dialogo sulla libertà umana e l'origine del male* Leibniz ripropone la tesi della derivazione intellettuale di tutte le cose. Qui, in particolare, egli specifica che nella mente divina le sostanze si trovano già nella loro forma limitata: «L'intelletto di Dio è la sorgente delle essenze delle cose create, così come esse sono in lui, cioè limitate»²⁶. La stessa teoria è ribadita nella raccolta di note coeve che il filosofo scrisse intorno alla *Dissertatio de scientia media* di William Twisse: «Inessentia divina resemnenter, in intellectu aliquid amplius, nempe repraesentative, quia repraesentantur intellectu divino etiam rerum imperfectiones seu limitationes»²⁷.

23 *Saggi di teodicea* §20, cit., p. 235.

24 *Ibidem* (Corsivo mio).

25 *Ibidem*.

26 Questa citazione, tradotta da me, è riportata da S. Newlands in lingua inglese in *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, cit., pp. 295-296.

27 Grua 335, in M. R. Antognazza, *The Hypercategorical Infinite*, «The Leibniz Review», vol. 25, 2015, p. 27.

Questi passi permettono di chiarire che il carattere limitato delle sostanze “ha origine” nell’intelletto di Dio in quanto in esso le creature si trovano *già* sotto questa forma. La mente divina, di conseguenza, non produce i limiti delle cose, né vi è qualcosa in essa a cui bisogna ricondurre questi ultimi: come specifica Leibniz in *Saggi di teodicea* «il formale del male non ha alcuna causalità efficiente»²⁸. Sebbene dunque l’intelletto divino sia la “causa” dell’imperfezione originaria delle cose, non è in esso che bisogna ricercarne la ragione.

La questione potrebbe essere risolta, da un alto, facendo notare che la rappresentazione delle cose, anche nell’intelletto divino, non può che essere limitata: ogni rappresentazione consiste infatti nella combinazione di una pluralità in unità, e dunque nella composizione del molteplice secondo uno specifico ordine. In questo senso, Dio, riflettendo sulle idee presenti sul suo intelletto, non può che coglierle come limitate. Attraverso questa spiegazione, tuttavia, non compare con chiarezza la vera ragione dell’imperfezione creaturale. Essa infatti non discende dalla potenza limitata dell’intelletto divino (come lascerebbe intendere la spiegazione appena fornita), bensì dall’unità propria di ciascuna delle idee presenti in esso e perciò dall’individualità essenziale delle sostanze. Queste ultime sono infatti definite da Leibniz «punti metafisici»²⁹ e ciò implica anche che siano essenzialmente distinte le une dalle altre. L’imperfezione originaria delle sostanze sembra dunque risiedere anche nel loro non-essere le altre, ovvero nella loro individuabilità e distinzione reciproca. In questo modo bisogna interpretare i riferimenti leibniziani all’essenza limitata delle sostanze: ognuna presenta un’essenza limitata in quanto è se stessa e non le altre. L’essenza di Adamo, ovvero di un Adamo possibile, per esempio, appartiene solo a tale possibile creatura e a nessun’altra. Per via di tale qualità, ogni essenza esprime il mondo secondo un punto di vista specifico ed è incapace di percepirlo attraverso la prospettiva delle altre. L’essenza di due creature possibili, per esempio quella di un Adamo e di una Eva espressioni di uno stesso mondo possibile, percepiscono diversamente tale universo. Dall’essenza limitata delle sostanze seguono dunque i loro limiti percettivi. L’espressione

28 *Saggi di teodicea* §20, cit., p. 235.

29 *Nuovo sistema della natura*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 453.

prodotta dai punti metafisici non può cioè che realizzarsi secondo prospettive altrettanto “puntuali” e che rendono i primi individuabili – non a caso, infatti, Leibniz rappresenta tali punti di vista con l’immagine dei punti matematici³⁰.

Ora, il fatto che anche le essenze siano espressioni di mondi, non implica che esse siano attribuibili a delle vere e proprie creature, ovvero a degli individui esistenti. La nostra essenza, infatti, esprime semplicemente «la nostra unione con Dio stesso» e dunque «non ha limiti»³¹, ma non manifesta la ragione della nostra esistenza. L’essenza di ogni individuo prova la sua semplice non contraddittorietà, e dunque la sua possibilità, ma non permette di conoscere la ragione del suo esistere. In questo senso, possiamo interpretare il limite essenziale delle creature come una forma di «privazione»: l’essenza creaturale è limitata perché è priva della ragione della loro esistenza.

Di conseguenza, per disporre di un quadro quanto più completo dell’imperfezione originaria bisogna tenere presenti entrambi gli argomenti proposti: il primo che verte sul carattere discreto ed in una certa “predefinizione” delle creature (ovvero sulla loro individuabilità), il secondo che muove dal loro essere semplici possibilità.

Tuttavia, poiché il limite essenziale alle creature fa sì che esse esprimano alcuni fenomeni meglio di altri, esso si presenta anche come un mezzo teorico necessario per la corretta attribuzione delle azioni e delle passioni, ovvero per distinguere la creatura che agisce da quella che patisce: «alla monade va attribuita l’azione, in quanto ha percezioni distinte, e la passione in quanto ha percezioni confuse»³². Inoltre, poiché esprimere vuol dire rendere ragione, possiamo anche dire che «la sostanza la cui disposizione rende ragione del mutamento in maniera intellegibile, in modo da potersi giudicare che è ad essa che, in questo punto, le altre sono state adattate sin dall’inizio secondo l’ordine dei decreti divini, è quella che, nel merito, va concepita come agente rispetto alle altre»³³. Il riconoscimento dell’essenza limitata delle sostanze si presenta

30 *Ibidem*.

31 *Discorso di metafisica* XVI, cit., p. 41.

32 *Monadologia* §49, cit., p. 81.

33 *Nuovo sistema della natura*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 456.

allora, quasi paradossalmente, come un passaggio necessario per ristabilire la tesi scolastica secondo cui «*actiones sunt suppositorum*» e per elaborare un canone attraverso cui spiegare intellegibilmente i fenomeni: le azioni, infatti, possono essere sì attribuite alle creature poiché dispongono di una forza primitiva da cui discendono le sue percezioni e appetizioni, ma ciò che consente di ricondurre un'azione (ovvero una percezione o appetizione) ad una sostanza (e non a Dio) è il carattere limitato dal quale la prima è segnata: la percezione è sempre in parte confusa, e l'appetizione muove sempre da una percezione e tende sempre ad un'altra, perciò si sviluppa sempre attraverso un certo grado di oscurità.

Alla luce dei vantaggi offerti dalla nozione di limite alla riflessione leibniziana, non possono che sorgere delle perplessità intorno alla scelta del filosofo di definire questo carattere come «male metafisico» e «imperfezione originaria». Le ragioni di ciò possono essere colte se si prosegue con l'analisi degli effetti da esso implicati. L'individualità delle creature e il prospettivismo che ne segue, oltre a dischiudere la possibilità di distinguere le sostanze³⁴ e di attribuire correttamente le azioni, comporta anche per esse un certo grado di confusione percettiva: poiché infatti esse non sono Dio, la loro espressione dell'universo sarà sempre in parte oscura. È a tale effetto che bisogna probabilmente ricondurre la scelta leibniziana di definire il limite creaturale come «male metafisico». Esso è «male» non in senso effettivo, bensì perché pone per le sostanze la possibilità del male morale, ovvero del peccato, e del male fisico, cioè del dolore. Infatti, qualora le creature esprimessero in maniera perfettamente distinta la realtà, per esse verrebbe meno ogni possibilità di errore e di dolore: il meglio comparirebbe loro con evidenza ed esse non potrebbero che perseguirlo

34 La percezione, insieme all'appetizione, è considerata da Leibniz una qualità e azione interna alle monadi, e solo per mezzo di esse ciascuna sostanza semplice è distinguibile dalle altre: «Pertanto una monade, sia in se stessa sia in ciascun momento, può essere distinta da un'altra solo per le sue qualità e azioni interne, cioè per le percezioni e le appetizioni» (*I principi razionali della natura e della grazia* §2, Bompiani, Milano 2017, p. 37). Lo stesso è ripetuto in *Monadologia*: «Pertanto, se le monadi fossero prive di qualità sarebbero indistinguibili l'una dall'altra, dato che esse non differiscono affatto tra loro per quantità. [...] È inoltre necessario che ciascuna monade sia differente da ogni altra. Nella Natura, infatti, non esistono due Esseri che siano perfettamente uguali, e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna, cioè una differenza fondata su una denominazione intrinseca» (*Monadologia* §§8-9, cit., p. 63).

infallibilmente e con gioia perenne. La condizione creaturale, invece, esclude una tale capacità espressiva: se le monadi ne disponessero sarebbero Dio stesso. Le sostanze non sarebbero distinguibili da lui, né dunque sarebbero veramente individui distinti, cioè creature. La «privazione» che segna ciascuna di esse, di conseguenza, non indica un male effettivo ma solo la sua possibilità. Su un piano primitivo e rispetto a se stesse, le creature non mancano di nulla. Esse sono cioè perfette.

La perfezione delle creature, oltre ad essere riconosciuta da Leibniz in alcune righe di *Discorso di metafisica*³⁵, è resa necessaria anche dall'essenza di Dio stesso: essendo onnipotente e desiderando il meglio, egli non può che creare sostanze perfette. La perfezione divina, in altre parole, comporta che «il principio della perfezione, in luogo di limitarsi al generale, discende altresì nel particolare delle cose e dei fenomeni»³⁶. In questa maniera comprendiamo non che solo il limite essenziale alle sostanze non le getta in una primitiva condizione di malignità, ma anche che tale imperfezione originaria è la radice della molteplicità di gradi distintivi che caratterizza la loro espressione. Se infatti assumiamo il concetto di perfezione secondo il suo significato più generale, ovvero in quanto grado dell'essenza, e se consideriamo leibnizianamente l'essenza in termini di «pensabilità distinta»³⁷, notiamo che l'imperfezione consiste in un certo grado di confusione espressiva: la ragione della percezione non è espressa distintamente. Il limite essenziale alle monadi richiede perciò che il nostro sguardo venga distolto dalle sue attività, ovvero dalla dimensione derivativa o mondana, e venga rivolto a quella primitiva o extra-mondana. In ogni caso,

35 Argomentando contro coloro i quali sostengono che la bontà delle creature discenda dal semplice fatto che siano opere di Dio, Leibniz scrive: «Se così fosse, Dio, sapendo di esserne l'autore, non avrebbe avuto bisogno di guardarle una volta fatte e di trovarle buone, come attesta la Sacra scrittura, la quale sembra essersi servita di questa antropologia solo per farci sapere che *l'eccellenza delle opere si riconosce guardandole in se stesse*, anche senza riflettere su quella denominazione puramente esteriore che le rapporta alla loro causa» (*Discorso di metafisica* II, cit., p. 16. Corsivo mio).

36 *Tentamen anagogicum. Saggio anagogico nella ricerca delle cause*, in M. Mugnai – E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., p. 473.

37 *Essentia, existentia, distincta, perfectio. Definitiones*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, VI, 5, Berlin 1923, p. 225.

risulta chiaramente come su un piano originario il limite non rappresenti un ostacolo alle creature e alla loro perfezione, bensì un loro elemento costitutivo: le creature sono tali anche in virtù del limite che gli è essenziale, il quale comporta che le perfezioni emanate dalla divinità vengano manifestate attraverso un chiaroscuro specifico per ciascuna sostanza. L'imperfezione originaria consiste allora in ciò per mezzo di cui la perfezione – altrettanto originaria potremmo dire – trova compimento. Il finito contiene in sé l'infinito: «such a living mirror, however minute and particular, captures universal infinity: in being almost nothing but at the same time almost all»³⁸.

3. Il limite come *medium* dell'illimitato

Nel paragrafo precedente è stato mostrato che il limite essenziale alle creature coincide con la loro essenziale individualità: ogni possibile o idea è presente nella mente divina come unità, e questo, pur non escludendo il darsi simultaneo di una pluralità, implica una visione prospettica (e dunque parziale) del molteplice e dell'intero. Ora, se l'imperfezione originaria delle sostanze ha sede e "origine" nell'intelletto divino, tale qualità non sarà esclusiva delle creature, ma apparirà più in generale a tutti i suoi contenuti. In altre parole, non sono limitate solo le sostanze, bensì tutti gli individui presenti nella mente divina, siano essi esistenti o semplicemente possibili. Di conseguenza, per comprendere in particolare la funzione che il limite svolge nella concezione leibniziana delle creature non bisogna considerare tale carattere solamente in rapporto a se stesso, ma anche in relazione all'oggetto del quale viene predicato – in questo caso, i possibili passati all'esistenza. Per questa ragione, è necessario esporre innanzitutto la differenza riconosciuta da Leibniz tra i possibili e gli esistenti. Due scritti leibniziani per mezzo dei quali è possibile rispondere a tale domanda risalgono al 1697: *L'origine radicale delle cose e Dio e i possibili*. Nel primo testo Leibniz scrive quanto segue:

38 O. Nachtomy, *On Living Mirrors and Mites: Leibniz's Encounter with Pascal on Infinity and Living Things Circa 1696*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», vol. 8, 2018, p. 166.

«Per spiegarci ora più distintamente in qual modo dalle verità eterne, cioè dalle verità essenziali o metafisiche, derivino verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che per il fatto che qualcosa esiste anziché nulla, nelle cose possibili ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è una esigenza di esistenza o, per così dire, una pretesa ad esistere; o in una parola, che l'essenza di per sé tenda all'esistenza. Donde segue che tutti i possibili, ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile, tendono con eguale diritto all'esistenza, in proporzione alla quantità di essenza o di realtà cioè al grado di perfezione che implicano: la perfezione, infatti, non è altro che la quantità dell'essenza. Da ciò si comprende, nel modo più evidente, come fra le infinite combinazioni di possibili e di serie possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità di essenza o di possibilità»³⁹.

Mentre i possibili sono «tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile» e presentano molteplici gradi di perfezione, gli esistenti sono quegli individui in cui il grado di perfezione è giunto al massimo, ovvero quei possibili per mezzo dei quali è condotta «all'esistenza la *massima* quantità di essenza o di possibilità». In altre parole, affinché un ente sia possibile è necessario che non sia contraddittorio (il contraddittorio è infatti impossibile). La sua esistenza, invece, richiede il grado massimo dell'essenza: per mezzo di essi deve giungere all'esistenza non solo la massima quantità, ma anche la massima varietà. Infatti, «la perfezione non dev'essere collocata soltanto nella materia, cioè in quanto riempie lo spazio ed il tempo, in qualunque modo sia posta una stessa quantità, ma nella forma o varietà. Dal che consegue che la materia non ovunque è simile a se stessa, ma che è resa dissimile dalle forme, altrimenti non si otterrebbe tutta la varietà possibile»⁴⁰.

Gli individui più perfetti, ovvero esistenti, sono dunque quelli per mezzo dei quali trova attuazione la massima varietà possibile. Quale elemento però permette di riconoscere il raggiungimento del massimo? Cosa definisce la

39 *L'origine radicale delle cose*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 219.

40 *Dio e i possibili*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 229.

possibilità espressiva di un'essenza? Poiché Leibniz impiega sovente i vocaboli "possibilità" ed "essenza" come sinonimi, mi sembra verosimile individuare tale discriminazione nel limite da cui l'essenza stessa è segnata. In altri termini, gli individui o idee presenti nella mente divina, essendo delle unità e disponendo di un'essenza limitata, sono possibili secondo limiti intrinseci e costitutivi della cosa stessa. Il limite essenziale alle creature costituisce anche il limite della loro possibilità. Tale imperfezione originaria è inoltre ciò a partire del quale è possibile valutare il grado di perfezione di un individuo. Così, il concetto leibniziano di limite rivela un nuovo profilo: esso non consiste solo in un carattere essenziale alla cosa, ma in ciò per mezzo di cui il meglio, la perfezione, giunge all'esistenza.

In questo modo, non si intende attribuire un ruolo "attivo" all'imperfezione originaria delle creature. Essa non contribuisce attivamente alla perfezione delle sostanze. Piuttosto, pone le condizioni affinché quest'ultima possa aver luogo. La ragione dell'esistenza, infatti, non risiede nel limite ma nel grado dell'essenza che caratterizza una sostanza. Ora, come è stato mostrato nelle pagine precedenti, il limite essenziale alle creature non svolge una funzione realmente privativa: le creature non sono manchevoli in senso stretto di alcune perfezioni. Queste ultime, piuttosto, trovano la loro realizzazione secondo una composizione specifica dettata dall'essenza delle creature:

«Infatti, la sostanza esprime, *sebbene confusamente, tutto* ciò che accade nell'universo, passato, presente o futuro, e ciò ha una certa somiglianza con una percezione o conoscenza infinita; e poiché tutte le altre sostanze esprimono a loro volta quella sostanza, e vi si adattano, si può dire che essa estende la sua potenza su tutte le altre, a imitazione dell'onnipotenza del Creatore»⁴¹.

«Sennonché, questa rappresentazione è senz'altro confusa riguardo all'insieme dei dettagli dell'universo, e *può distinguere soltanto una piccola parte delle cose, cioè di quelle cose che sono o le più vicine o le più grandi rispetto ad ogni monade* – se avesse soltanto rappresentazioni distinte, ogni monade sarebbe una Divinità»⁴².

41 *Discorso di metafisica IX*, cit., p. 27 (Corsivo mio).

42 *Monadologia* §60, cit., pp. 85-87 (Corsivo mio).

Il primo brano, tratto da *Discorso di metafisica* si presenta come una riflessione sulla creatura in generale e ci ricorda che la sua essenza comporta un inevitabile grado di confusione percettivo. Il secondo brano, invece, tratto dalla *Monadologia*, considera le creature singolarmente e specifica il modo in cui la loro espressione si realizza, ovvero rappresentando più distintamente «quelle cose che sono o le più vicine o le più grandi rispetto ad ogni monade». In altre parole, «ogni sostanza esprime esattamente tutte le altre *mediante i rapporti che ha con esse*»⁴³.

Ora, poiché la percezione è una delle due attività interne alla monade, i rapporti che essa intrattiene con le altre non saranno determinate da queste ultime, bensì saranno un prodotto della monade stessa. Inoltre, poiché la percezione della sostanza è prospettica e quest'ultima discende dalla sua imperfezione originaria, l'infinità delle relazioni con l'universo saranno sì prodotte dalla monade, ma sempre secondo i limiti che le sono essenziali. In questo senso, il limite svolge anche una certa funzione "ordinatrice" all'interno dell'attività espressiva della sostanza: esso è ciò per cui alcuni enti sono espressi più distintamente, mentre altri più confusamente. L'infinità interna ad ogni sostanza è pertanto rivelata per mezzo del gioco di luci ed ombre dovuto dalla loro finitezza.

Dei casi concreti a partire dai quali è possibile osservare l'infinità interna alle sostanze sono offerti in diverse opere leibniziane. Nel *Discorso di metafisica*, per esempio, viene riproposta la narrazione platonica del giovane capace di «scoprire verità molto difficili della geometria riguardanti gli incommensurabili, senza insegnargli alcunché»⁴⁴; nella raccolta di note ai *Principi* di Cartesio intitolata *Osservazioni sulla parte generale dei Principia di Cartesio*, Leibniz elogia quest'ultimo perché «prestò opera utile nello sradicare il pregiudizio secondo cui i colori, i calori ed altri fenomeni sono da noi considerati come cose fuori di noi, mentre risulta che alla stessa mano cui prima una cosa sembrava calda subito dopo sembra tiepida [...]»⁴⁵; nel *Saggio di dinamica*, infine, sottolinea come nei corpi in caduta «dopo un certo progresso, una volta nata la forza viva, le velocità acquistate non sono più proporzionali agli spazi già percorsi nella

43 *Ivi* §59, p. 85 (Corsivo mio).

44 *Discorso di metafisica* XXVI, cit., p. 59.

45 *Osservazioni sulla parte generale dei Principia di Cartesio*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., pp. 80-81.

caduta [...] ma soltanto ai loro elementi»⁴⁶.

Il primo esempio costituisce una prova dell'infinità della nostra conoscenza e un supporto alla tesi innatista: la scoperta di «verità molto difficili» della geometria mostra infatti la presenza virtuale (ovvero innata) di tali verità nella mente del giovane. Il secondo caso permette di comprendere l'idea leibniziana secondo cui «la (ragione della) percezione va cercata nella sostanza semplice, non già nel composto, cioè nella macchina»⁴⁷, e dunque conferma la presenza di una ragione interna alle creature dalla quale discendono tutte le sue sensazioni e le qualità degli oggetti sentiti. Infine, anche il caso proposto in *Saggio di dinamica* prova una certa indipendenza dei corpi dalla situazione data di partenza, una certa capacità di trascenderla e svincolarsi, in virtù della quale le velocità «dopo un certo progresso [...] non sono più proporzionali agli spazi già percorsi». Tutti questi esempi mostrano allora come la ragione dei fenomeni non risieda nel dato, nel finito, bensì in un principio interno alle sostanze in cui sono già presenti tutti i possibili.

La presenza virtuale di tutti i possibili nelle creature prova la loro perfezione: in ciascuna di esse è contenuta la massima quantità di essenza. Tale qualità, in particolare, non è riducibile ad una semplice condizione statica delle monadi. Al contrario, proprio la perfezione creaturale è ciò per cui la condizione originaria delle sostanze è quella di un perenne *status mutationis*⁴⁸. La perfezione è infatti per il filosofo di Lipsia non soltanto la qualità di ciò che dispone della massima quantità possibile di essenza, ma anche ciò che muove le creature, il principio del loro mutare: è quella stessa “forza” interna ai possibili e in funzione della quale

46 *Saggio di dinamica*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 437.

47 *Monadologia* §17, Bompiani, cit., p. 65.

48 Questo punto è chiarito in particolare da Leibniz in una lettera indirizzata a Bayle e relativa al nuovo sistema: «Ora, secondo me, la natura della sostanza creata è proprio di mutare continuamente secondo un certo ordine, che la conduce spontaneamente [...] per tutti gli stati che le capiteranno [...]» (*Chiarimento delle difficoltà rilevate dal sig. Bayle nel nuovo sistema dell'unione di anima e corpo*, in M. Mugnai – E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., p. 499). Inoltre è riaffermato in *Monadologia* §10: «Considero poi come assodato che ogni Essere creato è soggetto a mutamento – e quindi lo è anche la monade creata -, e che questo mutamento è continuo in ciascuna monade» (op. cit., p. 63).

essi tendono più o meno all'esistenza, nonché il principio dell'azione divina. Per questa ragione, il limite non costituisce semplicemente il mezzo attraverso cui il meglio trova solo la sua attuazione, ma anche la sua manifestazione: il mutamento continuo delle monadi e che procede parallelamente al loro grado di essenza manifesta infatti la loro perfezione o illimitatezza.

4. Il limite naturale delle monadi come loro condizione e situazione effettiva

Lo studio sinora condotto ha mostrato come il limite essenziale delle monadi non presenti alcuna consistenza ontologica: è non-essere. Ciononostante, è stata anche rilevato un suo certo contributo agli effetti o azioni delle monadi: essendo già essenzialmente individuabili e mancando di una ragione d'esistenza interna all'essenza, le sostanze percepiscono prospetticamente – e dunque parzialmente – l'universo. La ragione che le conduce e le mantiene in vita, infatti, le trascende. Per questo, ciascuna creatura percepirà il mondo secondo molteplici gradi, ovvero non potrà rendere ragione di tutto alla stessa maniera. Dalla causa passiamo perciò ora all'effetto: avendo analizzato il limite essenziale delle creature, rivolgiamo adesso l'attenzione alla loro «natura».

La complessità del concetto leibniziano di natura non può essere interamente districata in queste pagine. Leibniz lo impiega sia per designare le sostanze semplici, cioè i principi del composto, che per riferirsi a ciò che è ordinato secondo massime subordinate ed è percepito distintamente, cioè il prodotto dell'attività delle monadi. Ai fini della presente ricerca è sufficiente considerare solo il secondo di questi significati. In continuità con l'essenza, anche la natura delle monadi si presenta come finita. Tale carattere è affermato esplicitamente da Leibniz in *Discorso di metafisica e Monadologia*:

«Di conseguenza, per parlare più chiaramente, dico che i miracoli e i concorsi straordinari di Dio hanno la proprietà specifica di non poter essere previsti dai ragionamenti di nessuna mente creata, per quanto illuminata essa sia, perché la comprensione distinta dell'ordine generale li supera tutti; per contro, tutto

ciò che definiamo naturale dipende da massime meno generali, che le creature possono capire [...]. Ma ciò che in noi è limitato, potrà essere chiamato la nostra natura o potenza, e a questo riguardo ciò che supera la natura di tutte le sostanze è soprannaturale»⁴⁹.

«[...] Le creature hanno le loro perfezioni grazie all'influsso di Dio, mentre le loro imperfezioni derivano dalla loro propria natura, incapace di essere senza limiti. Proprio per questa incapacità le creature di distinguono da Dio»⁵⁰.

Nel primo di questi brani Leibniz esibisce il carattere limitato della natura delle sostanze discutendo lo statuto dei miracoli. Questi ultimi sono eventi imprevedibili e inspiegabili poiché dipendono da principi superiori e generali ai quali la nostra mente non ha accesso. Ciò che invece discende da massime il cui campo di validità è ridotto è per noi conoscibile, ovvero percepibile distintamente. In questo consiste per il filosofo la natura: in ciò che è governato da regole note attraverso le quali spieghiamo i fenomeni. In questo senso un evento potrà dirsi naturale in quanto è possibile indicare la legge che lo ha prodotto. Viceversa, considereremo il fatto un miracolo. Ora, poiché le leggi naturali trovano la loro ragione in un principio superiori e presentano un dominio ristretto, altrettanto lo sarà la natura: le regole che la governano definiscono il suo campo d'azione corrente e perciò circoscrivono anche la sua presente capacità produttiva o esplicativa. Per mezzo di una natura, di conseguenza, sarà possibile spiegare solo alcuni fenomeni: quelli che, essendo subordinati a massime meno generali, sono espressi più distintamente e possono essere considerati come sue azioni. In questo senso, scrive Leibniz, «una sostanza che è di estensione infinita [...] diviene limitata per modo»⁵¹.

⁴⁹ *Discorso di metafisica XVI*, cit., p. 41.

⁵⁰ *Monadologia* §42, cit., p. 77.

⁵¹ *Discorso di metafisica XV*, cit., p. 39. Questo modo di intendere il limite naturale delle sostanze viene riproposto da Leibniz anche in altri scritti, sebbene egli non faccia esplicita menzione della «natura». In *La correzione della filosofia prima e la nozione di sostanza*, per esempio, Leibniz riconosce come la «forza» – ovvero la natura – venga «variamente limitata e costretta dallo stesso conflitto dei corpi», ovvero dalla presenza di altre sostanze (in M. Mugnai – E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici*, vol. 1, cit., p. 430); in *La natura in se stessa* presenta la

La seconda citazione è tratta dalle pagine di *Monadologia* dedicate alla dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio, e conferma come il carattere limitato della natura consista nella sua ridotta capacità esplicativa. Rispetto a *Discorso di metafisica*, però, il filosofo adotta un termine di confronto differente: mentre nell'opera del 1686 egli riconosce il limite naturale delle creature alla luce del loro ridotto potere esplicativo dei fenomeni, nello scritto del 1714 fa leva sull'incapacità delle «cose finite»⁵² di rendere ragione di se stesse. La natura di una monade è dunque limitata non solo perché non esprime distintamente tutto ciò che accade nel mondo, ma anche perché non esprime distintamente neppure se stessa. Ogni monade, infatti, rispecchia l'universo.

Queste due maniere in cui il limite naturale delle sostanze si dispiega non sono disgiunte. La percezione è un'azione *interna* della monade, perciò i fenomeni che essa esprime confusamente e di cui non riesce a rendere ragione saranno sempre delle «rappresentazioni» o «stati» *interni* alla monade. Il limite naturale delle monadi, di conseguenza, non dovrà essere concepito come un confine esteriore che demarca una sostanza dalle altre. Non vi è distinzione netta tra distinto e confuso, bensì implicazione: il confuso è presente nel distinto. Il limite naturale è perciò un confine sfumato, interno e mobile con cui possiamo identificare la condizione effettiva di ogni creatura, la quale comprende in sé simultaneamente percezioni distinte e percezioni confuse. In questo senso, possiamo definire la natura della monade come la rappresentazione distinta – e dunque anche parziale – della sua essenza.

La mobilità di tale confine discende dall'attività appetitiva della sostanza e che consiste nella «tendenza [a passare] da una percezione all'altra, e costituisce il principio del mutamento della monade»⁵³. Il mutamento dunque, come è stato già mostrato, è costitutivo della monade stessa, la quale tende sempre ad attuare ciò

«forza motrice primitiva» delle cose o «entelechia prima» come un principio sempre agente, ma al contempo «variamente modificata dai concorsi dei corpi attraverso sollecitazioni o impeti» (in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 516). In *Principi razionali della natura e della grazia* §3 e *Monadologia* §52, infine, il limite naturale delle sostanze emerge nell'adeguamento reciproco tra le sostanze.

52 *Monadologia* §41, cit., p. 75.

53 *I principi razionali della natura e della grazia* §2, cit., p. 37.

che risulta possibile e, così, a distinguere ciò che immediatamente risulta oscuro.

A questo punto, per comprendere al meglio il modo in cui il concetto di limite figura all'interno della riflessione leibniziana matura, può essere utile confrontare le peculiarità indicate con tale termine. Le analisi fin qui condotte hanno posto in luce una doppia limitazione della sostanza: essa lo è sia sotto il profilo essenziale che sotto quello naturale. La maniera in cui l'imperfezione si presenta in essi, però, differisce: nel primo caso coincide con il non-essere ed esclude la variazione (dell'essenza), nel secondo caso invece dischiude quel campo di possibilità che la monade percepisce confusamente e a partire da cui essa può agire o modificarsi. Ancora una volta, con ciò non si intende attribuire al limite un'attività, bensì sottolineare nuovamente che, poiché le perfezioni divine sono qualità, il male metafisico non opera come cesura, ma ordina le perfezioni prospetticamente. L'oscurità che segue a questa organizzazione è condizione dell'agire delle sostanze, ovvero del divenire. L'infinità o perfezione, dunque, non viene in alcun modo impedita dall'imperfezione creaturale, ma giunge interamente all'esistenza dandosi anche sotto forma di confusione e generando quelle regioni espressive che vengono percepite come buie. Ogni creatura potrà dunque dirsi "onnisciente" in quanto presenta virtualmente in sé le idee di tutte le cose (la sua percezione è cioè infinita), e "onnipotente" in virtù della connessione universale delle cose e della sua percezione infinita. Tuttavia, affinché tali qualità emergano è necessaria l'esperienza, la riflessione e l'accrescimento del grado di distinzione, per mezzo del quale la sostanza sviluppa anche la propria potenza. La perfezione o infinità delle monadi è dunque una qualità in atto e tuttavia ancora da compiersi. È in atto perché è la condizione necessaria per il progresso conoscitivo e il mutamento che sempre si verifica. È da compiersi in quanto richiede una variazione continua (e infinita) che provi la realtà di tale illimitatezza. Per questa ragione, ritengo si debba concordare con Ohad Nachtomy e riconoscere che «creatures do not possess an infinitesimal *magnitude*. It is rather infinity *related to a program of action* that lasts for as long as creatures act»⁵⁴.

⁵⁴ O. Nachtomy, *On Living Mirrors and Mites: Leibniz's Encounter with Pascal on Infinity and Living Things Circa 1696*, cit., p. 187 (corsivo mio).

Per via di questa duplicità, se osserviamo la monade con uno sguardo esterno possiamo definire il limite come la propria condizione, e ciò per via della compresenza e continuità tra percezioni distinte e percezioni confuse, ovvero per la perfezione in atto della monade; se invece adottiamo una prospettiva interna, ovvero quella delle creature, il limite apparirà come la situazione in cui esse sempre si ritrovano: da questo punto di vista, la perfezione risulta come uno stato da conseguire continuamente. In generale, comunque, possiamo rappresentare il limite naturale come un confine variabile e sfumato tra l'attuale e il possibile con cui la sostanza rivela, attraverso i propri stati, la realtà dell'infinito.

5. Conclusione

Lungo queste pagine sono stati posti in luce i molteplici profili che caratterizzano la nozione leibniziana di "limite": essa indica ciò che, segnando le creature nella loro essenza, permette di distinguerle dal Creatore; un elemento innato alla mente divina impiegato affinché il meglio giunga all'esistenza e venga manifestato; la condizione dell'azione monadica e la situazione propria di ogni sostanza. Tali funzioni, sebbene siano distinte le une dalle altre, sono convergenti. Il limite è infatti la condizione necessaria (ma non sufficiente) delle sostanze, e poiché non esiste sostanza che non agisca e tutto ciò che agisce è sostanza, il limite è anche la condizione necessaria della loro attività, attraverso cui viene provata, cioè manifestata, l'esistenza dell'illimitato e la perfezione delle monadi.

Adottando una prospettiva forse distante dalla sensibilità diffusa odierna, Leibniz formula una nozione di limite che non segnala l'ineludibile condizione di confinamento delle creature, ma la condizione in cui esse sono poste affinché possano sempre modificare la loro situazione. In questo senso, il limite è ciò entro cui la monade deve e non può che rimanere, ma anche ciò che è chiamata sempre a superare. Considerata secondo la sua forma necessaria, ovvero in quanto pertinente l'essenza, l'imperfezione è una condizione imprescindibile della sostanza; considerata invece secondo

la sua forma contingente, ovvero naturale, l'imperfezione è lo stato che, per sua stessa costituzione, ogni creatura è sempre spinta a lasciarsi alle spalle. In altre parole, è proprio "a partire" dalla sua essenziale imperfezione che la monade riesce, attraverso la sua natura, ad accrescere (e rivelare) la propria perfezione. Se non fosse essenzialmente limitata, non potrebbe neppure essere illimitata. E la ragione di ciò risiede in questo: priva di limite essenziale, una sostanza non potrebbe essere una creatura, e venendo meno la creatura, verrebbe meno anche la possibilità della sua perfezione. Poiché però esistono gli individui, è necessario che essi siano perfetti, ovvero che presentino in sé la massima quantità possibile di essenza, sebbene tale qualità non sempre compaia chiaramente. L'essenziale perfezione delle creature è infatti una qualità nota solo a Dio e costitutiva della ragione della loro esistenza: se infatti Egli non trovasse le cose buone in se stesse, cioè per l'universo intero che esse esprimono, non permetterebbe loro di esistere.

Il concetto di limite è, pertanto, impiegato da Leibniz per mostrare che «tutto tende alla perfezione, non solo nell'universo in generale, ma anche nelle sue creature in particolare, le quali sono destinate a un tale grado di felicità che l'universo si trova interessato, in virtù della bontà divina che si comunica a ciascuno quanto la sovrana saggezza lo può permettere»⁵⁵. Anche l'oscurità, pertanto, non è da disprezzare: essa è un terreno fertile e seminato, il quale però richiede la nostra operosità. Solamente attraverso l'attività, infatti, i chicchi nascosti in esso, ovvero i possibili, potranno germogliare, crescere e fruttificare. Questi saranno così espressioni della perfezione e armonia universale, motivo di gioia e garanzia di felicità per coloro i quali sapranno lavorare con pazienza e speranza.

⁵⁵ *Nuovo sistema della natura*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai – E. Pasini, vol. I, cit., p. 451.

Bibliografia

G. W. Leibniz, *Confessio philosophi ed altri scritti*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 2003.

G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. 1, UTET, Torino 2000.

G. W. Leibniz, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968.

G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D. Omero Bianca, vol. I, UTET, Torino 1965.

G. W. Leibniz, *Monadologia*, Giunti Editore, Milano 2017.

- *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Giunti Editore, Milano 2017.

- *Saggi di teodicea. Sulla bontà divina, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Giunti Editore, Milano 2017.

- *Discorso di metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2016.

- *Essentia, existentia, distincta, perfectio. Definitiones in Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, VI, 5, Berlin 1923.

M. R. Antognazza, *God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz* in W. Li (a cura di), *Für unser Glück oder das Glück anderer: X. Internationaler Leibniz-Kongress*, Band III, Olms, Hildesheim 2016, pp. 351-364.

- *The Hypercategorical Infinite*, «The Leibniz Review», vol. 25, 2015, pp. 5-30.

- *Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz*, «Studia Leibnitiana», vol. 42 n. 2, 2014, pp. 167-189.

- *Metaphysical Evil Revisited* in S. Newlands, L. Jorgensen (a cura di), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 112-134.

S. Duarte, *Leibniz and Prime Matter*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 53 n. 3, 2015, pp. 435-460.

D. Fouke, *Emanation and the Perfections of Being: Divine Causation and the Autonomy of Nature in Leibniz*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 76 n. 2, 1994, pp. 168-194.

D. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York 2009.

A. Heinekamp, *Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz*, «Revista de Filosofía y Teoría Política», 1968, pp. 65-85.

M. Letzer, *Leibniz Conception of Metaphysical Evil*, «Journal of the History of Ideas», vol. 55 n. 1, 1994, pp. 1-15.

C. Mercer, *Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G. W. Leibniz and Anne Conway* in S. Ebbersmeyer (a cura di), *Emotional Minds*, De Gruyter, Göttingen 2012, pp. 179-206.

M. Mugnai, *Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind*, in M. R. Antognazza (a cura di), *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, New York 2018, pp. 11-26.

O. Nachtomy, *On Living Mirrors and Mites: Leibniz's Encounter with Pascal on Infinity and Living Things Circa 1696*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», vol. 8, 2018, pp. 159-188.

- *Infinite and Limited: Remarks on Leibniz's View of Created Beings*, «The Leibniz Review», vol. 46, 2015, pp. 179-196.

S. Newlands, *Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 52 n. 2, 2014, pp. 281-308.

- *Leibniz and the Ground of Possibility*, «The Philosophical Review», vol. 122 n. 2, 2013, pp. 155-187.

