

Enrico Pasini

LA CONCORDIA E L'ARMONIA, Leibniz e la globalizzazione di una tradizione europea

Resumen: *Leibniz participa en la influyente tradición del pensamiento de la Europa cristiana que fomenta la concordia entre los cristianos o entre las religiones. Por Leibniz este bagaje fue universalizado: la globalización de la concordia engendra su idea de una armonía de la verdad universal, que puede ser accesseda por todo el género humano.*

Palabras clave: *Leibniz. Armonía. Verdad. Variedad. Universalismo.*

Abstract: *Leibniz participates in a quite important thought tradition of christian Europe, that of concordia between christians, or between religions. With him this heritage is universalised: the globalization of concordia gives birth to Leibniz's harmony of universal truth, that the whole of humankind can access.*

Key words: *Leibniz. Harmony. Truth. Variety. Universalism.*

1. Leibniz fa parte di una tradizione, assai importante nell'Europa cristiana, di promozione della "concordia" all'interno della chiesa, o tra le diverse confessioni, e a volte, anche se a scopo ultimo di evangelizzazione, tra le principali religioni. Una tradizione che si sviluppa dal cardinale Cusano in poi, con intento a volte propriamente universalistico, a volte di proselitismo, a volte poi con intenti difensivi: l'unità, la concordia e la pace tra i cristiani come premessa della guerra contro gli infedeli, da cui, si sostiene spesso, dipende la sopravvivenza della

cristianità; questa versione diventa nel primo Cinquecento un luogo comune¹.

Leibniz stesso farà eco a questa ambiguità del pensiero cristiano moderno (la guerra è un male assoluto, ma se proprio la si vuole, si faccia agli infedeli), dalla quale forse, tra i grandi portaparola del pacifismo cristiano, soltanto Erasmo da Rotterdam ha la forza, a volte, di staccarsi. Leibniz vi aderisce pienamente, come si sa, nel *Consilium Aegyptiacum*; e anche in seguito non disdegnerà l'uso di questo argomento per difendere, ad esempio, l'imperatore temporaneamente vittorioso contro i turchi dall'attacco di Luigi XIV nel 1687².

Leibniz condivide con questa tradizione, certamente, l'elemento di esperienza: la motivazione storica che, nel variare delle circostanze, imprime in quegli intellettuali il senso di una tragica urgenza. L'esperienza della caduta di Costantinopoli, che dà occasione alla visione del *De pace fidei*; la frattura della cristianità di fronte alla riforma della chiesa, per Erasmo; le guerre di religione, ossia quel tempo di incessante guerra civile in cui, come scrive Montaigne, anche nelle pause della guerra "la paix n'a jamais son visage entier" (1965, 3.9.971), una stagione che lascia dietro di sé il paesaggio di devastazione della Germania spopolata e in rovine in cui cresce Leibniz.

Di questa tradizione, e del pacifismo che, appunto, sovente l'accompagna, Leibniz condivide però anche diversi altri elementi, che caratterizzano soprattutto la versione che ne dà proprio Erasmo da Rotterdam: la diffidenza nei confronti dei sovrani, il riconoscimento amaro del distacco tra i principi della cristianità e la pratica degli stati cristiani e delle chiese, la percezione del contrasto insanabile tra la potenziale universalità

della concordia e la sua frequente riduzione a strumento di difesa dell'orbe cristiano contro la minaccia degli infedeli.

2. Rispetto a questa tradizione, che sarebbe lungo ricostruire qui, Leibniz si distacca su almeno due piani, che, benché distinti, sono in stretta relazione tra loro. Su di essi si concentrerà la nostra esposizione³.

Il primo è la concezione della concordia. Un'idea strettamente connessa con la concordia serve a Leibniz, più di ogni altra, a strutturare la propria concezione del mondo: quella di *armonia*. Leibniz è un filosofo che, come soltanto Cusano prima di lui, produce spontaneamente ossimori: espliciti, quali i dolori impercettibili, le folgorazioni continue, le percezioni insensibili; o impliciti, dei quali è ricca, per esempio, la sua dottrina delle sostanze corporee. Si può dire che in generale l'ossimoro è la figura retorica che meglio caratterizza il movimento del pensiero leibniziano, a volte anche soltanto per lo sforzo programmatico di tenere insieme gli opposti, senza mai cedere pienamente ad essi: realismo e idealismo o meccanicismo e finalismo, comunque i contrari devono armonizzarsi – persino quei contrari che sono anima e corpo, materia e spirito, nell'armonia prestabilita. “Mi vanto”, scrive, “di aver penetrato l'armonia dei differenti regni” (GP III, 607), intendendo la natura meccanica e la metafisica; “nei corpi animati riconosciamo esserci una bellissima armonia tra vitalità e meccanismo” e “l'armonia stessa delle cose corporee e di quelle spirituali è tra gli argomenti più belli ed evidenti dell'esistenza di Dio”⁴. La scienza naturale dovrebbe addirittura comprendere un sapere speciale di questa armonia universale, una disciplina naturalistica sì, che però, riconoscendo in questo mondo “una grande repubblica”, sarebbe una “scienza civile” (A II, 1, 119).

Vi è, dal punto di vista storico, insieme continuità e discontinuità nel suo uso di questa nozione. L'armonia è un concetto di grande forza metaforica ed evocativa, un po' platonico, un po' pitagorico, e l'*harmonia mundi*, che era stata una bandiera del platonismo rinascimentale, appare già negli scritti giovanili, insieme con la *harmonia rerum* e la *harmonia universalis*. Quest'ultima, che Leibniz identifica con la “ragione ultima

delle cose, [...] ossia Dio” (A II, 1, 162), è indizio di una continuità sia tematica sia terminologica: nella *Teodicea* troviamo il sistema dell'armonia prestabilita presentato come “il sistema dell'*armonia generale* che io sostengo e che comporta che il regno delle cause efficienti e quello delle cause finali sono paralleli tra loro” (*Théod.* § 247; GP VI, 264).

Leibniz entra in contatto con il tema da giovane, forse attraverso Bisterfeld, nel cui *Fosforo cattolico* si legge che dalla convenienza e differenza dell'ente “sorge la pan-armonia tanto di tutti gli enti come di tutte le menti” (Bisterfeld 1657, 3). Ma il concetto di armonia, cosa che non sempre viene tenuta in conto, non è affatto univoco. Ficino, nella *Teologia platonica*, osserva che l'“intima dissonanza dell'animo umano” rende impossibile che l'anima, che in tale dissonanza non si dissolve, sia un'armonia: questa, infatti, “non ammette nulla di dissonante” (Ficino 1964, I 284). Troviamo ancora in Keplero (1940, 414) la necessità, nell'armonia cosmica, della pronta risoluzione della dissonanza in consonanza e la similitudine tra l'efficacia o inefficacia delle diverse case in astrologia e la consonanza o dissonanza in musica. Bruno, all'opposto, sarà chiarissimo sulla necessità dei contrari nell'armonia: nell'*Argomento degli Eroi furori* leggiamo che “non è armonia e concordia, dov'è unità, dove un essere vuol assorbir tutto l'essere, ma dov'è ordine e analogia di cose diverse; dove ogni cosa serve la sua natura” (Bruno 2002, II 502). Esclusivamente questa seconda alternativa si trova nel giovane Leibniz, che scrive già nel 1669: “L'armonia è maggiore quando è maggiore la diversità” (A VI, 1, 479). E al capo opposto della sua navigazione filosofica, nella *Teodicea*, insiste: “Quando re Mida non ebbe altro che oro, si trovò meno ricco. Del resto la saggezza deve diversificare” (*Théod.* § 124; GP VI, 179).

Il pensiero dell'armonia si basa su una metafora musicale e storicamente può svilupparsi in rapporto con l'evoluzione dell'estetica musicale. Quando Montaigne (1965, 3.13.1089) vuole esprimere un'idea simile a quella di Leibniz, ossia che non si può avere un'armonia fatta di solo bene, scrive: “La nostra vita è composta, come l'armonia del mondo, di cose contrarie e di diversi suoni, dolci e aspri, acuti e piani, molli e gravi:

il musicista [...] bisogna che sappia servirsi di tutti e mescolarli". È un poco banale dire che la varietà dei suoni permette la consonanza e l'accordo. La formula leibniziana dell'armonia è più ardita, benché sia raro trovare Leibniz più ardito di Montaigne; è debitrice dell'estetica musicale post-monteverdiana, in cui la dissonanza è utile all'armonia, che anzi dà regola alle dissonanze. Per Leibniz la dissonanza è indispensabile: questo sarà un tema essenziale della *Teodicea*.

È degno di nota che la questione della dissonanza nell'armonia anima anche le polemiche tra Malebranche e Arnauld, due importanti concorrenti filosofici di Leibniz, anche sul versante della teodicea. Arnauld, che sapeva di musica, scrive: "una dissonanza mescolata con molte consonanze è ciò che fa l'armonia più eccellente [...] Un animale mostruoso è, se si vuole, una dissonanza nell'armonia dell'universo, ma non cessa di contribuire a questa armonia" (Arnauld 1685, I 80). Malebranche nega che il mondo sia un'armonia in cui i mostri sono dissonanze necessarie; nega che Dio voglia i peccatori tanto quanto i giusti. Nega pure che nel mondo, che per lui non è il più perfetto possibile, siano necessari dei difetti, come "le ombre sono necessarie in un quadro e le dissonanze nella musica" (Malebranche 1958-70, VIII 765); le dissonanze sono per lui uno sfiguramento dell'armonia e Dio, che guarda alla perfezione delle proprie vie, permette soltanto che esistano, così come vuole il bene e soltanto permette il male.

Per Leibniz è diverso. La volontà di Dio è lo stesso dell'"armonia universale delle cose" (A I, 4, 507) e in essa la differenza e la varietà sono almeno altrettanto importanti della consonanza, dell'unità. Nel passo del 1669 che abbiamo già citato, scrive che l'armonia "è maggiore quando la diversità è maggiore e pure si riduce a identità. Infatti vi possono essere gradi non nell'identità ma nella varietà" (A VI, 1, 479). L'armonia rende il mondo piacevole e il piacere è esso stesso una specie di armonia. Secondo un'estetica di presa generale, benché un po' vaga, l'armonico è "l'uniformemente difforme", definizione da cui seguono questi principi: "La varietà diletta, ma ridotta a unità, ordinata, conciliata. La conformità diletta, se nuova, sorprendente, inaspettata" (A VI, 1, 484).

Nella *Professione di fede del filosofo*, come sappiamo, vi è già una teoria compiuta dell'armonia "universale". Armonia e discordia consistono "nel rapporto di identità e diversità: l'armonia è infatti unità nei molti ed è massima quando vi è grande molteplicità" (A VI, 3, 122). L'armonia universale è un'affezione dell'intera serie, non delle cose singole; è, platonicamente, lo stesso che la somma bellezza. I peccati nella serie del mondo, come le dissonanze nell'armonia, non sono graditi a Dio in quanto tali, perché "sebbene l'armonia sia gradita nella sua integrità, non lo sono però le dissonanze, anche se le si introduce in essa secondo le regole dell'arte". Ma la spiacevolezza delle dissonanze "è completamente eliminata dalla prevalenza, anzi, dal conseguente aumento della piacevolezza dell'insieme" (A VI, 3, 130). È infatti la più squisita armonia "che una perturbatissima discordanza sia ricondotta a un ordine ormai quasi insperato, [...] che l'armonia compensi nella consonanza le dissonanze con altre dissonanze": vi sono qui tracce di continuità con il pensiero della concordia e con il legame che ha sempre avuto con il pensiero della coesistenza dei contrari, tanto che tale armonia si dà, aggiunge Leibniz, "al modo in cui, da due numeri dispari, si ottiene un numero pari" (A VI, 3, 126); e va ricordato che quest'ultima è una concezione di riconoscibile ascendenza cusaniiana.

3. Unità e varietà: Leibniz, istintivo *Pop Philosopher*, tinge questi principi con i colori della cultura della prima globalizzazione e della fantasia libertina. Quando le corti tedesche sono meta di *tournées* dei commedianti italiani che una satira rivolta alla Montespan ha fatto cacciare dalla Francia nel 1697, Leibniz assiste probabilmente all'*Arlecchino imperatore della luna* di Nolant de Fatouville. Nella scena finale (Gherardi 1694, 23-26), quando il protagonista, tornato dal mondo della luna come Cyrano de Bergerac, racconta come si sta lassù, su ogni punto (difetti dei sudditi, pericolosità dei medici, mogli, mariti, usura, e, povero Leibniz, interminabili progetti di dizionari) si sente ribattere: *C'est tout comme icy*. Leibniz se ne impadronisce. Tale è anche il mio principio, dice: "che tutto è sempre e dappertutto, in tutte le cose, come qui", vale a dire che "la natura è uniforme, nel fondo delle cose, benché

vi sia varietà nel più e nel meno, e nei gradi di perfezione” (GP III, 343). Al tempo stesso, *per variar natura è bella*. Le due massime paiono contraddirsi, ma “bisogna conciliarle intendendo l’una rispetto al fondo delle cose e l’altra rispetto alle maniere e alle apparenze”(GP III, 348).

Questa seconda massima, un verso di Serafino Aquilano⁵ che Leibniz crede sia del Tasso, è sovente citata tra Cinque e Seicento proprio per alludere alla varietà delle opere della natura. La riporta tra gli altri Bruno, in un’appendice del *De umbris idearum* (2004, 180). Entrambi potrebbero averla trovata in Ramusio, ma con ascendenza spagnola, ossia l’*Historia natural de las Indias* di Oviedo: “Como dixo un poeta moderno que yo conoci en Italia e muy estimado en aquella sazón llamado Seraphin del aguila en un soneto o versos suyos hablando de las cosas naturales e diferentes efetos. Per tal variar natura e bella. Por tal variar es hermosa la natura” (Oviedo y Valdés 1535, XII, 5, c. n iii)⁶. E in effetti il verso del poeta italiano ha in Spagna un enorme successo (Campana 1997). Ancora viaggi e luoghi remoti, dunque, benché più reali della Luna: queste due massime acquistano, per il loro contesto, il valore di simboli di un’età.

Ma vi è anche un’altra fonte possibile, persino più seducente. Si tratta di Giulio Cesare Vanini. Nell’*Amphiteatrum divino-magicum*, discutendo alle Esercitazioni 40 e 41 di mostri e di bellezza del creato, Vanini osserva che *Deus et natura nihil faciunt frustra*. E perché il sommo sapiente non agisce invano? Perché ha un fine, come hanno un fine le sue opere. “Quaeris cur sapiens nihil agat frustra? quicquid frustra est finem non habet, Sapiens movetur vero fine”. E i mostri hanno un fine: innanzitutto “ut admirabilior Deus videatur opifex”. Secondo, “ut universi pulchritudo, quae in diversitate, ac variatione consistit, unde noster Poëta cecinit: Per tal variar Natura è bella” (Vanini 1615, 273 [ma 283]). Se Leibniz l’avesse letto qui, sicuramente l’avrebbe trovato appropriato ai suoi pensieri, e il “nostro poeta” avrebbe ben potuto crederlo il Tasso⁷. Chissà poi se avrebbe colto l’ipocrisia di questa pagina. Ma in essa si conferma quel senso corrente della massima: per restare tra Spagna e Germania, nelle *Controversie* di Fernando Vázquez Menchaca (1572, 13), stampate a Francoforte, lo troviamo espresso tal

quale: “ad pulchritudinem huius mundi nihil tam necessarium quam varietas. Unde Poëta ait: *E per tal variar natura è bella*”. Nulla è tanto necessario alla bellezza come la varietà.

4. La metafisica di Leibniz e la sua filosofia della natura fanno ampio uso del suo concetto di armonia, in quanto varietà riportata ad unità e consonanza delle dissonanze. Ai nostri fini ha ancor più importanza che il platonismo armonico di Leibniz è, soprattutto, sfondo e strumento della teologia naturale e di una teoria della verità. Nella “teologia naturale” Leibniz vanta di poter dimostrare “che ci deve essere l’ultima ragione delle cose, ossia l’armonia universale, cioè Dio” (A II, 1, 265). In una conferenza tenuta a un’accademia privata in Vienna nel 1714, affermerà che la teologia naturale è quella “che nasce, alla maniera delle altre scienze, dai semi della verità posti nella mente da Dio creatore”. E benché molte verità supreme vengano dai popoli barbari, ai Greci, che per primi “proposero una filosofia metafisica” e riconobbero l’immaterialità di Dio e delle menti, dobbiamo “una filosofia sacra, che non soltanto spiega espressamente la natura delle cose divine e di quelle spirituali, ma anche la dimostra con ragioni chiarissime” (A I, 24, VE 420-24). Essa è anche il nucleo di una “filosofia perenne”, come scrive nello stesso anno a Rémond (GP III, 624). L’armonia del mondo si ritrova infatti nel sapere: “non importa gran che in quale modo si distinguano le scienze, giacché sono un corpo continuo, come l’oceano” (A VI, 4, 527). La *sacra philosophia* rivive nell’identificazione leibniziana della “vera metafisica” con la “vera logica ossia l’arte della scoperta in generale; perché in effetti la metafisica è la teologia naturale e lo stesso Dio che è la fonte di tutti i beni è anche il principio di tutte le conoscenze” (GP IV, 292).

“Comincio da filosofo”, scrive Leibniz in un foglietto stampato da Bodemann (1966, 58), “ma finisco da teologo. Uno dei miei grandi principi è che nulla si fa senza ragione. È un principio di filosofia. Tuttavia, nel fondo, non è altro che il riconoscimento della grandezza divina, benché io non ne parli da subito”. Soltanto nella *Teodicea* Leibniz tratta *da subito*, all’*incipit*, della pietà: la “vera pietà, vale a dire la luce interiore e la virtù”, che, “come la vera felicità, consiste nell’amore

di Dio". Quest'amore però dev'essere *eclairé*, "accompagnato dalla luce"; deve ubbidire alla ragione, "per rispettare gli ordini della Suprema Ragione". Per Leibniz la ragione è "il concatenarsi delle verità": oggetto della fede è "la verità rivelata da Dio in una maniera fuori dell'ordinario"; vi sono però delle verità "che lo spirito umano può raggiungere naturalmente, senza essere aiutato dai lumi della fede"; le nozioni semplici, le verità necessarie e le conseguenze dimostrative della filosofia "non possono esser contrarie alla rivelazione" ⁸.

5. Siamo così insensibilmente trascorsi al nostro secondo punto, che concerne proprio la concezione della verità. Mentre nella teologia naturale si possono fare dimostrazioni, Leibniz sa che a determinare il contenuto delle fedi religiose particolari non vi sono argomentazioni assolute, ma piuttosto rivelazioni e testimonianze, e di conseguenza non è possibile un obbligo di credere. Ne discute espressamente in uno scritto del 1677: "non abbiamo il potere di credere o non credere a qualcosa", perché non abbiamo il potere di renderci consapevoli delle ragioni che dovrebbero persuaderci; perciò non può esistere un "obbligo di credere, ma soltanto di indagare con il massimo impegno". Non si può pretendere se non "il massimo sforzo di credere". Questo sforzo si compie però non con una fede cieca, ma indagando accuratamente le ragioni della fede, con la ragione (A VI, 4, 2152-54). La conformità della fede con la ragione assicura il rapporto di filosofia e teologia, anche dove ci sono limiti alle capacità della ragione in questo campo. I misteri si possono *spiegare* ma non si li può *comprendere*, men che meno *provare* mediante la ragione, "poiché tutto ciò che si può provare a priori, o mediante la pura ragione, si può comprendere" (*Théod., Disc.* § 5; GP VI, 52). Dunque, secondo uno schema scolastico, non sono "contro", ma "sopra la ragione" (*Théod., Disc.* § 63; GP VI, 85).

Dove la ragione non offre un accesso immediato alle verità che pure le competono, è provvidenzialmente corroborata dagli istinti. Lo si vede bene nel caso, parallelo a quello della teologia naturale, della scienza morale: essa è "innata", scrive Leibniz, "non altrimenti che l'aritmetica, poiché dipende anch'essa dalle dimostrazioni che

fornisce il lume interiore". Ma le dimostrazioni non saltano subito agli occhi e "non c'è troppo da stupirsi se gli uomini [...] non leggono con sufficiente prontezza i caratteri della legge naturale che Dio, secondo San Paolo, ha inciso nel loro spirito". Tuttavia, "poiché la morale è più importante dell'aritmetica", Dio ha dato all'uomo istinti che lo guidano senza ragionamento a qualcosa di ciò che la ragione ordina, "come quando camminiamo secondo le leggi della meccanica, senza pensare ad esse". Questo spiega perché, ad un tempo, vi è una convergenza del genere umano su certi principi e valori pratici, eppure, come sottolineato dai libertini e soprattutto, giacché stiamo citando dai *Nuovi saggi*, da Locke, non vi è un consenso universale. Tuttavia, secondo Leibniz, "la parte maggiore e più sana del genere umano rende loro testimonianza", tanto che gli stessi selvaggi americani, sebbene abbruttiti, nondimeno "sentono bene che cos'è la giustizia" (NE I, 2, §20; A VI, 6, 92-93).

Quest'ultimo principio, l'istinto della giustizia, ha una forte base comune con la teologia, in quanto essa è per Leibniz essenzialmente "una divina giurisprudenza, che spiega il diritto della nostra società con Dio", tanto che è la giurisprudenza universale a offrire anche ad essa i fondamenti. La teologia, infatti, come tutte le scienze ha un fine pratico. Fine della teologia è la beatitudine, ossia la "felicità perpetua", mentre della giurisprudenza lo è la felicità secolare (A IV, 5, 591-92).

6. Teologia universale, giurisprudenza universale: Leibniz prende molto sul serio, da giurista, l'universale giurisdizione di Dio. Nella tradizione del pensiero della concordia, cui alludevamo all'inizio, è costante, in materia di universalità, una dialettica di allargamento e restringimento: per allargare la platea dei partecipanti alla concordia, bisogna restringere la varietà dei principi comuni, al perimetro dei quali si limiterà il consenso o la fede. Ma all'epoca di Leibniz, da una parte, il mondo ha completato il suo allargamento; d'altra parte, la teologia naturale non pensa più a restringersi: il suo movimento è autonomo, non è strumentale al proselitismo, o alla concordia tra i cristiani o tra le religioni.

Come vedremo tra poco, la globalizzazione della teologia naturale si è compiuta pienamente, nella concezione di Leibniz. Anzi, il nostro, sotto l'insegna della ragione universale, porta a compimento una cosmopolitizzazione della verità. L'universalizzazione secolare della verità va infatti di pari passo con la sua concezione della giurisprudenza universale.

In termini politici, Leibniz non persegue un governo cosmopolitico. La sua è una prospettiva internazionalista, che "riconosce e ammette la molteplicità e varietà delle nazioni e degli stati" (Godin 2003, 385). Il *Codex iuris gentium diplomaticus*, ha scritto Goyard-Fabre (1994, 117), "contiene i semi di una politica internazionalista, piuttosto che realmente universalista, che usando non soltanto le vie della politica e del diritto, ma anche quelle del commercio⁹, della scienza e della cultura lasci affiorare la speranza ecumenica che è sempre stata propria di Leibniz". La prospettiva leibniziana si nutre in questo della sua vivissima concezione del bene comune nella repubblica dei dotti, nelle repubbliche dei cittadini degli stati secolari, infine e sopra ogni altra nella repubblica di cui, come dice sovente Leibniz, Dio è il monarca e gli spiriti razionali sono insieme cittadini e sudditi. Non si tratta però, come pure è stato detto, di "teopolitismo" (Gabaude 1974): la tendenziale identificazione leibniziana tra teologia naturale e giurisprudenza universale è bifronte e apre la strada a una convivenza positiva (che in Descartes o Hobbes era ancora invece problematica) tra forme religiose e forme secolari di scienza e di saggezza. Se ne incontrano i segni, chiarissimi, quando il pensiero di Leibniz travalica i confini europei in cui era nata la tradizione del pensiero della concordia.

Culturalmente, Leibniz rivendica un deciso cosmopolitismo. Nella scienza e nelle tecniche, purché si faccia qualcosa di valido, scrive a Des Billetes, "mi è indifferente che si faccia in Germania o in Francia, perché desidero il bene del genere umano"; non sono filelleno o filoromano, "ma *filánthropos*" (GP VII, 456). Lo stesso vale per le imprese di carattere morale. Con la "magnanimità", quella virtù prettamente umanista su cui aveva scritto Giovanni Pontano, un mortale "sia europeo, cinese, insomma: del

mondo" può avvicinarsi alla divinità e diventare un eroe per ogni nazione (A I, 14, 752).

7. Il cosmopolitismo è sovente un atteggiamento intellettuale, un'abito da indossare. Forse una delle frasi più famose di Erasmo da Rotterdam, di quelle che si stampano sulle magliette, fu scritta quando venne invitato a trasferirsi in una certa città da una persona a cui portava un certo rispetto. Rispose: "piuttosto che cittadino di una città, io mi sono sempre sentito cittadino del mondo"¹⁰. Staccata dal contesto, è una frase bellissima, ma nel contesto dello scambio epistolare è evidente che Erasmo è pronto a dire qualunque cosa pur di togliersi da un impiccio senza offendere troppo l'altra parte.

Ad Erasmo, Leibniz è accomunato dalla condizione di intellettuale sovranazionale, ancorché l'uno umanista e l'altro storico e scienziato, e dal desiderio, dapprima, dall'uso, poi, di trattare direttamente con i grandi della terra nella convinzione o nella speranza di influenzarne i pensieri e le strategie. In Leibniz sono più vive, accanto alle ambizioni "ideali", le posizioni realistiche di un politico e diplomatico, i cui obiettivi primari nell'ambito del sistema delle relazioni internazionali, statali e religiose, sono l'equilibrio tra le potenze europee, che Leibniz considera l'unico stato di cose atto praticamente a diminuire il rischio di guerra, e la riduzione, ove non sia possibile il superamento, dei contrasti tra le confessioni cristiane. Ma al tempo stesso non vanno dimenticate le posizioni di un filosofo insieme cristiano e universale, che, se vede le ragioni dell'ortodossia e simpatizza praticamente con esse, è anche profondamente influenzato dalla cultura eterodossa, dalle idee letterarie e filosofiche più critiche del suo tempo, con le quali è spesso sorprendentemente in sintonia.

Leibniz nel 1697 pubblica i *Novissima Sini-ca*. I gesuiti, che operavano in Cina in un regime di apprezzamento per la scienza occidentale e di tolleranza per la predicazione, avevano sviluppato una pastorale accomodamentista, con l'integrazione di elementi locali nei riti. Leibniz è apertamente favorevole a questa politica. Abbastanza simile, si può notare *en passant*, è il suo atteggiamento verso il popolo ebraico, sia nell'approccio rispettoso ("Non c'è razza più nobile di

quella degli ebrei, poiché ne è uscito il Messia, per non dire dei patriarchi e degli apostoli”), sia nelle modalità dell’evangelizzazione: bisogna che la chiesa permetta “le loro cerimonie mosaiche, al fine di facilitare loro la conversione”¹¹. Nel successivo *Discorso sulla teologia naturale dei cinesi*, oltre a criticare i polemisti anti-accomodamentisti, Leibniz vuole anche opporsi al *Colloquio tra un filosofo cristiano e un filosofo cinese* di Malebranche e alla contrapposizione tra le due civiltà che vi si trova. Secondo Leibniz (2002, 63), l’ateismo attribuito alle élite cinesi del suo tempo è dovuto a un allontanamento dalla tradizione: i testi classici presentano una dottrina “del tutto conforme alla teologia naturale”, coincidente con la “legge naturale iscritta nei nostri cuori”, salvo ciò che vi aggiungono, nel cristianesimo, la rivelazione e la grazia. La filosofia cinese “si avvicina alla teologia cristiana più della filosofia degli antichi greci”. I cinesi non hanno l’idea della creazione, ma questa è dottrina rivelata e non vi si può giungere con la sola ragione. La Cina possiede “una morale esteriore ammirevole per certi versi e unita a una dottrina filosofica, ovvero a una teologia naturale, venerabile per antichità”. Sarebbe grande presunzione se noi *parvenus*, “appena usciti dalla barbarie”, condannassimo una dottrina antica perché non si accorda con le nostre ordinarie nozioni scolastiche (Leibniz 2002, 20-22, 50-51, 65).

Per la complessione morale dei cinesi, vale ancora una volta la scoperta di Arlecchino: “è tutto come qui” (A IV 6, 397). Ma se, presso i cinesi, mancano la grazia e le virtù cristiane e vi sono i vizi come da noi, tuttavia questi ultimi sono temperati dal costume pubblico e dal buon uso delle formalità. I cinesi hanno accumulato una conoscenza sperimentale della natura umana, raccolta nei classici confuciani; hanno leggi dirette a realizzare la pubblica quiete e a stabilire l’ordine sociale, disprezzano ciò che nutre la ferocia negli uomini. Poiché hanno dimenticato la cornice in cui comporre questo sapere pratico (la religione naturale, a tutti comune), esso rimane incompleto e disordinato. Nella limitata armonia che il nostro mondo si può permettere, noi europei, ritiene Leibniz, conosciamo ormai meglio dei cinesi la teologia naturale, che però non produce qui i suoi effetti, tanto che il nostro vivere civile

è avvelenato; se possiamo insegnare ai cinesi la rivelazione che complementa la teoria, ma manchiamo della prassi, allora proprio loro dovranno insegnarcela: “mi pare che la condizione delle nostre vicende sia tale, ora che la corruzione raggiunge proporzioni immense, che sembra quasi necessario che i cinesi mandino a noi dei missionari, che ci insegnino l’uso e la prassi della teologia naturale, così come noi ne mandiamo da loro per insegnare la teologia rivelata” (A IV 6, 401). È un punto di vista abbastanza vicino, per atmosfera culturale, ai famosi colloqui di Lemuel Gulliver con il re degli Houyhnhnm, i cavalli dotati di parola e civiltà, intorno alle guerre europee e agli altri nostri malcostumi. È curioso, ma in qualche misura indicativo, che Gulliver, nel romanzo di Swift, parte per il suo viaggio nel 1699, quando Leibniz pubblica la seconda edizione dei *Novissima Sinica*, e nel 1715, abbandonata la terra degli Houyhnhnm a febbraio, a novembre è finalmente di ritorno in Europa, proprio mentre Leibniz inizia a stendere il *Discorso sulla teologia naturale dei cinesi*.

8. In questo modo l’eredità del pensiero della concordia, nella prima globalizzazione del Cinque e Seicento, con Leibniz si universalizza. Detto in forma ancora più sintetica, con Leibniz si cosmopolitizza la verità. Dalla globalizzazione della concordia nasce l’armonia della verità universale, anche grazie al fatto che, nella revisione leibniziana della nozione platonico-rinascimentale dell’armonia, questa si nutre di varietà e discordanza.

Domandiamoci in conclusione: Leibniz è consapevole di questo? La risposta è che probabilmente sì, ma ovviamente con un diverso punto di vista. Potrebbe trattarsi, da parte nostra, di un riconoscimento, una *Wiedererkennung* che è anche una *Anerkennung*; oppure di una proiezione. Noi spesso dobbiamo parlare del pensiero di Leibniz con acribia e, per dir così, *etsi Deus non daretur*, anche se non dovremmo esagerare in questo. Comunque, *etsi Deus non daretur*, è un fatto che Leibniz ha universalizzato la verità non come l’aveva fatto Tommaso *contra Gentiles*, e neppure, mi sembra, vorrebbe davvero farlo. Sebbene l’universale accesso del genere umano al rapporto di verità e ragione passi, per Leibniz,

attraverso la pervasività della ragione divina, pure egli vive consapevolmente nella prima globalizzazione, in quella nuova *universalità empirica*, nata storicamente, già riconosciuta tra i primi da Montaigne. Così nel suo pensiero, come risulta chiaro nella considerazione delle culture non europee, si apre uno spazio per forme di verità non religiosa e per vie secolari a verità valide per tutti, ossia anche per gli stessi cristiani.

Note

1. Cfr. nella vasta bibliografia Bainton 1960, Adams 1962, Murphy 1976.
2. Per il *Consilium*, composto nel 1671-72, cfr. A IV, 1, pp. 215 sgg.; per la ripresa nel *Mars Christianissimus*, cfr. A IV, 3, 77-78, 88-89, 95-96, 104-106 (le abbreviazioni sono quelle usate dagli *Studia Leibnitiana*). Cfr. Almond 2010, specialmente il cap. 1, "Leibniz, Historicism, and the 'Plague of Islam'", pp. 6-28.
3. Ai punti 2-5 anticipo considerazioni che si troveranno svolte con qualche differenza in un volume sul pensiero di Leibniz attualmente in corso di ultimazione.
4. C, 12-13; e in Nachtomy e Smith 2011, 188-189.
5. Sonetto 86, vv. 10-11: "Ciascuno è in terra a qualche fin prodotto | E per tal variar natura è bella" (Ciminelli 1894, 124). Riecheggia Ovidio (*Metam.*, XV, 252-58: *Nec species sua cuique manet...*).
6. Tradotto in italiano in Ramusio (1978-88, V 675): "come diceva [...] Serafino dall'Aquila, in un suo sonetto dove parlava della varietà delle cose naturali: 'E per tal variar natura è bella'". Ho indicato in tal senso la fonte in Leibniz 2000, I 569; in seguito E. Canone l'ha identificata per Bruno (2003, 42).
7. Del resto Ripa (1593, 265; e in tutte le edizioni) attribuisce il verso a Petrarca. Ed è citato come proverbio già da Pescetti (1603, c. 261 verso).
8. Cfr. *Théod.*, Pref.; GP VI, 25, 27; *Disc.* § 1, §4; GP VI, 49, 51. Leibniz segue la regola che "deux vérités ne sauroient se contredire" (*Théod.*, *Disc.* § 1; GP VI, 49), un principio di ascendenza tomista assai diffuso, di cui si era fatto scudo Galileo (*due verità non possono mai contrariarsi*, OG V, 283), mettendolo però in bocca anche a Simplicio (OG VII, 80). Si trova in Spinoza (*Cog. Met.* 2, 8; forse da fonti averroistiche come Elia del Medigo, cfr. Fraenkel 2010).

9. Un'idea questa, detto per inciso, che già si trova proprio in Erasmo e che tornerà in Kant.
10. "Quidam non infimae autoritatis apud Turegos semel atque iterum mecum egit per literas vt illic ius ciuium acciperem. Ego demirans quur haec ageret, respondi me velle civem esse totius mundi, non unius oppidi" (Allen, V, 1342, 536-40).
11. Sul diverso atteggiamento in scritti come il *Consilium Aegyptiacum*, cfr. Cook 1993.

Bibliografia

- Adams, R. P. (1962) *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*. Seattle: University of Washington Press.
- Almond, I. (2010) *The History of Islam in German Thought from Leibniz to Nietzsche*. New York: Routledge.
- Arnauld, A. (1685) *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grace*, Köln: Schouten.
- Bainton, R. H. (1960) *Christian Attitudes Toward War And Peace*. New York: Abingdon Press.
- Bisterfeld, H. (1657) *Phosphorus Catholicus, seu artis meditando epitome*. Leiden: H. Verbiest.
- Bodemann, E. (1966) *Die Leibniz-Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover [1895]*. Hildesheim: Olms.
- Bruno, G. (2002) *Opere italiane*. Eds. G. Aquilecchia & N. Ordine. 2 vv. Torino: UTET.
- Bruno, G. (2004). *Opere mnemotecniche*. Ed. M. Ciliberto. Milano: Adelphi.
- Campana, P. (1997) Et per tal variar natura è bella: Apuntes sobre la variatio en el Quijote. *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 17, 109-121.
- Canone, E. (2003) *Il dorso e il grembo dell'eterno: percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Roma: Ist. editoriali e poligrafici internazionali.
- Ciminelli, S. (1894) *Le rime*. Ed. M. Menghini. Bologna: Romagnoli-Dall'Acqua.
- Cook, D. J. (1993) *Leibniz's Use and Abuse of Judaism and Islam*, in M. Dascal & E. Yakira (Eds.), *Leibniz and Adam* (pp. 283-297). Tel Aviv: University Publishing Project.
- Ficino, M. (1964) *Theologia Platonica. Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Ed. M. Raymond. 2 vv. Paris: Les Belles Lettres.
- Fraenkel, C. (2010) *Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources*. In D. Perinetti & J. E. H. Smith (Eds.). *The Rationalists: Between*

- Tradition and Innovation* (pp. 27-43), Berlin: Springer.
- Gabaude, J.-M. (1974) *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz*. 3, *Philosophie justificatrice de la liberté*. Toulouse: Publ. de l'Univ. de Toulouse.
- Gherardi, E. (Ed.). (1694) *Le Théâtre italien ou le recueil de toutes les scènes françaises qui ont été jouées sur le théâtre italien de l'Hostel de Bourgogne*, Paris: G. de Luyne.
- Godin, C. (2003) *La totalité*. 6, *La totalité réalisée: l'histoire*. Seyssel: Champ Vallon.
- Goyard-Fabre, S. (1994) *La construction de la paix, ou, le travail de Sisyphe*. Paris: Vrin.
- Kepler, J. (1940) *Gesammelte Werke*. 6, *Harmonice mundi*. Beck: München.
- Leibniz, G. W. (2000) *scritti filosofici*. Eds. M. Mugnai & E. Pasini. Torino: Utet.
- Leibniz, G. W. (2002) *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Eds. W. Li & H. Poser. Frankfurt: Klostermann.
- Malebranche, N. (1958-70) *Oeuvres Complètes*. Ed. A. Robinet. Paris: J. Vrin.
- Montaigne, M. E. de (1965). *Les Essais*. Eds. P. Villey & V. L. Saulnier. Paris: Presses Universitaires de France.
- Murphy, T. P. (Ed.). (1976) *The Holy War*. Columbus: Ohio State University Press.
- Nachtomy, O. & Smith, J. E. H. (Eds.). (2011). *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*. Berlin: Springer.
- Oviedo y Valdés, G. F. (1535) *La historia general de las Indias*. Sevilla: Iuan Cromberger.
- Pescetti, O. (1603) *Proverbi italiani: raccolti, e ridotti sotto a certi capi, e luoghi communi*. Verona: Compagnia degli aspiranti.
- Ramusio, G. B. (1978-88) *Navigazioni e viaggi*. Ed. M. Milanese. Torino: Einaudi.
- Ripa, C. (1593). *Iconologia overo descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi*. Roma: Heredi di Gigliotti.
- Vanini, G. C. (1615) *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, Christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum*. Lugduni: Ap. Viduam A. de Harsy.
- Vázquez Menchaca, F. (1572) *Controversiarum illustrium, aliarumque usu frequentium libri tres*, Frankfurt a. M.: G. Corvinvm & S. Feyerabend.

