

Leibniz

Giustizia

Diritto

Cina

India

Indice

Avvertenza. p. 7 Premessa. p. 9 Introduzione. p.13				
I				
1. Il contesto	p. 23			
1.1 Leibniz e il giusnaturalismo1.1.1 Passato o futuro?1.1.2 Origini del giusnaturalismo mentione	p. 23			
1.2 Divergenze	p. 32			
1.2.1 Hobbes <i>secondo</i> Leibniz1.2.2 Una naturale continuità	-			
2. Il concetto	p. 42			
2.1 Cenni sul concetto di giustizia n	el pensiero anticop. 42			
 2.1.1 Presupposti 2.1.2 La giustizia nel concetto di or 2.1.3 Storia di una giustizia ingiusta 2.1.4 Verso il concetto leibniziano di 'giustizia universale' 	rganismop. 50 ap. 54			
2.2 Il concetto di giustizia negli scri di diritto naturale				
2.2.1 Asintoto o idea?2.2.2 Il concetto di giustizia	p. 66			
negli scritti di Magonza 2.2.3 La giustizia e i tre gradi del di negli scritti di Hannover	liritto			

3.	La Cina		p. 87
Ĵ	3.1 Co	onsonanze e collegamenti	p. 87
	3.1.1 3.1.2 3.1.3	Autonomia nell'affinità	p. 94
ŝ		ondamenta del pensiero cinese relazione al dirito	p.103
	3.2.1 3.2.2 3.2.3	Li e Fa e I Costanti e variabili Dal principio primo al concetto di divinità	p.107
ź	3.3 Co	omparazione	p.115
		Affinità fra pensiero cinese e giusnaturalismo leibniziano Motivi di un insuccesso Eredità	p.122 p. 126
Con	clusion	2	p.132
App	endice.		p.149
j	Un'o	ppportunità mancata	p.149
2	2 L'In	dia fra Oriente ed Occidente	p.151
ź	3 I co	ncetti cardine del pensiero induista	p.157
	3.2	Il B rahmanL' $ar{A}$ tmanL'identità B rahman – $ar{A}$ tman	p.162
		fra Oriente ed Occidente	_
4		Uno al due	-
2		scenza o venerazione?	-
Ć		politica?	
Abb	reviazio	ni	p.179
Bib	liografia	ı	p.181

Avvertenza

Gli scritti di diritto naturale qui considerati compaiono nelle raccolte canoniche delle opere di Leibniz in modo solo parziale: alcuni sono compresi nell'edizione integrale dell'Accademia prussiana mentre altri richiedono la ricostruzione di un *iter* più articolato¹. Nelle citazioni degli scritti di diritto naturale presenti nell'edizione dell'Accademia prussiana verrà riportata sia la collocazione sia il numero di pagina dell'edizione italiana curata da Vittorio Mathieu; nelle citazioni degli scritti non compresi compariranno le sigle indicate in questa legenda seguite dal numero di pagina dell'edizione italiana di riferimento.

Caesarini Fürsternerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae (G.W.Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,

Vierte Reihe, *Politische Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,

Zweiter Band (1677 – 1687), Akademie – Verlag Berlin, 1963

Acc. IV II I 1

Elementa Juris naturalis 1670 – 1671 (?)

G.W.Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Sechste Reihe, Philosophische Schriften, erster band (1663 – 1672),

Akademie – Verlag Berlin Georg Olms Verlag Hildesheim New York, 1971 *Acc.* VI I II A 124

Elementa Juris naturalis 2 Hälfte 1671 (?)

Ivi, Acc. VI I, II A 126

Titulus 1 De justitia et jure

G.W.Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Berlin – Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen

Sechste Reihe, *philosophische Schriften* herausgegeben von der Leibniz – Forschungsstelle der Universität Münster , Vierter Band (1677 – Juni 1690), Teil C Akademie – Verlag Berlin, 1999

Acc. VI IV (C) F 1. 4942

De jure et justitia

Ivi, Acc. VI IV (C) F 1. 502

De summa juris regula

Ivi, Acc. VI IV (C) F 1. 5041

De tribus iuris naturae et gentium gradibus

Ivi, Acc. VI IV (C) F 1. 5056

De Justitia

G.W.Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Berlin – Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen

Sechste Reihe, *Philosophische Schriften* herausgegeben von der Leibniz – Forschungsstelle der Universität Münster , Vierter Band (1677 – Juni 1690), Teil C Akademie – Verlag Berlin, 1999

Acc. VI IV (C) F 1. 509

¹ Cfr. G.W.Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale* (a cura di V.Mathieu), Torino: UTET, 1951, pp. 61-78 della *Nota bibliografica*.

AJ An jus naturae eternum?

in G.Grua, Textes inéditis, Paris: Presses Universitaires, 1948

(GR, p.637 Jur. V, II, 3)

AN Abhandlung vom Naturrecht (Guhrauer, Leibniz's Deutsche Schriften, Berlino, 1838, 2 voll.)

CP *Codicis juris gentium diplomatici Praefatio* (DUT. IV, 3, p.287)

D Définitions (GR. p.666 Jur. III, I, 9) in G. Mollat, Mitteheilungen aus Leibniz ens ungedruckten Schriften, Leipzig: H.Haessel, 1893 (MOL., p.94)

DS Divisio societatum (in Guhrauer, Leibniz's Deutsche Schriften, op.cit.)

II Initium institutionum juris perpetui (MOL., pp.1 –7 più GR. p.641 Jur. III, 1, 7-8)

LBU

MP *Monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis De officio hominis et civis* (DUT. IV, 3, pp.275 –283)

NCJ La notion commune de la justice

O *Observaztiones de principio juris* (cfr. GR. p.661; DUT. IV, 3, p.270 sgg. è inesatto di trent'anni di anticipo nella collocazione temporale dello scritto)

PP Le portrait du Prince tiré des qualités et de vertus héroïques du Duc Jean – Frédéric de Brunswick – Lüneburg (O. Klopp, Die Werke von L. gemäss seinem handscriftlichen Nachlasse in der Bibliothek zu Hannover, Hannover, 1864 -1884, IV, pp.459 –487)

SA La società artigiana (Die Briefwechsel des G.W.Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover, 1889, Die Leibniz - Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover, 1895)

SJA Si la justice est arbitraire (**Theol.** I, 4, 1-6; **Jur.** III, 1, 72 –81)

Gli scritti sulla Cina compaiono invece nella prima parte del tomo quarto all'interno della raccolta curata da Dutens. Accanto alla collocazione verranno riportati sia i numeri di pagina dell'edizione canonica sia, fra parentesi, quelli dell'edizione italiana curata da Carlo Sini.

Lettre de M. Leibniz sur la philosophie chinoise, à M. De Remond

DUT. IV, 1, pp. 69 –210

Traité sur quelques points de la religion des chinois

DUT. IV, 1, pp. 89 –145

Altri scritti citati

CH *Corpus hominis uniuscuiusque animalis machina est quaedam* (parzialmente pubblicato in M.Mahrenholz, *G.W.Leibniz'Literaturquellen zu eingen frühen Manuskripten medizinischen Inhaltsi*, Diss., Hannover, 1987)²

² Cfr. G.W.Leibniz, *Scritti filosofici* (a cura di M.Mugnai e E.Pasini) vol. I Torino: UTET, 2000, pp. 109 –110 della *Nota storica*.

Premessa

Solo il possesso della lingua razionale (o caratteristica universale), afferma Leibniz, sarebbe in grado di ordinare ogni cosa in modo da liberare gli uomini dal peso dell'incertezza: grazie al filo che permette di uscire dal labirinto, di fronte alla via già tracciata, essi non potrebbero allontanarsene se non per un atto di deliberata volontà. Solo così non sussisterebbe più alcun dubbio «che si sarebbe provveduto alle umane cose nel modo migliore»³. Il tema della 'lingua razionale' è stato oggetto di studio per i logici⁴ che, con il tributo del Circolo di Vienna, hanno voluto impossessarsi del pensiero di questo filosofo, criticandone alcune peculiarità *inopportune*⁵: la stessa 'lingua razionale', da tale prospettiva, apparirà un sogno irrealizzabile⁶ nella vastità dei suoi orizzonti.

Anche il concetto di 'giustizia', assai prossimo a ciò che verrà poi definito da Hans Kelsen «un ideale irrazionale» di felicità sociale⁷, sembrerebbe seguire la stessa sorte della lingua razionale ma Leibniz, svincolandosi dai dettami del proprio tempo, riesce ad offrirne una definizione che cela al proprio interno un intento programmatico, divergente se comparato con i canoni della modernità: mentre l'individuo tratteggiato da Hobbes, preda della paura, perennemente in fuga da una natura matrigna, pensa di mettere un limite alla prevaricazione dell'altro

_

³ Acc. VI IV (C) F1. 5056, p.121 dell'ed.italiana.

⁴ Gli aspetti logici dell'opera di Leibniz stimolarono la riflessione sia di Louis Couturat (La logique de Leibniz d'après inédits, Paris, Alcan, 1901) sia di Bertrand Russell (A critical exposition of the philosophy of Leibniz, London, 1900). Giuseppe Peano poi intraprese la ricerca della lingua razionale, ritenendo di poterla trovare nel latino sine flexione, da lui stesso inventato. Anche i lavori più recenti di Paolo Rossi (Clavis universalis. Arti della memoria e logica da Lullo a Leibniz, Milano: Ricciardi, 1960) e di U.Eco (la ricerca della lingua perfetta nella cultura europea, Roma – Bari: Laterza, 1996) sono indice della tensione perdurante verso l'obbiettivo che Leibniz si era posto.

⁵ Il riferimento è al saggio di Russell già citato.

⁶ «La logica di Frege, insomma, non realizzava il sogno che Leibniz esprimeva dicendo: "Calcoliamo!", e cioè che conoscendo le leggi della logica si possa determinare infallibilmente se una certa conclusione segue o non segue da certe premesse» (M.Davis, *Il calcolatore universale*, Milano: Adelphi, 2003, p.76). Da tale prospettiva la *Macchina Universale* di Alan Turing sembrerebbe l'erede più del concetto hobbesiano di 'ragione calcolatrice' che la realizzazione dell'intento di Leibniz. L'ordine reale organizzato in modo spontaneo, di cui questo filosofo è assertore (e a cui, in ultima analisi, il *sogno* di Leibniz può essere ricondotto), non è compatibile con la nozione di 'necessità', propria

⁷ «La tendenza verso la giustizia psicologicamente considerata è la tendenza eterna dell'uomo alla felicità che egli non può trovare come individuo e che per ciò ricerca nella società. La felicità sociale si chiama giustizia. [...] Infatti la giustizia [...] nella sua validità assoluta sta al di là di ogni esperienza, così come l'idea platonica sta al di là della realtà o come la cosa in sé trascendente sta al di là dei fenomeni» (H.Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Torino: Einaudi 1963, p.34).

attraverso quel calcolo inspiegabilmente condiviso che darà origine allo Stato, l'uomo di Leibniz, erede di una tradizione religioso – filosofica che affonda lontano (non solo in termini di tempo) le proprie radici, vedrà nell'*altro* non un nemico bensì un collaboratore nella realizzazione di una società fondata su canoni incompatibili con ogni forma di sopraffazione⁸, fondata sulla giustizia autentica. La prospettiva offerta da questo filosofo non si avvale di una soluzione *esterna* capace di porre rimedio alle manchevolezze della natura umana bensì indica nel perfezionamento di tale natura, sostenuto da un'educazione volta a riscoprire la matrice comune di utile e bene⁹, il vero obbiettivo da conseguire.

Nel momento in cui la chiesa cristiana è interessata da un processo irreversibile di disgregazione, risulta improponibile un fondamento religioso dello Stato; Leibniz oppone a tali dinamiche una forza eguale e contraria privilegiando nella sua riflessione sulla giustizia la componente teologica (peraltro *non del tutto* allineata ai canoni dell'ortodossia): negli scritti di diritto naturale la giustizia umana non appare disgiunta da quella divina ed il *continuum* che si crea, una volta tradotto nei canoni della ragione, si rivela in grado di infondere vigore a quell'ideale *irrazionale* ma irrinunciabile capace, proprio in virtù di ciò, di incidere sulla realtà, trasformandola radicalmente.

Gli scritti sulla giustizia si celano alla curiosità di chi legge: solo di fronte alla molteplicità di consonanze fra questi lavori e i principi fondanti di alcune dottrine orientali essi rivelano appieno il loro spessore: l'equilibrio 'interno' che sorregge la definizione di giustizia sembrerebbe attingere ad una cultura *altra* da quella europea che, alle porte del pensiero occidentale, si arresta di fronte alla comparsa totalizzante del pensiero logico¹⁰. Questa inconciliabilità non può essere considerata indice di una mancata relazione fra pensiero logico e pensiero orientale: vi è infatti in Oriente una presenza consistente di scuole di

⁸ Cfr. Acc. VI IV (C) F1. 505₆, p.122 dell'ed. italiana.

⁹ Cfr. Acc. VI IV(C) F 1. 509, p.108 e Acc. VI IV (C) F 1. 5056, p. 120 dell'ed. italiana. ¹⁰ La ricerca di canoni comuni alle due culture ha permesso di riscontrare in Occidente la presenza di modalità di pensiero ritenute, a torto, meramente orientali. Questo

presenza di modalità di pensiero ritenute, a torto, meramente orientali. Questo 'denominatore comune', analizzato mediante strumenti di ricerca recenti, permette di scorgere orizzonti impensabili dove anche il *sogno* di una lingua razionale, seppur ancora in lontananza, sembra assumere contorni meno evanescenti.

logica¹¹ ma esse vengono ricondotte ad un contesto *plurale* in cui non vi è una netta predominanza o *ufficialità* di uno solo dei settori costitutivi del pensiero. Ciò non avviene in Occidente: l'avvento della figura di Aristotele imprime alla civiltà un indirizzo esclusivo, *resistente* per sua stessa natura ad un confronto proficuo con modalità di pensiero ritenute incompatibili.

Nonostante l'interpretazione data da Russell, la figura di Leibniz sembra rifuggire dalle limitazioni imposte da un'identificazione troppo restrittiva: Vittorio Mathieu, avvicina l'atteggiamento interiore del Filosofo, seppur con le precisazioni necessarie, a quello del dilettante 'di talento', refrattario ad ogni specializzazione considerata limitante nel raggiungimento dei fini universali, «troppo vasti per potervi tendere da una parte sola» Anche in questo studio i temi trattati sono approfonditi in misura tale da determinare connessioni nel punto di tangenza, capaci di dare origine ad una visione unitaria da cui poter scorgere prospettive possibili.

¹¹ In India la Scuola (o *darsana*, 'visione') logica *Nyaya* esamina l'oggetto con il solo sussidio dei mezzi di conoscenza ed è indipendente da motivi religiosi, distaccata da ogni possibile intento soteriologico (cfr. G.Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari: Laterza, 1957, p.17). Un contributo alla conoscenza della Scuola cinese di logica *Mohist* (V sec. a. C.) è dato da *Logic in China* di Chad Hansen.

¹² G.W.Leibniz, Scritti politici e di diritto naturale, op. cit., p.15 dell'Introduzione.

Introduzione

Se Alessandro Manzoni avesse ambientato sessant'anni più tardi il suo capolavoro o, in alternativa, se uno studioso tedesco diretto a Roma (tal Goffredo Guglielmo Leibniz) avesse anticipato sempre dello stesso numero di anni la sua venuta in Italia (cosa peraltro impossibile¹³) e, poniamo anche, si fosse imbattuto nell'incerto procedere di Don Abbondio...avrebbe potuto fugare ogni dubbio di quest'ultimo sull'identità di Carneade¹⁴ e non si sarebbe di certo limitato a ciò: avrebbe aggiunto infatti che l'affermazione attribuita a Carneade («che la giustizia è suprema pazzia, perché comanda di provvedere all'utilità altrui trascurando la propria»¹⁵) «nasce dall'ignoranza della esatta definizione di 'giustizia'»¹⁶, lasciando così ancora più confuso e smarrito il *buon* sacerdote.

Anche senza il ricorso a personaggi letterari o ad incontri impossibili la ricerca intorno al concetto di giustizia negli scritti di diritto naturale di Leibniz riserva sorprese: la scarsa fortuna critica che *arrise* (e

¹²

¹³Leibniz, nato nel 1646, è in Italia nel 1689 (cfr. G.W.Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, *op.cit*, p.43 della *Nota biografica*) mentre *I promessi sposi* sono collocati negli anni compresi fra il 1628 ed il 1630.

¹⁴La figura di Carneade suscita scandalo per la capacità di rendere patente l'ambiguità del concetto di 'giustizia'. La sua lettura bifronte, mettendo a nudo le contraddizioni insite nella doppia accezione di 'giusto', 'per natura' e 'per legge', ricorda i Dissoi logoi. La venuta del Filosofo a Roma come ambasciatore degli Ateniesi per risolvere grazie alle sue doti oratorie una delicata controversia suscitò nell'Urbe grande interesse. Gli fu subito rivolto un invito per un incontro pubblico dove poté cimentarsi su un argomento di sicuro interesse per i Romani: il diritto. Gli appuntamenti furono addirittura due: nel corso del primo, per catturare la benevolenza degli intervenuti, sostenne con argomentazioni stoiche e platoniche la tesi del 'giusto per natura' mentre nel secondo destabilizzò l'uditorio: affermò infatti l'inesistenza in natura del 'giusto per natura' traendo argomentazioni a favore dalla pluralità di leggi, in contrasto fra loro, che contraddistinguono i diversi popoli. Concluse che l'unica legge veramente comune, 'costante' è da ricercarsi nella sola obbedienza alle leggi, variabili in relazione allo spazio e al tempo. L'obbedienza poi, è da ricondursi a sua volta al solo timore della sanzione. Vero fondamento della legge è l'utile ma non di matrice socratica, non lo stesso utile comune perseguito dagli animali bensì l'utile particolare del legislatore, disgiunto da 'giusto'. L'intervento suscitò l'indignatio di Catone il Censore che si affrettò a rimpatriare gli ambasciatori (cfr. G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, Bologna: Il Mulino, 1966, pp. 119 -121). Carneade incarna «la negazione dell'universalità e della giustizia»: questa riflessione, dissacratoria per il suo tempo, esprime compiutamente alcune dinamiche conflittuali ingenite nella mente, illustrate dalla ricerca neuroscientifica contemporanea, considerate nella Conclusione di questa ricerca per la loro pertinenza al concetto di 'giustizia'. Che cos'è quindi la norma? Potrebbe essere definita 'ciò che determina le possibili forme di equilibrio sociale'. Quest'ultimo, al pari del rapporto nella giustizia distributiva e commutativa, potrebbe rappresentare la costante mentre le norme in cui esso si esplica, diverse fra loro (o modalità mediante le quali è raggiunto) rappresenterebbero la variabile.

¹⁵CP, p.159 dell'ed. italiana.

 $^{^{16}}Ibidem.$

continua ad arridere, o, meglio, della fortuna che continua a non arridere) a questi lavori¹⁷ ha contribuito a celarne l'originalità che inizia in parte ad emergere grazie ad una comparazione resa possibile dagli strumenti ora disponibili.

Al pari di un fenomeno carsico, il tema della giustizia riaffiora nel corso degli anni nell'opera di questo filosofo: egli riflette sullo stesso argomento a distanza di tempo per mettere progressivamente a fuoco quelle che considera le fondamenta della vita sociale. È pienamente convinto che i tutti mali da cui l'uomo è afflitto abbiano origine nella nescienza che circonda la vera definizione di giustizia, raggiunta solo dopo un lungo percorso non immune da incursioni, rischiose per opposti motivi, nella teologia: intrecci almeno in apparenza così obsoleti (e per questo ritenuti del tutto dissonanti rispetto alle esigenze del tempo¹⁸) da un lato contribuiscono a relegare fin da subito queste opere nel passato dal quale, per la ricchezza di riferimenti, faticano a svincolarsi, dall'altro possono apparire invece sospetti per la pluralità di letture, non sempre ortodosse, a cui sembrano prestarsi senza difficoltà. Il mancato successo di questi scritti non è dunque da addebitarsi tout court alla mancata attenzione dei filosofi del diritto: non era certo nelle loro possibilità prevedere gli sviluppi delle scienze e le relative modalità di lettura di cui il pensiero di Leibniz avrebbe potuto fruire. Inoltre, la posizione defilata di questi scritti non contribuisce certo a far sorgere il dubbio che, proprio in tali lavori minori, possa celarsi qualche particolare in aperto contrasto con l'immagine stereotipata di questo filosofo.

La pluralità di letture a cui il pensiero giuridico di Leibniz si presta giustifica la scelta del sottotitolo: la presenza dell'Oriente infatti non è circoscrivibile al solo contatto epistolare che egli intrattenne con i Padri Gesuiti, eredi dell'opera religioso- culturale di Matteo Ricci. Le dinamiche proprie del pensiero orientale (della dottrina di Confucio e di altre forme di spiritualità) affiorano ovunque nell'opera di Leibniz, anche,

¹⁷Anche il numero dei testi oggi disponibili intorno all'argomento non è così consistente. La distanza di pensiero che separa la riflessione di Leibniz da quella di altri giusnaturalisti del suo tempo intorno ai temi del diritto naturale e della giustizia è la principale responsabile dell'incomprensione che circonda tutt'oggi questi lavori *minori*.

¹⁸ Nel mondo medievale lo studio del diritto era considerato parte della teologia e, nella modernità, la componente religiosa è associata al giusnaturalismo volontaristico (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011). La riflessione di Leibniz intorno al diritto ed alla giustizia, per le sue peculiarità, diverge da questa sequenza *obbligata*.

e chiaramente, nelle opere dedicate al diritto. Il lavoro prezioso di Joseph Needham¹⁹ può fungere da conferma all'autonomia del pensiero di Leibniz da influssi orientali nonostante il Sinologo, peraltro probabilmente all'oscuro di alcuni particolari cronologici, insinui in modo non troppo velato che tale riflessione filosofica possa dovere *molto* alla corrispondenza con i Gesuiti. Forse potrà dovere molto ad essa ma non tutto: dopo aver esaminato questi lavori *sospetti* si scoprirà infatti che a questa corrispondenza Leibniz non deve assolutamente nulla²⁰. Il problema, seppure in altri termini, resta: a che cosa sono dovute queste affinità palesi fra pensiero orientale ed occidentale indifferenti, oltre allo spazio che le separa, anche al tempo? Come può la riflessione di Leibniz sulla giustizia essere così prossima alla dottrina di Confucio?

Questa ricerca, la cui meta consiste nel trovare risposta a tali quesiti, si articola in due parti dedicate rispettivamente all'Occidente (alla figura di Leibniz e al concetto di giustizia osservati dal luogo stesso *dove il sole tramonta*) ed all'Oriente. Lo studio, così distribuito, permette di cogliere anche nella cultura europea una presenza costante di impulsi assai prossimi a quelle dinamiche ritenute esclusive del pensiero orientale.

L'analisi parte da territori *neutrali*: la riflessione di Leibniz viene relegata dal contesto giuridico – politico dove si colloca in un passato dai confini non ben definiti (1.). Qual è *il* passato capace di esercitare un'influenza così forte alla quale risulta impossibile sottrarsi? Non è certo la palese eredità aristotelica a far sentire la gravità del suo giogo: è molto più probabile che sia invece un pensiero assai più remoto, quello presocratico, ad esercitare un'influenza sotterranea, capace di influire persino sulla percezione di un cristianesimo che in questo filosofo, secondo le parole di Giulio Preti, si rivelerà prossimo ai propositi massonici. La ricostruzione dell'*iter* compiuto dal giusnaturalismo moderno permette poi di stabilire i presupposti del pensiero di Leibniz: sia la pluralità di letture a cui sembra prestarsi la figura di Grozio (nei confronti della quale il Nostro non nasconde un'ammirazione entusiastica) sia la difficoltà nella definizione netta dei confini fra giusnaturalismo moderno e medievale concorrono alla demolizione di

¹⁹ Il riferimento è alla collana *Scienza e civiltà in Cina*, alla quale si fa riferimento nella seconda parte.

²⁰Si potranno constatare invece le influenze, non così *indirette*, da parte di Spinoza.

ogni stereotipo valutativo a cui si è fino ad ora fatto ricorso per *classificare* questi lavori sul diritto naturale.

Il lessico aristotelico ricorrente in essi riscontrabile è riconducibile in massima parte alla presenza importante della cultura scolastica nella formazione culturale di Leibniz. La presenza di richiami, di riferimenti non risulta però vincolante: è lo stesso filosofo a parlare infatti di 'liberazione dal *giogo* aristotelico'²¹. «[I]l riprendere da altri una proposizione e, lasciandone apparentemente intatta la forma, svilupparla, dandole un senso affatto nuovo e talora rovesciato»²² costituisce una modalità assai frequente in Leibniz. Già Spinoza, ad esempio, si era avvalso di un lessico formalmente tradizionale: ciò non impedì al suo pensiero di essere non solo dirompente rispetto alla tradizione stessa ma addirittura eversivo anche se comparato ai canoni del tempo.

Uno fra i motivi alla base della difficoltà nel collocare la produzione giuridica di Leibniz può essere posto in relazione all'attrito che la massiccia componente teologica produce a contatto con il pensiero abilmente ateo dei massimi giusnaturalisti della modernità. È inevitabile pertanto il confronto con una delle figure più rappresentative del giusnaturalismo moderno, quella di Thomas Hobbes. La comparazione rivela dissonanze prevedibili: lo stesso Leibniz, estremamente critico di fronte ai presupposti impietosi della costruzione hobbesiana, stenta ad ammettere l'esistenza di affermazioni del tutto incompatibili con il concetto fondante di armonia prestabilita. Il confronto si rivela ai limiti dell'impossibilità poiché lo stesso tema, la natura umana, viene considerato da presupposti talmente distanti (se non del tutto inconciliabili) da rendere impossibile un punto di contatto. Ciò è da attribuirsi anche, ma non solo, alle diverse finalità da cui i due filosofi sono animati: la strategia argomentativa di Hobbes è vista in funzione della costruzione di un modello efficace di Stato mentre le considerazioni intorno alla natura umana di Leibniz sono distanti dal porsi lo stesso obbiettivo. La sintesi delle teorie fondamentali del giusnaturalismo moderno considera infine il pensiero di Locke che, osservato da una prospettiva inconsueta, si rivela essere il naturale proseguimento della riflessione hobbesiana.

²¹H.G.Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, «aut aut», 254 -255 (1993), p.12.

²²G.W.Leibniz, Scritti politici e di diritto naturale, op.cit., p. 19 dell'Introduzione.

Una volta comparato il pensiero giuridico di Leibniz con il in cui è inserito per evidenziarne le peculiarità contesto storico lungimiranti (e non le manchevolezze) si studia il concetto di giustizia (2): se ne ricostruirà l'iter, dai Presocratici a Tommaso d'Aquino, per poter disporre dei riferimenti necessari alla comprensione dello stesso concetto negli scritti in esame. La ricostruzione permette di osservare la reale distanza che separa il pensiero di Leibniz dai giudizi costrittivi ad esso imposti: risulta chiaro infatti l'intento fermo di liberarsi dalle costrizioni implicite nell'eredità aristotelica pur mantenendone intatto l'uso del lessico. Ancorarsi formalmente alla tradizione permette di poterla modificare drasticamente dall'interno; la stessa modalità scelta da Baruch Spinoza dimostra anche in questo caso la propria efficacia: Leibniz si avvale di termini aristotelici per esprimere concetti propri di un pensiero filosofico ad essi precedente e, da tale prospettiva, espone indirettamente alla critica del lettore l'etimologia del termine 'giustizia' data da Aristotele stesso. Ci si trova di fronte ad un etimo volutamente alterato che, al pari di altre invenzioni aristoteliche, riverserà in modo incisivo la propria influenza sull'evoluzione del pensiero occidentale.

Anche il richiamo successivo alle virtù teologali non risulterà del tutto innocuo: il termine diviene in questo caso un contenitore capace di ospitare al proprio interno concetti dirompenti se considerati nell'ottica della tradizione. Leibniz riesce qui in un'operazione alquanto complessa: versare il vino nuovo negli otri vecchi senza che questi ne risentano. La tenuta degli otri non è dai più ricondotta all'abilità di chi ha saputo compiere l'operazione in modo magistrale bensì è attribuita...al vino che, data la sua apparente innocuità, deve essere, per forza di cose, vecchio.

L'analisi del concetto di giustizia negli scritti di diritto naturale, tema centrale dell'intero lavoro, si sofferma dapprima sullo strumento principe di cui Leibniz si è avvalso nella trattazione, costituita dalla ricerca dell'esatta *definizione* di giustizia. La definizione, vera e propria *idea* platonica in versione moderna²³, restituisce in canoni di intelligibilità intersoggettiva quella perfezione capace di estromettere dalle fondamenta della vita sociale il 'per lo più' di matrice aristotelica. La ricerca secentesca di certezze *geometriche* non si rivela affatto dimentica delle

²³«[...] una intuizione chiara e distinta, che Platone chiamava idea e che, quando sia espressa con le parole, non è altro che la definizione» (*Acc.* VI I, *II* A 124, p.86 dell'ed. italiana).

esigenze pratiche in questo filosofo: la perfezione può dirsi infatti completa se si dimostra in grado di comprendere (e trasformare) questo piano imprescindibile dell'esistenza umana. Affinché l'*idea* di 'giustizia' possa trovare la propria manifestazione nella realtà sensibile è necessario appellarsi alla componente razionale della natura umana, evitando ogni forma di ricorso *calamitoso* alla retorica.

Negli scritti del periodo di Magonza, Leibniz identifica nella giustizia autentica la felicità sociale e individua nella mancata padronanza che l'uomo ha di sé la causa principale dello stato di infelicità: è necessario quindi che la giustizia sia ricondotta ancora una volta al significato di 'virtù individuale' (non più quindi di *virtus ad alterum*) capace di rendere padroni dei propri affetti e che l'utile meramente individuale della modernità venga filtrato attraverso l'ottica socratica. Leibniz, dopo aver trovato in questa ricerca un possibile punto di congiunzione fra pensiero classico e cristianità, giunge ad una prima conclusione: la vera giustizia si raggiunge mediante il desiderio del bene altrui, perseguito come se fosse proprio.

«Poiché dunque la giustizia richiede che il bene altrui sia voluto per se stesso, e poiché volere il bene altrui di per se stesso significa amare gli altri, ne segue che la natura della giustizia è l'amore»²⁴, indisgiungibile dal concetto di 'armonia prestabilita', versione moderna della nozione di 'organismo':²⁵

Questo è ben visibile nella massa delle membra mortali: ora per azione di Amore noi, in quanto membra che formano il corpo, ci riuniamo tutte in uno, al culmine della vita fiorente; ora, separate da maligni Contrasti, vagano ognuna divisa dall'altra fino alla sponda estrema della vita.. E così per gli arbusti e i pesci che dimorano nelle acque e le fiere che fanno la tana nei monti, gli uccelli alati²⁶.

[...] qual è il fondamento di una società umana destinata a durare, e a soddisfare quindi il bisogno umano di socialità? Questo fenomeno è l'uguaglianza? Oppure è la libertà? Oppure ancora è il contemperamento in varia guisa della libertà e dell'uguaglianza? Si chiarisce così che azione

²⁴Acc. VI I II A 124, p.95 dell'ed. italiana.

_

²⁵«In verità ci ameremmo l'un l'altro, se soltanto vedessimo, se levassimo gli occhi all'armonia universale» (*Acc.* VI I *II* A 126, p. 98 dell'ed. italiana). ²⁶Emped. 31B20DK.

giusta (e legge giusta) è quella che – qualunque sia la definizione che si dà della giustizia - è necessaria a fondare e a conservare la società, ingiusta quella che contribuisce a dissolverla²⁷.

È necessario aspettare la decina d'anni che separa la produzione del periodo moguntino dagli scritti successivi, quelli di Hannover, per giungere alla formulazione definitiva del concetto di 'giustizia universale' ritenuta soddisfacente dallo stesso Leibniz. La 'carità del saggio' (dove il termine 'carità' è impiegato in un'accezione moderna) gli permette di demolire dalle fondamenta la tesi invisa di Carneade: la carità non è in contrasto con la ragione e 'la carità del saggio' o vera giustizia è «la virtù che regola razionalmente i sentimenti dell'uomo verso l'uomo»²⁸.

La riflessione sul diritto considera poi i Tre Precetti di Ulpiano (honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere) e si sofferma sul primo di questi, capace di fungere da base alla definizione di giustizia universale. Nonostante la netta separazione che sussiste fra le idee di Leibniz ed il pensiero, invero acutissimo (secondo le parole dello stesso Leibniz), di Hobbes, sembrerebbe potersi intravedere negli scritti di Hannover un tema ancestrale capace di incrinare il sistema, in sola potenza, tracciato dal Filosofo tedesco: il tema della proprietà e, soprattutto, la sua difficile collocazione nel migliore fra i mondi possibili (che, anche secondo Leibniz, non contempla la proprietà privata²⁹) sembrerebbero conciliarsi difficilmente con le asserzioni intorno all'identità fra utile collettivo ed utile particolare. Sarà il ricorso all'analisi etimologica a rendere palese il significato riposto del termine 'proprietà' (nella sua accezione di 'sostanze') e quanto intravisto permetterà di cogliere un nesso stimolante fra il concetto di 'proprietà' e quello di 'peccato'. Anche il 'peccato originale', tenendo fede alle parole taglienti di Voltaire, avrebbe causato a Leibniz non pochi problemi...

Per avvicinarsi ad una prospettiva in grado di porre questo concetto cardine della cultura occidentale (non solo religiosa) in una luce meno dogmatica sarà necessario mutare punto di osservazione e spostarsi quindi in Oriente. Prima però di addentrarsi in una lettura del pensiero

²⁷Dizionario di Filosofia, Milano: Edizioni di Comunità, 1957, voce 'giustizia' (a cura di N.Bobbio).

²⁸*Acc.* VI IV (C) F1. 5056, p.114 dell'ed. italiana.

²⁹ Cfr. *PP*, p.305 dell'ed. italiana. Anche nella *Repubblica* platonica la proprietà privata è vista come ostacolo.

occidentale secondo canoni non usuali (ma non per questo incompatibili) sarà opportuno, soprattutto in relazione alla pertinenza con il tema centrale di questa ricerca, iniziare questo viaggio in terra d'Oriente partendo dal luogo più vicino agli interessi di Leibniz, ovvero la Cina (3.): vi è infatti una sua raccolta di scritti dedicati alla cultura spirituale di questo Paese, costituita dalla corrispondenza che egli intrattenne con i missionari gesuiti alla fine del Seicento. Già da queste lettere è possibile individuare gli elementi essenziali propedeutici ad instaurare una comparazione fra culture diverse.

Essa diverrà però esaustiva e rivelatrice dei nessi consistenti che avvicinano Leibniz alle dinamiche del pensiero cinese grazie soprattutto al contributo determinante di Joseph Needham che, nella sua opera poderosa, dedica uno spazio al pensiero giuridico dell'antica Cina: qui ogni sfumatura del pensiero giuridico di Leibniz trova accurata sistematizzazione e ciò che sembrava una regressione nel passato o un intento vagamente edificante rivela invece fondamenta solidissime capaci di dimostrare nel corso della storia la propria efficacia³⁰. Nella seconda parte di questo studio compaiono alcuni elementi a favore di una continuità concreta che può essere colta fra le dinamiche del pensiero appartenenti a culture così distanti. La presenza stessa di questo continuum sollecita la ricerca delle sue fondamenta anche in ambiti recenti, diversi ma non distanti dalla filosofia. La prospettiva resa possibile dallo studio delle neuroscienze permette di uscire da un confronto impegnativo fra due culture senza né vincitori né vinti e di delineare uno scenario in cui gli ambiti esperiti di volta in volta dall'uomo storia costituiscono i presupposti indispensabili alla piena nella manifestazione delle sue potenzialità. Si potrebbe obiettare che sono le neuroscienze ad essere giunte prima a queste conclusioni. Si potrebbe altresì confutare tale obiezione con gli strumenti offerti dalla sola filosofia precisando che già nel Fedone viene conferito un ruolo decisivo a quello che sarà definito 'organo della civiltà'. Inoltre proprio lo studio approfondito di questo dialogo, secondo Leibniz, si sarebbe rivelato un bene per l'umanità futura. È naturale che, ancora una volta, al pari della

³⁰ Needham non tace sul sospetto che il Filosofo tedesco possa dovere *molto* al pensiero cinese: la maggior parte delle sue idee fondamentali sembrerebbero infatti da esso poter trarre ispirazione. L'affinità sembrerebbe notevole ma saranno proprio gli scritti sulla giustizia a scagionare Leibniz dall'ennesimo sospetto di plagio.

celeberrima nottola, questa ipotesi complessiva compaia quando già i campi emergenti del sapere contemporaneo sono a buon punto del loro tragitto.

Mentre la Cina costituì oggetto di interesse ed ammirazione per l'Europa del Seicento, così non fu per l'India, il cui pensiero filosofico stentò ad essere riconosciuto ancora nell'Ottocento, quando da poco aveva fatto il suo ingresso mediante le prime traduzioni nella scena occidentale, occupata in larga parte dall'Idealismo tedesco. L' Appendice è dedicata al contributo culturale che si può trarre dalla dottrina induista (la curiosità di Leibniz nei riguardi delle culture distanti da quella europea³¹ sembrerebbe incoraggiare la legittimità di quest'operazione postuma), capace di fornire basi esplicite alla metafisica di Leibniz sulla quale l'intera riflessione sul diritto e la giustizia è fondata. I canoni costitutivi della cultura induista permettono l'osservazione da una prospettiva diversa di alcune problematiche religiose e filosofiche europee rimaste insolute, in grado di indicare soluzioni del tutto nuove ma non per questo incoerenti o non esaustive³². Alcune affinità particolarmente evidenti fra la sezione di un antico trattato indiano (in lingua tamil) dedicata alla politica ed al diritto e la riflessione del Nostro intorno a questi temi concludono questo studio sui possibili nessi fra il pensiero di Leibniz e la civiltà orientale nelle sue espressioni fondamentali, fornendo così una conferma a quanto ipotizzato nel corso della ricerca.

³¹ Cfr. *Storia della Filosofia* (diretta da M.Dal Pra), vol. VII, Milano: Vallardi, 1976, voce 'Leibniz' (a cura di M.Dal Pra).

³² La difficoltà di Leibniz nel collocare convenientemente il concetto di 'peccato originale' nella propria costruzione concettuale trova giustificazione nelle scritture sacre dell'India mentre il *pregiudizio* hegeliano sull'inconsistenza dei testi sapienziali di questa cultura, sempre negli stessi scritti, trova secca smentita.

1. Il contesto

1.1 Leibniz e il giusnaturalismo

1.1.1 Passato o futuro?

La riflessione di Leibniz intorno al concetto di giustizia è stata sovrastata dalle teorie dei maggiori giusnaturalisti del Sei – Settecento, intenti a creare i presupposti ideologici alle grandi rivoluzioni liberali: lo Stato, sia da Thomas Hobbes sia da John Locke, è presentato infatti come creazione libera e volontaria degli individui³³. Fra le diverse concause che *oscurarono* questi scritti di Leibniz può essere annoverata anche l'assenza degli strumenti argomentativi propri del giusnaturalismo moderno, lo stato di natura e il contratto sociale. Di questi, volti esclusivamente a fondare la costruzione di un ordine³⁴ capace di minimizzare il conflitto nella dimensione politica, il Filosofo tedesco non sente la necessità di avvalersi: egli intende infatti cogliere i presupposti indispensabili all'esistenza dell'*ottimo Stato* mediante una definizione esaustiva dei concetti di 'diritto' e di 'giustizia'.

Inoltre, come poteva il Filosofo assertore dell'*armonia prestabilita* essere accolto nel contesto moderno che considera la materia disorganizzata priva di ogni valore normativo e come propria matrice l'artificio?

Un'analisi rapida di questi scritti rischia di scorgervi al massimo un'indagine animata da intenti elevati, volta esclusivamente alla contemplazione del passato: questa immagine *polverosa* indusse a vedere nel contributo di Leibniz «un'ultima, grandiosa ed originale espressione» dell'identità fra giustizia e virtù universale, riconosciuta dalla tradizione classica e cristiana, respinta invece per sempre nel passato dal giusnaturalismo laico³⁵. Anche gli echi di un patrimonio scolastico –

³³C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto*, a.a. 2010 –2011.

³⁴«II Leibniz ammette l'esistenza di un diritto anche fuori dello Stato propriamente detto [...]; e, grazie ad esso, può accettare la teoria dell'origine contrattuale dello Stato, esistendo anche prima dello stato un diritto in base al quale i singoli possono obbligarsi» (G.W.Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, *op. cit.*, p.23 dell'*Introduzione*). Un accenno fuggevole alle origini dello Stato appare nelle *Osservazioni sul principio del diritto* (1700): «[...] allo stesso modo che uomini prima liberi formano uno Stato, ognuno obbligandosi con un vincolo comune [...]» (*O*, p.202 dell'ed. italiana).

³⁵Cfr.W.G.Leibniz, *La giustizia* (a cura di A.Baratta), Milano: Giuffrè, 1966, V dell'*Avvertenza*.

aristotelico mai apertamente rinnegato del tutto concorsero estromettere di fatto l'opera del Filosofo dal giusnaturalismo del suo tempo. Forse, ci si potrebbe domandare, dietro un eccesso di riferimenti storici potrebbe celarsi agevolmente una produzione di maniera, relegata in un angolo dall'autore stesso catturato da una serie di obiettivi portata più ampia.

Saranno le parole assai poco diplomatiche dello stesso Leibniz, suscitate dallo stato arretrato in cui gli studi giuridici versavano allora in Germania, a dissipare ogni dubbio in merito:

> La ragione di ciò è che, per una deplorevole mania, coloro che prendono a scrivere non hanno occhi che per le cose antiche, di cui si conservano appena i vestigi, mentre si disinteressano delle più recenti. Nei giurisperiti volgari questo non mi stupisce: ad essa ogni sapienza appare racchiusa nel solo corpo del diritto romano. La loro esperienza delle cose umane – ammesso che essi ne abbiano una – non varca i cancelli dei tribunali; per cui accade talora che i loro giudizi in materia di diritto pubblico e delle genti siano qualcosa di pietoso³⁶.

Un commento altrettanto drastico viene riservato a coloro che, nonostante siano «illustri per dignità, per gesta compiute e per cultura»³⁷, non sanno sottrarsi nelle loro opere alla tentazione di far sfoggio di erudizione invece di attingere alla loro capacità di giudizio e all'esperienza personale. Non vengono risparmiati nemmeno quei molti che rifuggono dal discostarsi, seppur di poco, «dalle formule romane e greche»³⁸ e che devono la validità di ogni loro documento principalmente alla convalida offerta da citazioni poetiche e da esempi tratti dalla storia antica: «questo fa sì che gli uomini pratici, e che comunque non siano stati imbevuti fin da giovani per questo gusto per l'antichità, disprezzino i libri di questa sorta come inutili, o sicuramente infecondi³⁹. Non è quindi più possibile ricondurre rapidamente la riflessione sul diritto di Leibniz agli esempi esecrati dal Filosofo stesso: l'eredità del passato, invece di un giogo pesante a cui sottostare in modo passivo, diventa in questi scritti una fonte inesauribile di ispirazione nella soluzione delle istanze poste

³⁶ Acc. IV II I, 1, p.446 dell'ed. italiana.

³⁸ *Acc.* IV II *I*, 1, pp.446-447 dell'ed. italiana.

³⁹ Ivi, p.447 dell'ed. italiana.

dal presente e l'erudizione viene indirizzata al solo servizio della pratica⁴⁰.

La componente religiosa su cui si basano le fondamenta del diritto, nonostante il richiamo al Medioevo dove il diritto era compreso nella teologia, risulta poi sciolta dai vincoli della tradizione: in queste opere la figura umana trova nella dimensione divina il grado massimo di perfezione alla quale possa tendere legittimamente nel tempo. È ciò che accomuna l'uomo a Dio ad essere privilegiato da Leibniz e non invece la distanza che separa la creatura dal proprio creatore. L'intera opera intorno al diritto e alla giustizia può pertanto essere considerata una riflessione scandita da una molteplicità di intenti programmatici, estremamente ardui, da realizzare concretamente. Leibniz non indica nei limiti della natura umana le resistenze che si oppongono al conseguimento della perfezione ma, molto più modestamente, nell'assenza di riflessione e, soprattutto, nella mancata attenzione dell'animo⁴¹.

Nel pensiero di questo Filosofo il tema della giustizia è considerato inseparabile dall'idea di un cristianesimo universale, presente naturalmente in ogni uomo, indipendente pertanto dalla rivelazione. Giulio Preti che a questo tema dedicò un saggio coglie alcune insospettabili incursioni nel futuro, con cui conclude in modo repentino il lavoro: «tuttavia le sue concezioni contengono un fermento di idee e tempi nuovi: non un nuovo Cattolicesimo, bensì il deismo sarà quello che raccoglierà la sua visione teologico – politica fondamentale, il suo universalismo umanitario, ed anche quel tanto di ermetismo e rosacrocianesimo che si nota nei suoi pensieri. E l'Ordo Pacidianorum [sc.l'ordine monastico di scienziati volto alla diffusione del cristianesimo universale] si chiamerà Massoneria»⁴². Se da un lato la religiosità razionale ed il disinteresse verso la rivelazione rappresentano un'istanza dei tempi già esplicita in Spinoza, dall'altro potrebbero invece essere connessi con la difficoltà, non perdonata da Voltaire, di collocare il concetto di peccato originale nel mondo migliore fra i possibili⁴³.

⁴⁰ Secondo Leibniz la conoscenza degli aspetti e dei momenti «più importanti delle cose passate» (CP, p.150 dell'ed. italiana) può rivelarsi preziosa come riserva di esempi e di precedenti autorevoli dai quali attingere per arricchire le proprie argomentazioni, non per nasconderne le manchevolezze.

41 Cfr. *Acc.* VI I *II* A 124, p.85 dell'ed. italiana.

⁴² G.Preti, *Il cristianesimo universale di Leibniz*, Pubblicazione della Facoltà di lettere e filosofia dell'università di Pavia, Milano-Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953, p.185.

⁴³ «"Che ne sarà allora del peccato originale?" gli fu obiettato. "Ne faremo quel che

I temi filosofici coinvolti, seppure in maniera indiretta, nella trattazione del concetto di giustizia non sono di pertinenza esclusiva del diritto: nonostante l'influsso esercitato dall'autore dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica*, gli scritti di Leibniz sembrano appartenere ad una fase addirittura precedente all'articolazione aristotelica responsabile della disgiunzione fra le scienze teoretiche e quelle pratiche. Anche la suddivisione interna a queste ultime sarà destinata a cadere: l'etica, il cui fine è il perseguimento della felicità individuale, non è disgiunta nel pensiero di Leibniz dalla politica, volta invece a raggiungere la felicità collettiva. Le due scienze pratiche ritornano pertanto ad essere una poiché i fini di entrambe vengono posti da questo filosofo in relazione di identità; scompare inoltre la disgiunzione dalle scienze teoretiche grazie ad un'unica origine di matrice presocratica alla quale sia le scienze teoretiche sia le scienze pratiche possono essere ricondotte.

Un assetto monista così accentuato potrebbe essere interpretato come una tendenza regressiva priva di confini definiti ma l'analisi di questi scritti ed il modello che da essi può essere ricavato sembrerebbero dimostrare l'esatto contrario: il pensiero di Leibniz, al pari di un'intuizione sinottica capace in pochi passaggi di dirimere un calcolo divenuto irto di difficoltà, non elude le conseguenze critiche originate dalla distinzione aristotelica bensì ne permette il superamento.

1.1.2 Origini del giusnaturalismo moderno

Per cogliere le peculiarità della riflessione di Leibniz intorno al diritto ed alla giustizia può rivelarsi opportuno sintetizzare le dinamiche che animano sin dagli inizi il giusnaturalismo moderno: ciò permette una comprensione maggiore sia dei presupposti che sorreggono il contesto sia della distanza fra Leibniz (il cui pensiero, per la presenza di un'istanza

potremo", rispondevano Leibniz e i suoi amici. Ma, in pubblico, egli scriveva che anche il peccato originale fa parte di necessità del migliore dei mondi possibili. Come! Essere cacciati da un luogo di delizie, dove si sarebbe potuti vivere sempre se non si fosse mangiata una mela; generare nella miseria dei figli infelici, destinati a soffrire ogni male e a farlo soffrire agli altri; subire tutte le malattie, provare tutte le afflizioni, morire nel dolore e, come rinfresco, venir bruciati per l'eternità: tutto questo era proprio la sorte migliore? Per noi, non è certo una sorte molto buona; in che può esser tale per Dio?» (E.Chiari, *Voltaire e il concetto di filosofia nel pensiero moderno*, Firenze: Messina, 1981, pp. 384-385).

razionalistica di matrice greco – ciceroniana, si rivela assai prossimo a quello dei Padri della Chiesa) e gli altri filosofi suoi contemporanei⁴⁴. Verranno considerate quindi le origini del giusnaturalismo moderno e il distacco (apparente) con ciò da cui è preceduto. Negli scritti di diritto naturale è presente infatti una pluralità di riferimenti al passato che rendono questa riflessione una sintesi storica dove la portata dei concetti peculiari del mondo antico appare integralmente recuperata attraverso i canoni della modernità.

La perdita di coesione fra le massime istituzioni medievali, Chiesa e Impero, seguita dalla frantumazione della res publica cristiana determinò un clima privo di stabilità che rese necessario trovare un nuovo riferimento comune a tutti gli uomini, capace di fungere da fondamento solidissimo alle norme di diritto delle genti, diviene improrogabile: la ricerca inizia ad avvicinarsi alla sfera interiore della persona e «le leggi non scritte, innate»⁴⁵ (che trovano comunque in Dio il loro fondamento ultimo) vengono individuate nella ragione naturale dell'uomo. Sarà Ugo Grozio (1583 – 1645), a far proprie queste tesi: individuerà infatti nella natura razionale e sociale dell'uomo⁴⁶ il fondamento su cui poter basare con certezza il diritto delle genti (o, in termini correnti, il diritto internazionale) in virtù della validità intersoggettiva che la ragione naturale può vantare di fronte agli uomini, indipendentemente dalla fede religiosa professata. Tali leggi, afferma Grozio, non possono essere modificate dalla volontà e sussistono anche nella peggiore delle ipotesi data dall'ammissione, «cosa che non può farsi senza empietà gravissima»⁴⁷, dell'inesistenza di Dio o del suo disinteresse nei riguardi dell'umanità.

-

⁴⁴ Il contrasto con il pensiero di Hobbes, volto a demolire sistematicamente ogni senso della trascendenza, è netto.

⁴⁵ La citazione è tratta dal trattato *De iure belli*, scritto da Alberico Gentili nella seconda metà del XVI sec. dove il diritto internazionale è riconnesso alle leggi innate il cui ultimo fondamento si trova in Dio, dettate dalla ragione naturale (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 -2011).

⁴⁶ La fiducia di Grozio nei riguardi della natura umana, più che un ingenuo retaggio aristotelico, può essere considerata frutto di *calcolo* hobbesiano: la componente costruttiva (natura razionale e socievole dell'uomo) qui posta in rilievo, se comparata con la debolezza e l'egoismo altrove considerati, sembrerebbe necessaria nel modo più assoluto per costruire una struttura solidissima, in grado di sostituirsi alle certezze dei teologi a cui, dopo la Riforma, era stata sottratta la cura dei rapporti internazionali.

⁴⁷ La citazione è tratta dal trattato *De iure belli*, scritto da Alberico Gentili nella seconda metà del XVI sec. (in C.Faralli, *Appunti di storia di filosofia del diritto*, Bologna: Gedit Edizioni, 2005, p.24).

Questa asserzione rispecchia in modo molto sintetico⁴⁸ il mutamento del sentire collettivo corresponsabile insieme ad altri fattori della transizione dal medioevo alla modernità: la sfera interiore si delinea in modo più netto e percepisce la propria autonomia dall'*esterno* (da un dio estraneo) nel procedere inarrestabile della soggettività. Leibniz, nell'identificare il comando di Dio con la ragione suprema, come peraltro asseriva anche il filosofo neoplatonico alessandrino Ierocle nel suo *Commento ai versi aurei di Pitagora*⁴⁹, concorda sulle fondamenta gettate da Grozio, riunendo così le istanze sia del mondo antico sia della modernità⁵⁰.

L'ammirazione manifestata in più occasioni da Leibniz nei riguardi dell'autore del *De iure belli ac pacis* (definito 'incomparabile'⁵¹) sembrerebbe escludere già ogni sospetto di ateismo latente nel pensiero del Giurista olandese: il razionalismo di Grozio non nega infatti il fondamento teologico del diritto naturale bensì prende irrevocabilmente le distanze dalla tesi che pone la fonte del diritto naturale nella volontà, imperscrutabile ed arbitraria (*irrazionale*) di Dio⁵². Sulle orme di Tommaso invece è sostenuta da entrambi (Leibniz e Grozio) la profonda affinità fra la componente razionale dell'uomo e quella divina esplicita nella legge naturale, partecipazione della creatura razionale alla legge eterna⁵³.

Che Dio sia l'autore di tutto il diritto naturale è verissimo; ma non per la sua volontà, bensì per la sua essenza, per cui è pure autore della verità. Con tutto ciò, come un ateo può essere geometra, così può essere giureconsulto; né è assurdo il detto del Grozio, che il diritto naturale rimane intelligibile anche supposto che Dio non esista. Ma lo stesso Grozio esattissimamente ha fondato il diritto naturale sull'intrinseca bontà o iniquità delle cose checché dica in contrario il Pufendorf che, essendo uomo dotto e prudente, mi stupisco che

. .

⁴⁸ La realtà si dimostra più articolata e complessa grazie alla presenza di *precursori* (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011).

⁴⁹ Il *Commento* di Ierocle fu edito nel 1709, nove anni dopo questa *autonoma* citazione di Leibniz (cfr. W.G.Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, *op. cit.* 1951, p.206, nota 3), indice dell'autenticità della sua erudizione.

⁵⁰ Anche Grozio non si contrappone alla dottrina antica e medievale ma ne sviluppa alcuni aspetti, ponendoli in primo piano (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011).

⁵¹ Cfr. *MP*, p.248 dell'ed. italiana.

⁵² C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto*, a.a. 2010 –2011.

⁵³ Cfr. G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit. p.259.

abbia potuto contraddirgli. Come le regole delle proporzioni e delle uguaglianze, così anche quelle dell'equità e della convenienza risultano dalle eterne ragioni, che è impossibile che Iddio violi, ad esempio comandando che qualcuno, una qualche volta, tormenti persone innocenti in vista soltanto del proprio piacere⁵⁴.

Se da un lato questo campione del razionalismo meritò la condanna da parte della Chiesa per l'audacia mostrata, dall'altro guadagnò l'appellativo «di fondatore della teoria moderna del diritto naturale»⁵⁵. Tale espressione rivela la duplice possibilità di lettura a cui può essere sottoposto il pensiero di Grozio: l'appellativo, per il fatto stesso di essere stato coniato da Pufendorf, sostenitore convinto della separazione sia fra diritto naturale e teologia (De officio hominis et civis, 1673) sia fra diritto e morale⁵⁶, è dovuto soprattutto alla presunta laicità⁵⁷ del pensiero di Grozio, interpretato secondo i canoni della cultura moderna, e non invece alla distanza che separa questo pensatore da coloro che ponevano la fonte del diritto nella volontà (imperscrutabile, quindi, per l'uomo, arbitraria) di Dio⁵⁸. Più che distruggere la matrice religiosa del diritto naturale il Giurista olandese sembrerebbe sottolineare l'errore in cui cadono i volontaristi⁵⁹: in questo la sua riflessione concorda pienamente con il pensiero di Leibniz⁶⁰.

Il contrasto fra i sostenitori del giusnaturalismo volontaristico, fra i quali figurano anche i teologi protestanti⁶¹, e i fautori della declinazione

⁵⁴ O, p.207 dell'ed. italiana.

⁵⁵ C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, op .cit. p.24.

⁵⁶ Nella sua opera maggiore, *De iure naturae et gentium* (1672), Samuele Pufendorf ritiene possibile una scienza giuridica che, al pari delle scienze fisiche, si basi sulla dimostrazione di enti morali. La ricerca di un'oggettività di matrice scientifica capace di distaccarsi dalle modalità indistinte di ricerca fondate sul 'per lo più' costituisce il raro punto di incontro fra due riflessioni altrimenti incommensurabili.

Il termine, in questo contesto, può celare una forma velata di ateismo.

⁵⁸ La testimonianza di Leibniz conferma quest'ipotesi: «[m]a lo stesso Grozio esattissimamente ha fondato il diritto naturale sull'intrinseca bontà o iniquità delle cose checché dica in contrario il Pufendorf» (O,. p.207 dell'ed. italiana).

⁵⁹ La polemica è diretta ai calvinisti che, negli anni in cui Grozio scriveva, costituivano una presenza importante nei paesi Bassi, terra d'origine del Giurista (cfr. C.Faralli, Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit,. p.24).

⁶⁰ Sotto altri aspetti il pensiero di Grozio non si discosta da quello di Samuele Pufendorf (e diverge invece da quello di Leibniz): per entrambi il fondamento della legge naturale è da cercarsi nella necessità che le persone hanno di vivere insieme ad altri, dovuta alla fragilità della natura umana, debole ed egoista; dallo stato di natura si passa così allo stato civile mediante dapprima il contratto sociale seguito dal contratto di dominio (cfr. Dizionario di Filosofia, voce 'giusnaturalismo').

⁶¹ Il giusnaturalismo volontaristico è attribuito ai riformati. Leibniz ritiene che per il vantaggio della Chiesa protestante (per evitare che su di essa si riversi l'odio non privo

razionalistica del giusnaturalismo si è protratto a lungo nel tempo. Il conflitto non riguardava l'attendibilità della ragione: già Guglielmo da Occam (XIV sec.) riteneva infatti che essa fosse strumento affidabile perché scelto da Dio per rendere noto all'uomo la propria libera volontà⁶². Quest'ultima però si configurava, per la sua incomprensibilità, distante dai canoni umani e rendeva pertanto impensabile una partecipazione veritiera della ragione alla razionalità divina⁶³.

Dante, «generalmente seguace, in filosofia, di san Tommaso»⁶⁴, concorda con questa visione: le parole di Beatrice «'Parere ingiusta la nostra giustizia'»⁶⁵ esprimono una concezione volontaristica «di ispirazione agostiniana»⁶⁶ distante dal dubbio che pervade la ragione:

> ...un uom nasce alla riva dell'Indo, e quivi non è chi ragioni di Cristo né chi legga né chi scriva; e tutti i suoi voleri e atti boni sono, quanto ragione umana vede, sanza peccato in vita od in sermoni. Muore non battezzato e sanza fede: ov'è questa giustizia che '1 condanna? ov'è la colpa sua, se ei non crede?⁶⁷

Fulminea giunge la risposta ultima dell'Aquila per ristabilire la distinzione fra il piano della ragione umana e quello, imperscrutabile della giustizia divina:

> Or tu chi se', che vuoi sedere a scranna, per giudicar di lungi mille miglia con la veduta corta d'una spanna?; Oh terreni animali! oh menti grosse! La prima volontà, ch'è da sé bona, a sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse. Cotanto è giusto quanto a lei consona: nullo creato bene a sé la tira, ma essa, radïando, lui cagiona⁶⁸.

di giustificazioni, condivise dallo stesso Filosofo) sarebbe assai opportuno un chiarimento «secondo la retta ragione» (O, p.207 dell'ed. italiana) circa i veri principi su cui si fonda il diritto.

⁶² C.Faralli, lezioni di Filosofia del diritto a.a. 2010 –2011.

⁶³ Cfr. C.Faralli, Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit., p.21.

⁶⁴ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.274.

⁶⁵ Dante, *Paradiso*, IV, v.67 (in G.Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, op. cit, p.274).

⁶⁶ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.274.

⁶⁷ Dante, Paradiso, XIX, vv. 70 –78 (in G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit p.275). 68 Dante, Paradiso, XIX, vv. 70 – 78 (ibidem).

Il pensiero di Tommaso è lontano; prevale qui la tesi volontaristica dal rigore 'inumano' propria dei francescani, sistematizzata nell'opera di Guglielmo da Occam⁷⁰. Paradossalmente sarà proprio un discepolo⁷¹ di questo campione della tendenza volontaristica, tre secoli prima di Grozio, in un contesto completamente diverso da quello in cui si muoverà l'autore del *De iure belli ac pacis*, a trovare nella ragione dell'uomo la fonte, indipendente dalla divinità, del diritto naturale.

Nei periodi che precedono il giusnaturalismo la compresenza delle componenti animatrici del conflitto (volontaristica e razionalistica) si cela in un gioco di proporzioni mutevoli. Il netto prevalere di una delle due tendenze ed i relativi *riscontri* all'esterno variano in relazione al mutare delle condizioni sociali: saranno infatti i contesti che si succedono, al pari di casse di risonanza capaci di risposte diverse, a determinare l'affermarsi o il soccombere nel tempo di idee dall'indubbia matrice comune. La frattura apparente che sembrerebbe a prima vista porre in antitesi il giusnaturalismo antico e medievale con quello proprio della modernità può quindi derivare da una lettura unilaterale, 'quantitativa' del favore riscontrato da un'unica tendenza. Ci si dimentica così che 'l'*unica* tendenza', nonostante possa prevalere sull'altra, rimane comunque parte di una realtà complessa, dai confini non sempre netti, articolata nel mutare incessante delle sue proporzioni.

Il conflitto fra pensiero razionalistico e pensiero volontaristico, risulta comprensibile nelle sue dinamiche essenziali se ricondotto all'antitesi fra soggettivismo e oggettivismo, fra la sfera dell'interiorità e quella esterna, trascendente i limiti della natura umana. L'oggettivismo, prevalente durante l'evo sia antico sia medio, considera le origini del diritto naturale esterne all'uomo mentre i sostenitori del soggettivismo,

_

⁶⁹ Cfr. G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit., p.275.

Un'interpretazione meno aspra potrebbe scorgere nella scelta di Dante una lungimiranza notevole: evitare di avvicinare la giustizia divina all'imperfezione propria dei canoni della razionalità solo apparentemente impedisce la partecipazione dell'uomo alla razionalità divina. L'accettazione incondizionata della giustizia di Dio, incommensurabile con i limiti della ragione umana, permette invece di partecipare, seppure in misura minima, se al concetto di 'misura' in tale ambito è corretto riferirsi, alla natura divina: nella scelta di Dante è l'uomo ad innalzarsi alla perfezione celeste *rinunciando* alla sua comprensione vincolata a canoni in sé parziali. Questa modalità apparentemente umile di partecipazione mira ad elevare l'essere umano dai livelli della *lex eterna* a quelli della *lex divina*.

⁷¹ Gregorio da Rimini fu alunno di Guglielmo di Occam (cfr. C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, *op. cit.*, p.22).

nella modernità, trovano tali origini esclusivamente nella natura umana, creata peraltro ad immagine di quella divina. Nei tempi antichi, dei quali sotto alcuni aspetti il Medioevo può essere considerato l'estrema propaggine, volti soprattutto all'indagine del pensiero e alla ricerca spirituale, tende ad affermarsi la componente volontaristica, *esterna*, mentre durante l'evo moderno, attirato dalla scoperta dell'intero globo, finirà per prevalere in larga misura il giusnaturalismo razionalistico connesso alla sola sfera interiore dell'uomo: tale chiasma sembrerebbe costituire una forma di compensazione fra tendenze antitetiche e complementari allo stesso tempo, necessarie al raggiungimento di un rapporto costante su cui si basa l'equilibrio dinamico, vitale della società⁷².

1.2 Convergenze e divergenze

1.2.1 Hobbes secondo Leibniz

È impossibile raccogliere compiutamente all'interno di un'unica scuola le divergenze che si riscontrano nelle riflessioni dei massimi esponenti del giusnaturalismo moderno: Thomas Hobbes e John Locke, ad esempio, diversi⁷³del tempi momento testimoni in tormentato vissuto dall'Inghilterra durante il Seicento, esprimono prospettive diverse⁷⁴. La riflessione di Hobbes mostra caratteri nuovi, capaci di distaccarsi da una tradizione che mai, prima di allora, era stata posta in discussione. La socievolezza dell'uomo, di aristotelica memoria, capace di trovare in seguito conferme in Cicerone e nella Scolastica, è soppiantata nella visione del Filosofo inglese dalla componente ferina dell'essere umano⁷⁵:

-

⁷² All'interno di una stessa tendenza si osserva una pluralità di articolazioni che spesso divergono fra loro; durante il Sei- Settecento l'affermazione del giusnaturalismo razionalistico non comporta necessariamente un'omogeneità fra le figure di riferimento ma solo alcuni punti generalmente condivisi. L'interesse nei riguardi dei diritti soggettivi, ingeniti nel singolo, il porre nella sola ragione la fonte del diritto naturale, l'intento di giungere alla costruzione di un sistema rigoroso che permetta la realizzazione di una scienza del diritto *more geometrico demonstrata* ed infine la validità universale ed eterna propria delle norme dettate dalla ragione costituiscono i riferimenti comuni, seppur in diversa misura, ai giusnaturalisti della modernità (cfr. C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit.*, p.26).

⁷³ T.Hobbes (1588 – 1679), J.Locke (1623 - 1704).

⁷⁴ Il contesto storico, nel suo mutare, pone istanze diverse.

⁷⁵ La vita dell'uomo – nel *Leviathan* – è definita 'solitaria, misera, ostile, animalesca e breve'.

Lo Hobbes sembra pensare che da principio gli uomini fossero alquanto simili alle bestie, e che in seguito, a poco a poco, siano divenuti più malleabili. Ritiene però che, fino a quando rimasero liberi, essi si trovarono in uno stato di guerra di tutti contro tutti, sicché allora non vi era alcun diritto stretto, ognuno avendo diritto su tutto, e potendo senza ingiustizia impadronirsi della proprietà del vicino, quando ciò gli fosse parso opportuno: in quel tempo non vi erano infatti né giudici né apparati di coercizione, e perciò si aveva il diritto di prevenire coloro, da cui si poteva temere di tutto⁷⁶.

La conservazione di sé, nelle condizioni malsicure proprie dello stato di natura, diviene una priorità assoluta: nella ricerca della pace (*pax est quaerenda*), ritenuta la principale legge di natura⁷⁷, trova così garanzia «il supremo diritto soggettivo [...] quello di difendere se stessi con ogni mezzo possibile»⁷⁸. Lo Stato, nell'ottica di Hobbes, risulta così essere un accordo *artificiale* capace di porre un freno alla componente autodistruttiva inscritta nella natura umana. All'interno dello Stato, infatti, la materia disordinata della natura diventa organizzata⁷⁹: tale è il fine dell'*invenzione* del 'dio mortale'.

Essendo dunque necessaria la pace, si deve abolire il diritto di tutti su tutto, e pertanto la libertà di giudizio individuale, da cui quel diritto deriva. Ognuno così deve trasferire la propria volontà allo Stato – cioè o nel monarca, o in qualche assemblea di ottimati o popolare; vale a dire in una persona

,

⁷⁶ D, p.236 dell'ed. italiana. Nel 1677, circa trent'anni prima delle *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia* (da cui è tratto il passo citato nel testo), Leibniz constatava l'inapplicabilità del modello hobbesiano. Il dissenso appare dissimulato qui in misura maggiore rispetto alla versione già citata. «So che quanto io dico qui sulla natura dello stato non si può conciliare con le opinioni del diligentissimo studioso inglese Tommaso Hobbes; ma so anche che nell'Europa civile nessun popolo è governato secondo le leggi che egli prospetta; perciò, se diamo ascolto allo Hobbes, da noi non vi saranno se non pure e semplici anarchie. In verità, egli dice, nello stato di natura tutti gli uomini hanno il diritto di fare tutto ciò che ad essi par utile; perciò ad essi compete un diritto su tutto; da cui guerre sanguinose, esiziali per i singoli» (*Acc.* IV II *I*, 1, p.454 dell'ed. italiana). Leibniz accoglie la strategia argomentativa di Hobbes, da lui definita 'un artificio didattico' (cfr. *Acc.* VI IV C F 1. 509, pp.112 –113 dell'ed. italiana), in modo diretto *accortamente* ingenuo per poterla sottoporre più agevolmente ad una critica radicale.

⁷⁷ Le leggi naturali sono considerate l'ultimo pallido ricordo delle leggi divine nello stato di natura, prive completamente però di forza.

⁷⁸ C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit.*, p.27.

⁷⁹ La natura, vera e propria risorsa (l'uomo antico è per natura socievole, nella natura sono spontaneamente presenti forze che riconducono al recupero ottimale della salute: tale assetto fiducioso trova codifica nell'espressione *vis medicatrix naturae*), diviene ora un problema, una provocazione ed esige dall'uomo moderno di essere formata.

naturale, o giuridica – in modo che ciò che vuole lo Stato, ossia la persona che lo rappresenta, si intenda voluto da ciascuno⁸⁰.

L'analisi di Hobbes appare a Leibniz artificiale nel suo pessimismo capace di travalicare anche la realtà più funesta⁸¹: «ogni individuo è naturalmente e moralmente egoista: la sua attività è orientata esclusivamente verso il suo benessere, le cosiddette virtù sono soltanto forme di egoismo dissimulato, mezzi ipocriti per un fine inequivocamente utilitaristico»⁸². La natura dell'uomo è orientata all'esclusiva ricerca del proprio utile, del solo vantaggio individuale: le relazioni stesse fra individui sono inscrivibili in questa tendenza. Al tramontare di un'intera epoca filosofica che vedeva nel bene comune un orizzonte ampiamente condiviso, la costituzione dello Stato non potrà pertanto basarsi sulla socialità ingenita nella natura umana ma dovrà trovare la propria origine in un patto artificiale⁸³, esterno all'uomo.

Questo distacco dalla tradizione aristotelica si rivelerà irreversibile ed i motivi ad esso sottesi possono essere individuati in uno dei mutamenti che preludono alla modernità: il concetto di 'organismo' è divenuto distante, non è più esperibile quando scrive Hobbes. Non ci si percepisce più 'parte del tutto': ogni singolo microcosmo, ogni vita è un tutto. L'altro non è più 'parte dell'organismo' di cui anch'io sono parte ma diviene, mutate le condizioni, altro da me. Vi è poi un altro elemento di distacco dal passato non meno importante del precedente seppur meno esposto: mentre fino alle soglie della modernità la vita umana (l'esistenza terrena dell'individuo) non era in sé oggetto di considerazione, con la riflessione di Hobbes si configura come valore autonomo ed assume un ruolo di rilievo, destinato a diventare centrale nei secoli successivi.

Attraverso l'analisi etimologica e storica del termine 'esistenza' si può scorgere la profonda consonanza che lega Hobbes al proprio tempo: il

⁸³Cfr. Enciclopedia Garzanti di Filosofia, Milano: Garzanti, 1991, voce 'Hobbes'.

⁸⁰Acc. IV II I, 1, p.454 dell'ed. italiana. Una versione meno formale dello stesso argomento: «[m]a per essere questo stato rozzo di natura un ben misero stato, gli uomini provvidero di concerto alla propria sicurezza, trasferendo il loro diritto di giudicare alla persona dello Stato, rappresentata vuoi da uno solo vuoi da una assemblea» (NCJ, p.236 dell'ed. italiana).

⁸¹ Leibniz contesta l'esistenza dello stato di natura data da Hobbes: «[m]a un simile stato, invero in felicissimo, d'una natura abbandonata a se stessa e trascorrente senza guida alcuna, può ben essere costruito da qualcuno per artificio didattico, ma non già esistere realmente, non permettendolo Iddio» (Acc. VI IV C F 1. 509, pp.112-113 dell'ed. italiana; cfr. Acc. VI IV C F 1. 509, p.113 dell'ed. italiana, nota 1).

⁸²Dizionario di Filosofia, voce 'Thomas Hobbes'.

verbo latino *ex – sisto*, da cui deriva il sostantivo 'esistenza', significa infatti 'uscire da'. Se si parte dalla considerazione che il concetto di esistenza diviene un tema di interesse solo nell'ambito dell'ontologia moderna⁸⁴ (questo termine non compare nella lingua greca classica, dove il verbo 'essere' non possedeva in sé l'accezione di 'esistere') si può ipotizzare che l'esistenza, riflessa concretamente nella vita terrena, rappresenti l'*uscita dallo* stato precedente alla modernità: l'individualità, la soggettività si rivelano infatti quando la sensazione di appartenenza all'organismo diventa sempre meno vincolante. Esse, ancora incerte dopo il loro sorgere, necessiteranno pertanto della presenza di un riferimento esterno che possa assicurare loro la stessa protezione che la coesione propria dell'organismo esercitava su ogni singola parte.

La conquista recente dell'individualità non assicura più il raggiungimento dell'equilibrio ingenito nel concetto di organismo bensì ne determina la crisi irreversibile. Diventa pertanto necessario ripristinare l'equilibrio per mezzo di nuove modalità: mentre in precedenza era la coesione interna a determinare l'unità dell'organismo, incompatibile con la piena espressione dell'individualità del singolo, sarà ora il comando *esterno* del sovrano, in cui vengono accorpati (grazie ad un accordo condiviso⁸⁵) tutti i diritti dei singoli, ad assicurare l'equilibrio vitale, identificato da Hobbes nella pace. Esso, nonostante l'avvento della modernità e l'attenzione verso i diritti dei singoli che la contraddistinguono, si basa sulla rinuncia dei diritti individuali, confluiti in un'entità esterna «capace di ridurre la pluralità delle volontà dei singoli a una volontà unica»⁸⁶.

Nonostante le differenze macroscopiche, il modello di Hobbes si configura come versione moderna del concetto di organismo⁸⁷: le asperità connesse con il delinearsi dell'elemento individuale, soggette a trasformarsi necessariamente in fattori destabilizzanti (*bellum omnium contra omnes*), vengono temperate drasticamente nella soluzione trovata dall'autore del *Leviathan* per tutelare la salvaguardia dell'equilibrio vitale

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁴ L'ontologia nasce nel Seicento.

⁸⁵ L'accordo che dà origine allo Stato avviene fra i sudditi, la decisione è, nonostante la natura conflittuale della natura umana, *corale*: i *vincoli costitutivi* dell'organismo raggiungono così nella modernità il piano cosciente nell'accordo fra singoli.

⁸⁷ Anche la terminologia impiegata da Hobbes sembra sostenere quest'ipotesi: i *corpi artificiali* (o società umane) costituiscono l'oggetto di studio della filosofia civile; nella *persona civile* poi confluisce l'insieme delle volontà dei singoli.

del *nuovo* organismo, affidata alla figura del sovrano. Le leggi di natura, dove si può riscontrare una regolarità in assenza di regola, ancora pertanto memori del concetto di organismo, vengono considerate da Hobbes puri dettami della ragione⁸⁸, del tutto inadeguati alla *macchina* statale. Vera legge è infatti solo il comando di chi detiene il potere e lo scopo che si prefigge è la soddisfazione dell'esigenza fondamentale del mantenimento della pace: le leggi di natura si rivelano inadatte ad arginare la componente ferina dell'uomo, capace di trovare un freno in grado di contenerla unicamente nel timore. Esse possono essere ritenute comunque leggi solo in virtù della loro aderenza alle Sacre Scritture, espressione del comando di Dio⁸⁹: anch'Egli è sovrano, anzi è *il* sovrano onnipotente ma nonostante ciò trova uno spazio assai limitato nel sistema costruito con il solo fine di tutelare quel *bene*, la vita, di cui è latore.

La macchina artificiale, lo Stato, sembra quasi sostituirsi al dio dei volontaristi nella sua assenza di vincoli, assai prossima all'arbitrio, per poi spingersi alla costruzione delle verità religiose. Il pensiero di Hobbes non è laico, bensì ateo. Mentre Grozio fu frainteso (da molti), Hobbes, coetaneo dell'Olandese, fu (per sua fortuna) compreso da pochi:

Un celebre filosofo inglese, Tommaso Hobbes, che ha acquistato rinomanza per i suoi paradossi, ha voluto sostenere a un dipresso la medesima tesi di Trasimaco. Per lui Dio ha il diritto di compiere qualsiasi cosa, perché è onnipotente. Ma questo è confondere il diritto col fatto: altro infatti ciò che si può, altro ciò che si deve fare. È, questi, quel medesimo Hobbes che crede, press'a poco per la stessa ragione, che la vera religione sia quella professata dallo Stato. Ne consegue che se l'imperatore Claudio, che fece proclamare in un editto «in libera repubblica crepitus atque ructus liberos esse debere», avesse posto il dio Crepitus tra gli dèi ufficialmente riconosciuti, esso sarebbe stato un vero Dio, degno di reverenza e di culto. Ciò significa dire, con parole velate, che una vera religione non c'è, e che la religione è un'invenzione degli uomini⁹⁰.

La supposizione di Leibniz trova riscontro: l'uomo hobbesiano non partecipa per nulla della divinità racchiuso in un ottica dove

 90 SJA, pp.215 – 216 dell'ed. italiana.

⁸⁸C. Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto*, a.a. 2010-2011.

⁸⁹ Cfr. C.Faralli, Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit., p. 28.

l'esistenza si configura esclusivamente come una lotta. Per Hobbes è *ragionevolmente* da temersi non chi uccide le forze interiori bensì colui che attenta alla vita terrena dell'uomo. Questa inversione di priorità incorre nella critica di Leibniz:

Hobbes costruisce per artificio didattico uno stato infelicissimo, dove la natura è abbandonata a se stessa e costringe gli esseri ad adottare comportamenti belluini per ottenere salvezza. Tale stato non è permesso da Iddio poiché l'anima immortale dell'uomo non può ricevere danno se non dall'uomo stesso. La sicurezza autentica, a cui prestare attenzione, è quella dell'anima e non quella del corpo, come si ricorda nel Nuovo Testamento.Fondamento saldissimo della giustizia sarà la sollecitudine per la salvezza dell'anima e non la conservazione della vita e del corpo. Tale salvezza richiede mezzi facilissimi ad ottenersi e che non saranno certo di danno per altri a differenza di ciò che comporta salvaguardare la vita, il corpo, le ricchezze e gli onori: spesso le lotte necessarie ricordano quelle che si possono osservare in seguito ad un naufragio, quando due uomini si contengono l'unica tavola a cui aggrapparsi⁹¹.

Il timore ancestrale unito alla ricerca di sicurezza spegne ogni impulso individuale attraverso l'annullamento della propria singolarità nello Stato, «unità reale di tutti gli individui» 92. Nonostante questo la cessione dei diritti non si rivelerà irreversibile: essa è sì totale ma lo è esclusivamente in relazione ad una sovranità efficace. Ciò dimostra che l'elemento individuale proprio della modernità non può essere annientato nemmeno dove sembra scomparire, fagocitato dalle dinamiche dello Stato assoluto:

Lo Hobbes riconosce tuttavia in qualche luogo che un uomo non ha perduto per questo il diritto di giudicare di ciò che più gli convenga, e che è pur lecito ad un criminale fare tutto il possibile per salvarsi; i suoi concittadini però devono uniformarsi al giudizio dello Stato. Tuttavia lo stesso autore sarà pure costretto a riconoscere che questi stessi cittadini, non essendo rimasti privi del loro giudizio, potranno in qualche occasione essere d'avviso che la loro sicurezza sia messa troppo a

⁹¹ Acc. VI IV (C) F 1. 509, pp. 112-113 dell'ed. italiana.

⁹² Enciclopedia Garzanti di Filosofia, voce 'Hobbes'.

repentaglio, quando a molti di loro si faccia ingiuria: sicché, dica lo Hobbes ciò che vuole, ognuno ha conservato il suo diritto e la sua libertà, nonostante il trasferimento allo Stato, che rimarrà limitato e provvisorio, e conserverà il suo valore fino a che noi riterremo garantita la nostra sicurezza⁹³.

1.2.2 Continuità

Un quadro dai tratti meno foschi rispetto a quelli che contraddistinguono il *De cive* è presente nel pensiero di John Locke: in esso «la forza esercitata dai singoli nello stato naturale non è, come per l'Hobbes, la esplicazione di una mera violenza naturalisticamente intesa, ma è in funzione e a difesa di diritti naturali inalienabili: alla vita, alla libertà, alla proprietà» ⁹⁴.

La sicurezza del singolo non rappresenta più il solo fine ultimo da perseguire senza sosta poiché nella declinazione data da Locke dello stato di natura ogni uomo è libero, indipendente ed in condizioni di eguaglianza rispetto agli altri uomini⁹⁵. È il libero esercizio dei «diritti naturali originari» ⁹⁶ a dover essere ora salvaguardato: la componente ferina della natura umana posta in rilievo da Hobbes è qui sostituita dall'«incertezza degli arbitrî individuali»⁹⁷, dalla precarietà che aleggia sullo stato di natura, capace di attentare a «quei diritti fondamentali la cui violazione va punita» 98. Il diritto di difesa e quello di farsi giustizia da sé non sono quindi espressione di violenza incontrollata bensì forme di garanzia volte a difendere un equilibrio, seppur incerto, già esistente allo stato di natura. Per impedire la violazione dei diritti originari da parte di coloro che non «riconoscono le leggi di natura come vincolanti» è necessario ricorrere sia a leggi condivise e inamovibili sia all'imparzialità dei giudici che rende così superfluo il diritto di farsi giustizia da sé: questo è ciò che si richiede allo Stato, sorto dal consenso dei suoi membri per la tutela dei diritti individuali. Questa istituzione poi «trova nei diritti

⁹³ NCJ, p.236 dell'ed. italiana.

⁹⁴ Dizionario di Filosofia, voce 'John Locke'.

⁹⁵ Cfr. C.Faralli, Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit., p.29.

⁹⁶ Dizionario di Filosofia, voce 'John Locke'.

⁹⁷ Ihidam

⁹⁸ Enciclopedia Garzanti di Filosofia, voce 'Locke'.

⁹⁹ C.Faralli, Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit., p.29.

naturali il limite assoluto del suo potere [...]. E quando il sovrano violi quel limite, violi cioè quel contratto in forza del quale egli è sovrano, la società, tornata di colpo allo stato di natura, riacquista i diritti di difesa e di punizione cui aveva rinunciato; ha in altri termini, il diritto di ribellarsi allo Stato»¹⁰⁰. Quando lo Stato cessa di garantire i diritti di tutti diventa legittimo l''appello al Cielo' (*appeal to Heaven*).

A prima vista la visione di questo filosofo si contrappone, seppur in modo non diretto, a quella di Hobbes¹⁰¹; alla concezione assolutistica di quest'ultimo ne viene opposta una democratica e liberale: il compito di legiferare è stato conferito allo Stato dal popolo ed è presente inoltre una legge di ordine superiore che funge da limite al potere dello Stato affinché non giunga ad essere sciolto da ogni vincolo. Questi punti di divergenza fra il pensiero dei due filosofi, se disposti in successione, lasciano intravedere una continuità altrimenti occulta fra le due riflessioni: mentre nello stato di natura di Hobbes vi è sia pericolo sia, di conseguenza, l'impossibilità di esercitare i propri diritti, nella condizione originaria descritta da Locke esistono già diritti inalienabili; il suo individuo ha saputo così superare la propria componente ferina ed è in grado di riconoscere (seppure in diversa misura) le norme del diritto naturale. Le leggi avranno pertanto il solo compito di fornire un punto fermo, esterno, capace di riflettere costantemente ed in uguale misura quelle norme non ancora pienamente condivise per la disomogeneità degli individui nel riconoscere le leggi di natura. Le norme prodotte dallo Stato esprimeranno in modo patente ciò di cui l'uomo, seppur in modo ancora inconsapevole, era a conoscenza.

Né si renderà più necessario ora appiattire l'elemento individuale attraverso il sacrificio dei diritti dei singoli al fine di tutelare la libertà né il sovrano avrà inoltre necessità di essere *assoluto* perché non sarà nella sua sola persona che si accentrerà l'elemento normativo, come accadeva

¹⁰⁰ Dizionario di Filosofia, voce 'John Locke'.

Le posizioni dei due filosofi non divergono invece nel ritenere che lo Stato debba porre termine alla propria ragion d'essere (legittimando in tal modo la ribellione) quando non porta a compimento i compiti ai quali deve la propria istituzione. In tali frangenti, per deporre un'autorità dannosa, Locke considera l'appellarsi al Cielo come unica possibilità per vedersi restituire i diritti che competono naturalmente all'uomo. Se i giudici terreni hanno smarrito la loro imparzialità, necessaria al buon funzionamento della società, diventa doveroso rivolgersi all'unico giudice sempre imparziale, il «"Dio nei Cieli" e cioè la coscienza individuale che altro non è che la ragione» (C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit.*, p.29).

in Hobbes, ma sarà soggetto anch'esso ad una legge superiore, la stessa che i sudditi sono capaci di riconoscere in autonomia. L'elemento normativo, ovvero ciò che permette di raggiungere l'equilibrio vitale all'interno della società, da *esterno*, accentrato nella sola figura del sovrano, diviene progressivamente parte della sfera interiore dell'individuo, anche se, come dimostra la precarietà presente nello stato di natura di Locke, in maniera non completamente cosciente.

L'individuo moderno sembra appropriarsi gradatamente dell'elemento normativo ancora esterno ed assoluto (il comando del sovrano, prossimo alla volontà insondabile divina) individuandolo nella propria sfera interiore (nello stato di natura lockiano esistono leggi di natura maggiormente delineate rispetto a quelle di Hobbes di cui gli uomini sono coscienti, seppur in modo disomogeneo): questo riconoscimento riduce drasticamente il potere dell'elemento normativo esterno poiché è già in sé sufficiente a ripristinare, seppure in modo solo precario, l'equilibrio della società. La differenza che separa l'individualità moderna dal sentirsi parte di un organismo risiederebbe dunque nella coscienza di sé. Non è casuale quindi che l'ontologia 102, volta allo studio dell'essere nell' accezione di 'esistere' (ex - sisto) si sia affermata nello stesso secolo che ha assistito agli studi di Hobbes e di Locke intorno allo stato di natura, dove la componente individuale diventa patente.

Prima di giungere allo studio del concetto di 'giustizia' negli scritti di diritto naturale si procederà ad un riepilogo sintetico per evidenziare alcune fra le divergenze e le affinità che verranno approfondite in seguito. Come accennato, Leibniz non si avvale degli strumenti del giusnaturalismo: né il contratto sociale né lo stato di natura figurano infatti in modo esplicito. Nonostante ciò è possibile ricostruire ugualmente il suo pensiero intorno a questi temi: egli non fa mistero della divergenza che separa la sua concezione della natura umana da quella di Hobbes, considerata un «artificio didattico», totalmente disgiunto dalla realtà e trova poi le origini del contratto sociale lontano sia dalla paura sia dalla necessità di garantire i diritti naturali.

¹⁰² Il problema ontologico nella prospettiva leibniziana (1695): «[o]gni volta che di cose eterne si domanda *se siano*, non si chiede se abbiano esistenza, ma se abbiano essenza: cioè, non se esistano di fatto, ma se siano possibili, ed abbiano un'idea vera od una definizione reale. Si tratta di vedere se l'idea veramente sussista, se si mostri evidente al giudizio. In questo senso la questione 'se una cosa esista' è la prima di tutte, poiché degli impossibili non vi è cognizione» (*AJ*, p.189 dell'ed. italiana).

Negli scritti di diritto naturale compare però un tema, quello della proprietà, che, per il rilievo che assume, può essere quasi assimilato per importanza ai temi della sicurezza e della libertà del singolo. Mentre Locke pone la proprietà fra i diritti inalienabili dell'uomo (perché fondata sul lavoro personale¹⁰³) Leibniz considera invece la stessa un male minore di cui è prematuro liberarsi: i disordini cagionati dalla sua abolizione sarebbero ben più gravi di ciò «a cui [sc. con questo gesto] si vuole porre rimedio»¹⁰⁴. La trattazione di questo tema ambiguo (da una parte la proprietà costituisce un diritto inalienabile, dall'altra invece è indice di imperfezione, di *immaturità*) è alquanto partecipata, tanto da indurre ad un approfondimento: ancora una volta il ricorso all'etimologia si rivelerà risolutivo nella comprensione di quell'ambiguità, sfuggita a Locke ma non a Leibniz¹⁰⁵.

.

¹⁰³ Cfr. Enciclopedia Garzanti di Filosofia, voce 'Locke'.

NCJ, p.240 dell'ed. italiana.

¹⁰⁵ L'etimologia chiarificatrice non riguarda il termine 'proprietà' bensì 'sostanze' .nell'accezione di beni e possedimenti.

2. Il concetto

2.1 Cenni sul concetto di 'giustizia' nel pensiero antico

2.1.1 Presupposti

L'iter seguito nel tempo dal concetto di 'giustizia' si dipana dapprima entro i confini della sfera interiore per raggiungere poi la dimensione intersoggettiva: ciò si rivela chiaramente nella frattura che separa la riflessione sulla giustizia di Platone da quella di Aristotele. Già nel pensiero di quest'ultimo la giustizia inizia ad assumere quei caratteri che porteranno Tommaso d'Aquino diversi secoli dopo ad interpretarla come virtus ad alterum. Ci si potrebbe interrogare intorno alle modalità con cui un tale trasformazione ha potuto avere luogo per accertare se le due accezioni di 'giustizia' (quella interiore e quella intersoggettiva) sono fra loro contrapposte o, invece, presentano forme latenti di continuità.

In un contesto dove prevale il pensiero di Hobbes, Leibniz ripropone attraverso il concetto di 'giustizia' una versione della virtù platonica letta attraverso i canoni della dottrina cristiana. Ciò, nonostante le apparenze, è ben lungi dal costituire un ritorno acritico al passato: tale sintesi denota infatti la volontà di recuperare pienamente la consonanza fra sfera interiore e dimensione intersoggettiva. Nonostante una presenza notevole di riferimenti lessicali quasi 'di maniera' ad Aristotele, le fondamenta della riflessione di Leibniz possono essere ricercate con successo nel pensiero prearistotelico. Non ci si limiterà a raggiungere per moto retrogrado Platone o Socrate: per cogliere la pluralità di riferimenti impliciti che sorreggono questa trattazione sarà necessario addentrarsi nei sentieri del pensiero presocratico al limite del mito.

[...] Arrivò un tempo ad Atene un cretese, di nome Epimenide, portando un racconto difficile da credere, formulato nei seguenti termini: disse che, sdraiatosi a mezzogiorno nella grotta di Zeus Ditteo, rimase immerso in un sonno profondo per molti anni, e si intrattenne in sogno con dèi e discorsi di dèi, con la Verità e con la Giustizia¹⁰⁶.

.

¹⁰⁶Epimenid. 3B1DK.

«Nella giustizia è compresa ogni virtù»: il verso di Teognide, poeta del VI secolo a.C., o forse di Focilide, introduce nella cultura (e nel lessico greco) il concetto di giustizia. Il termine dikaiosýne, assente sia in Omero sia in Esiodo¹⁰⁷, compare così per la prima volta. Questo stesso verso poetico verrà ripreso da Aristotele nell'Etica Nicomachea¹⁰⁸, 'promosso' a proverbio per la capacità di conservare in sé l'integrità di uno stesso sentire già affievolito di molto ai tempi di Aristotele. Per Platone la giustizia consisteva ancora nella «virtù totale», nella «perfezione dell'anima» propria della sfera interiore mentre con la comparsa dei presupposti capaci di condurre alla modernità questo concetto inizia ad accogliere in sé la dimensione esterna dell'uomo, divenendo così «virtù regolatrice di rapporti interindividuali» 109. Della virtù totale di Platone non sembrerebbe essere rimasta traccia. Se, a ritroso, si ripercorre la metamorfosi che interessa la relazione fra virtù e giustizia è però possibile individuare un nesso sottile, capace di assicurare una forma latente (ma allo stesso tempo solidissima) di continuità. Nicola Abbagnano, nel Dizionario di filosofia alla voce 'giustizia', indica come prima accezione del termine «la conformità della condotta a una norma» mentre, nella seconda, considera la giustizia costitutiva dell'efficienza di una norma dove per efficienza si intende «una certa misura della sua capacità di rendere possibili i rapporti fra gli uomini». In questa distinzione la virtù totale dunque non compare: la conformità della condotta è riferita ad una norma positiva, comunque esterna all'uomo ed è la sola norma ad essere posta al centro.

L'assenza del termine 'giustizia' nel lessico greco arcaico, dove non era divenuta ancora oggetto di riflessione, e il prevalere in Platone del significato inerente alla sfera interiore ritraggono il concetto di 'giustizia' ai suoi albori, ancora distante da quello di 'norma'. È il giusto, l'uomo dedicato a perfezionare la propria anima, che emerge con forza in Platone. L'attenzione si sposta, insolitamente per questo filosofo, sul *partecipante*, quasi a preludere alla transizione oramai prossima che condurrà a considerare giusto colui che osserva le leggi (positive). Il foro interno subisce una trasformazione che lo porterà a diventare esterno, nel progressivo silenzio della dimensione interiore. L'attenzione è quindi

¹⁰⁷ Cfr. G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.67, nota 3.

¹⁰⁸ Arist. EN E 1, 1129b (in G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit., p.67).

dapprima posta sul giusto (l'uomo dalla condotta esemplare), mentre al termine di un lungo percorso la rettitudine finirà per interessare la norma stessa, trasformandosi così nella sua efficacia. Quest'ultima (misurata in base alla «sua capacità di rendere possibili i rapporti fra gli uomini»), sembra costituire infatti l'universalizzazione intersoggettiva della rettitudine particolare: la virtù del singolo, in una società di persone probe, sarebbe già da sola garanzia di rapporti interindividuali armoniosi. Ora che tale virtù è stata riassorbita dalla norma, all'uomo non viene richiesto altro che dimostrare una rettitudine formale, limitata al solo rispetto delle leggi: la conformità della condotta ad una norma (l'uomo giusto la cui condotta è conforme alle regole) diventa in questo modo essa stessa giustizia.

L'iter compiuto dalla giustizia sembra essere condiviso anche da un altro concetto, centrale nella classicità greca, quello di verità¹¹⁰. In greco arcaico il termine *alethés* è riferito esclusivamente alla persona (veridico, veritiero, verace, sincero). Charles Kahn si domanda come dal significato di veridicità soggettiva o personale, mediante lo stesso termine, si sia potuti giungere in seguito ad indicare il *vero*:

Why this word for subjective or personal truthfulness later became the general term for truth, I do not know¹¹¹.

È evidente che la veridicità soggettiva è condizione necessaria per dire il vero. 'Dire la verità' non significa esclusivamente non essere mendaci: omettere alcuni particolari andrebbe a discapito dell'integrità della verità, ostacolerebbe comunque la trasmissione del vero e si restituirebbe così una verità mutilata. L'uomo, al pari di una cassa di risonanza, non deve trattenere nulla, deve permettere che il vero fluisca attraverso di lui e per questo deve risultare veritiero cioè privo di resistenze interne, di discordanze capaci di alterare la trasmissione. Per definire un uomo veritiero si usa frequentemente anche l'aggettivo *integro* oppure si impiega l'espressione 'essere tutto d'un pezzo'. In questo caso si verifica una congruenza, una perfetta consonanza fra pensiero (la cui sede è incerta fra cuore e cervello) e parola. Vi è quindi,

 $^{^{110}}$ Lanza, discepolo italiano di Gandhi, ebbe ad affermare che la giustizia è 'la verità negli atti'.

¹¹¹ C.Kahn, The Verb 'Be' in Ancient Greek, Indianapolis: Hackett, 1973, p.365.

fra pensiero e parola, una perfetta identità verticale. Questa condizione di integrità personale è presupposto affinché possa avere luogo anche una completa consonanza o congruenza orizzontale, fra soggetto e realtà, fra uomo e mondo circostante¹¹².

Questa simbiosi fra interiorità e mondo esterno può essere sperimentata nei rari momenti in cui la realtà (l'essere) è identica a ciò che (noi riteniamo) dovrebbe essere, quando la distinzione fra logos apofantico e non apofantico viene resa nulla, in altre parole quando si è in giornata e tutto procede secondo i propri desideri senza differenza fra ciò che è e ciò che si vorrebbe che fosse. L'uomo, che si percepisce ancora parte del tutto, non distingue fra sé ed il mondo così come il neonato non ha maturato ancora una percezione di sé distinta dalla figura materna: l'uomo veritiero riflette il mondo e la veridicità soggettiva, in questa fase, coincide ancora con il vero. Essere capaci di 'contenere il vero' corrisponde ad 'essere il vero'.

D'altro lato è bene considerare la parola, peculiarità esclusiva della natura umana, che compare alle origini della creazione in più cosmogonie. La parola, se dapprima si limita a riferire il vero, in possesso di forza creatrice autonoma, in grado quindi di conferire l'essere, inizia poi a configurarsi come entità distinta dal mondo. La relazione simbiotica con esso e la conseguente capacità spontanea di restituire integralmente la verità vengono meno nel momento in cui l'uomo, mediante l'acquisizione della coscienza di sé, delle potenzialità che gli sono proprie, diviene 'altro' dal mondo.

Gli indiani, nella classificazione delle ere, impiegano come espressione equivalente di Età dell'Oro il termine Satyayuga (era della verità) o krtayuga (era del colpo vincente ai dadi). L'Età dell'Oro, nella cultura occidentale, è relegata nel mito, soprattutto perché accettare l'esistenza di un'età dell'oro implicherebbe necessariamente doverne accettare anche la decadenza¹¹³ (presente nel concetto ambiguo¹¹⁴ di

riscontrare infatti alla base del fenomeno una serie di concause, di motivi consonanti.

 $^{^{112}}$ Il concetto di consonanza sembra essere lo stesso che determina il concetto di luogo naturale che si evolverà successivamente nei determinismi geografici dove, nonostante il termine 'determinismo' sarà impossibile trovare una sola causa determinante: si potrà

¹¹³ Le altre ere decrescenti in base alla perfezione sono: *Tretayuga*. era del colpo meno perfetto di 1/3 rispetto al krta, Dvaparayuga, era del colpo ancora meno perfetto: 1/2 rispetto al krta ovvero metà bene metà male, Kaliyuga, era della discordia, la nostra, di massima decadenza (G.R.Franci, dispense delle lezioni di Religioni e filosofie dell'India e dell'Asia orientale, a.a. 2010 -2011).

perfettibilità), incompatibile con l'idea teleologica di progresso coltivata dall'Occidente. Quale progresso? In greco tale termine racchiude due significati intrinsecamente diversi: prokopé ovvero 'fare progressi', progredire ed epídosis dall'accezione manifestatamene quantitativa ('accrescimento, aumento, incremento'). In Occidente il secondo fra i significati sembrerebbe aver prevalso nettamente, oscurando ogni traccia di un passato non documentabile secondo i canoni vigenti. La prima fra le due accezioni di progresso invece non è affatto incompatibile con il mito, anzi ne rivela un'intrinseca funzione programmatica:

> I miti possono rivelare infatti le necessità ancora nascoste e le potenzialità latenti di un gruppo umano e in tal modo costituire un primissimo sintomo rivelatore della direzione che prenderanno le trasformazioni del gruppo. Appunto per questo è accaduto talvolta che le immagini mitiche di un'epoca siano divenute clamorosamente le 'verità' scientifiche, tecniche, sociali, dell'epoca successiva¹¹⁵.

Gli inizi stessi della filosofia non sono disgiunti dal mito: sarà Talete, uno dei Sette Sapienti, a guidare l'uomo, una volta superata la fase simbiotica che lo rendeva parte del mondo (percepito dall'interno privo di limiti), alla ricerca delle fondamenta del principio primo. L'eco della stagione precedente comunque persiste e risulta evidente sia nell'assenza di limiti nel principio primo di Anassimandro sia ad esempio nella comparsa di rituali propiziatori, forme di interazione con il mondo circostante mirate a ripristinare l'equilibrio proprio dell'Era della Verità (manifestazione di una regolarità in assenza di regola¹¹⁶) affinché ciò che

¹¹⁴ Un esempio *neurologico* assai calzante, anche se in apparenza lontano, può chiarire a quali livelli il concetto di 'perfettibilità' comporta una perdita : «[q]uesta serenità fu effettivamente interrotta e distrutta dieci anni dopo, quando si giudicò opportuno separare i gemelli - "per il loro bene", per porre fine alla loro "morbosa intimità" e per metterli in grado "di affrontare il mondo... in un modo consapevole e socialmente accettabile" (così si disse, con tipico gergo medico e sociologico). Essi vennero quindi separati nel 1977, con risultati che si possono considerare a scelta soddisfacenti o atroci. Furono entrambi trasferiti in un istituto di 'reinserimento' dove ora svolgono, sotto stretta sorveglianza, lavoretti semplici che gli permettono di guadagnare qualche spicciolo. Hanno imparato a prendere i mezzi pubblici, se gli viene ben spiegato cosa devono fare e gli viene già dato il biglietto, e riescono a tenersi abbastanza puliti e presentabili, anche se è sufficiente un'occhiata per accorgersi della loro condizione di minorati e psicotici» (O. Sacks L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, Milano: Adelphi, 1986, pp.272-273).

115 F.Jesi, *Sui miti contemporanei*, «Riga», 31 (2010), pp.126 –128 (cit. p. 127).

¹¹⁶ L'espressione è di G.Cangulhem (cfr. G.Canguilhem, Il normale e il patologico Torino: Einaudi, 1998, p.203). L'apeiron di Anassimandro, ben distante dal concetto di

è sia identico a ciò che si desidera, in modo da ridurre la forbice che in seguito separerà necessariamente il *logos* apofantico da quello non apofantico.

Più testimonianze provenienti da Oriente rivelano la consonanza fra uomo e mondo in relazione alla verità, la stessa perseguita in Europa mediante modalità drammaticamente anacronistiche dai tribunali volti ad estirpare il reato di stregoneria: alle soglie del Rinascimento il processo di autocoscienza avviato già da tempo non poteva assicurare una risposta veritiera da parte dell'ambiente e le conseguenze di tali indagini, condotte mediante modalità obsolete (l'ordalia, ad esempio), si rivelarono devastanti.

L'ambiente, almeno finché l'uomo si è posto in relazione con esso, sembra essere sensibile alla veridicità soggettiva e ciò, secondo testimonianze fededegne, trova forme di riscontro concreto: nel caso delle 'prove di verità', assai frequenti nel mondo antico, l'ambiente *rispondeva* alla veridicità dell'uomo, cassa di risonanza integra e, pertanto, fedele. Il passaggio da simbiosi a distacco darà avvio alla visione antropocentrica, al processo volto al raggiungimento della coscienza di sé. Tale passaggio è riconducibile ad un periodo relativamente ridotto, dall'800 a.C. al 200 a.C.: in questo arco di tempo prendono forma le concezioni dell'uomo e del mondo da cui muoverà la riflessione filosofica¹¹⁷. La ricerca delle cause naturali degli eventi inizia da questo momento a prevalere sul mito e i principi e la morale acquisiscono progressivamente maggior rilievo rispetto ai riti: il coinvolgimento nella consonanza è meno sentito, la relazione di reciprocità fra uomo e ambiente non è più avvertita così stretta.

Qualche cosa sembra determinare i mutamenti che scandiscono le tappe fondamentali del cammino dell'uomo. Studi relativi a periodi assai lontani (l'avvento della neolitizzazione) pongono nel mutamento dello psichismo collettivo l'impulso regolatore dell'evoluzione della civiltà. ¹¹⁸. Ci si può domandare in che cosa consista «un mutamento nello psichismo

materia aristotelica, indistinta ed infinita, sembrerebbe configurarsi così come principio primo regolatore. Melisso giungerà ad identificare l'infinito con Dio (Meliss. 30A13DK).

Cir. E.Holenstein, Atlante dir uosofia, Torino: Emaudi, 2011, p. 50.

118 Cfr. J.Cauvin, Nascita della divinità e nascita dell'agricoltura – La rivoluzione dei

simboli nel neolitico, Milano: Jaca Book, 1994, p.40.

¹¹⁷ Cfr. E.Holenstein, Atlante diFilosofia, Torino: Einaudi, 2011, p. 50.

collettivo» e ipotizzare una ricostruzione confortata da riferimenti distanti dalla filosofia ma comunque ad essa pertinenti.

Ora il passaggio dalla mitica Età dell'Oro a quelle più prosaiche che ad essa fecero seguito nella realtà empiricamente dimostrabile potrebbe trovare riscontro nell'*attivazione* di aree cerebrali diverse capaci di offrire sia nuovi punti di osservazione sia modalità inedite di sperimentare il mondo. Le perplessità circa l'esistenza storicamente attendibile dell'Età dell'Oro sussistono ma, nel caso si consideri l'idea di porre in relazione la storia dell'uomo con l'attività di determinate aree cerebrali variabili nel tempo, non sarebbe del tutto improprio ipotizzarne l'esistenza¹¹⁹: l'uomo potrebbe così essere stato realmente partecipe di un' età aurea, di un'età della verità e del suo dissolvimento. Al pari di un esperimento colossale dove la materia in esame risente della presenza attiva dello sperimentatore, fra realtà esterna e percezione della stessa si instaura un *feedback* sempre più serrato che, nel gioco di echi capace di porre in relazione questi due poli, rende visibile la vibrazione costitutiva della consonanza fra uomo e mondo¹²⁰.

Agli inizi, come raccontano mitologie anche distanti fra loro, gli dèi vivevano insieme agli uomini ed insegnavano loro le norme necessarie per una vita armonica¹²¹. L'abbandono degli dèi non si rivelerà brusco ed irrimediabile: un vincolo interiore inestinguibile permetterà all'uomo di orientarsi nei meandri di un mondo regolato da un equilibrio dinamico¹²² grazie ai comandi del dio percepiti interiormente: studi di neuropsicologia ipotizzano che «gli uomini primitivi scambiassero i comandi esecutivi prodotti internamente [sc.nella regione dei lobi frontali] con voci di origine divina generate esternamente»¹²³. Ad uno stadio precoce della civiltà umana l'attivarsi di queste specifiche aree

L'Età dell'Oro, della perfezione e della Verità troverebbe riscontro in una configurazione cerebrale non ancora intaccata dal 'peccato' nell'accezione di 'percezione del dualismo'.

Anche le teorie scientifiche contemporanee hanno posto l'attenzione non più solo sull'esperimento *in sé*, avulso dal contesto ma anche, e soprattutto, sull'influenza che lo sperimentatore (l'ambiente) esercita sull'esperimento.

¹²¹ Cfr. M.Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Torino: Bollati Boringhieri 1987, p. 82 122 Anche ciò che è percepito stabile, ad esempio il colore, non è tale bensì costante (cfr. S.Zeki, *Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della felicità*, Edizione speciale per il mensile «Le Scienze» pubblicata su licenza di Codice Edizioni, 2011, pp.14-15).

¹²³ E. Goldberg, *La sinfonia del cervello*, Milano: Ponte alle Grazie, 2010, pp.35-36.

cerebrali potrebbe aver costituito i presupposti necessari alla ricerca del divino in sé, dopo l'abbandono degli dèi¹²⁴.

Quali sono dunque le fasi che scandiscono il mutamento delle configurazioni cerebrali delle aree attivate? Qual è il percorso, probabilmente, seguito? Si potrebbe ipotizzare, confortati dalle ricerche antropologiche, che di tutto ciò sia responsabile una mutazione della percezione del tempo. L'uomo degli inizi vive il solo presente, vive 'l'adesso', l'istante platonico libero dal tempo. Gli è estranea ogni forma di previsione e di bisogno, immerso com'è in una dimensione del tutto atemporale.

La formazione di obiettivi è un processo che ha a che fare con 'io ho bisogno' [situazione di carenza, percezione di un'esigenza anche futura], e non con 'questo è'[assenza di una percezione sequenziale del tempo, percezione di un eterno presente, proprio dello stato *integro*]. Pertanto, la comparsa dell'abilità di formulare obiettivi deve essere stata inesorabilmente legata a quella della rappresentazione mentale del 'sé' [il distacco della parte dal Tutto]. Non dovrebbe sorprendere che l'emergere della consapevolezza di sé sia anch'esso intrinsecamente legato all'evoluzione dei lobi frontali¹²⁵.

L'uscita dall'eterno presente, proprio di uno stato inconsapevole, simbiotico, è percepita, al pari di ogni distacco, come perdita. Si potrebbe individuare nel Primo Fabbro il mediatore che introduce l'uomo alla stanzialità, il mutamento progressivo che ha indotto l'uomo ad abbandonare lo *stato* integro *di natura*, per alcuni aspetti corrispondente allo stato prestanziale.

Per il poeta sono l'oro e l'argento, ma per il filosofo sono il ferro e il grano che hanno incivilito gli uomini e perduto il genere umano. [...] E forse una delle migliori ragioni del fatto che l'Europa è stata, se non più presto, per lo meno più costantemente incivilita delle altre parti del mondo

¹²⁴ Vi è concordanza su tali dinamiche sia in Oriente sia in Occidente: l'identità fra *Brahman* (principio universale) ed *Ātman* (principio individuale, presente in ogni uomo), pensiero cardine della filosofia induista, appare prossima al pensiero di Filone che vede la stessa identità fra il *logos* interiore dell'uomo saggio ed il *Logos* divino (cfr. *Dizionario di Filosofia*, voce '*logos*').

¹²⁵ E. Goldberg, La sinfonia del cervello, op. cit., p.38.

è che essa è insieme quella che più abbonda di ferro ed è più fertile di grano¹²⁶.

La figura del Fabbro scandisce il passaggio definitivo all'Età del ferro ed è inevitabile pertanto sia malvista dalle civiltà ancora dedite alla raccolta e alla caccia¹²⁷. La distanza incolmabile che separa i due stadi evolutivi è la stessa che separa la lavorazione del ferro meteorico, dono gratuito del Cielo, da quella del ferro terrestre, simbolo della fatica dell'uomo e di un percorso verso la perfezione interrotto dalla 'colpa', 128: i metalli infatti, se lasciati maturare indisturbati, si sarebbero trasformati in oro¹²⁹. Un adagio in lingua sanscrita così recita: *Yathā lohe tathā dehe* (come nel metallo, così nel corpo).

2.1.2 La giustizia nel concetto di 'organismo'

Risulta chiara l'impossibilità di considerare il concetto di 'giustizia' avulso dal contesto storico – culturale in cui ha di volta in volta trovato espressione: ripercorrere l'iter compiuto da questo concetto permette di riassumere da un punto di vista privilegiato il mutare della sensibilità collettiva.

I Sofisti, critici nei riguardi degli istituti tradizionali, distinsero fra 'giusto per natura' e 'giusto per legge' e ciò ebbe ripercussioni notevoli sulla sacralità che circondava la legge positiva: mentre le origini (e la forza) del 'giusto per natura' erano individuate sia nelle tendenze naturali sia nelle esigenze dettate dalla ragione (lo spazio concesso alla trascendenza subisce una drastica riduzione), il 'giusto per legge' veniva ricondotto, in ultima analisi, alla volontà (e alla forza) del solo legislatore. La legge positiva è considerata già creazione umana artificiale ¹³⁰.

Il conflitto fra natura (phýsis) ed artificio nel significato di 'creazione umana' (una delle accezioni di nómos) non si limita a manifestarsi nel pensiero filosofico o nel pensiero etico - politico ma

¹²⁶ J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* (traduzione di G.Preti), Milano: Feltrinelli, 2009, p.81.

¹²⁷ Cfr. M.Eliade, Arti del metallo e alchimia, op. cit., p.83.

¹²⁸ Il concetto di 'colpa' è presente sia in Anassimandro sia nell'Antico Testamento (Gn 3, 6).

129 Cfr. Arti del metallo e alchimia, op. cit., p. 45.

¹³⁰ C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011.

affiora in ogni disciplina che ponga al proprio centro l'uomo, prima fra tutte l'arte medica¹³¹. In uno scritto del V secolo a.C. tratto dal corpus attribuito ad Ippocrate dalla tradizione, La dieta, costume e natura vengono posti su piani diversi: «"il costume (nómos) lo stabilirono gli uomini per se stessi, senza conoscere l'oggetto circa il quale lo stabilivano, mentre la natura (phýsis) di tutte le cose la ordinarono gli dèi, e quello che stabilirono gli uomini non rimase mai costantemente giusto né sbagliato, mentre tutto ciò che stabilirono gli dèi rimane sempre giusto"» 132. La distinzione operata dai Sofisti risulta così essere espressione fedele della cultura del tempo.

L'attenzione di Socrate invece non è attirata dal divario che disgiunge ciò che è naturale da ciò che non lo è: le leggi, naturali e positive, vengono poste tutte sullo stesso piano. L'indagine dalla dimensione esteriore giunge così alla sfera interiore, all'integrità del cittadino: per Socrate la giustizia consiste nel rispetto assoluto della legge la cui violazione, anche se può apparire giustificabile nel caso di una legge ingiusta, è indice di ingiustizia. Sarà il concetto di 'norma' in sé a possedere valore agli occhi di questo filosofo, anche se già la legge non si dimostra più in grado di riflettere esclusivamente la saggezza e la virtù personale del legislatore: in possesso di forza autonoma, è divenuta indice irrinunciabile di civiltà. Già in Omero la barbarie assoluta è posta in relazione con l'assenza di leggi: i Ciclopi, infatti, «non hanno leggi» 133. Meglio dunque una legge ingiusta, simbolo in sé di ordine, piuttosto che nessuna legge¹³⁴. Il rispetto che si deve alle leggi (giuste o ingiuste che siano), ricorda Socrate, è lo stesso che è dovuto ai genitori perché solo

¹³¹ L'attrito fra *essere* e *dover essere* sembrerebbe di matrice assai prossima a quella che determina il conflitto fra artificiale e naturale o, nel settore in esame, fra diritto positivo e diritto naturale. Nel corso del tempo questi concetti hanno subito alterne fortune: l'artificio, ad esempio, marginale nell'antichità, si rivelerà essere uno dei cardini del pensiero moderno e la natura, inizialmente latrice di forza salvifica (vis medicatrix naturae), diverrà addirittura matrigna, all'origine del disordine.

¹³² Hp. Vict. I, 11 (in G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, pp.39-40). Questa distinzione è presente anche all'inizio del Cratilo, dove la discussione si articola intorno al dubbio sulla naturalità del linguaggio. Il sostenitore della tesi contraria, assai vicino al nominalismo di Hobbes, ritiene che i nomi non siano per natura bensì per uso (nómos) e per costume (*éthos*) e possano essere ritenuti frutto dell'artificio (cfr. ivi, p.40). ¹³³ Hom. *Od.* IX 112.

 $^{^{134}}$ Il conflitto che si prova di fronte all'impulso di trasgredire una legge ingiusta 134 trova soluzione nel pensiero di Socrate: nel Gorgia egli sostiene infatti che è meglio dover subire l'ingiustizia piuttosto che compierla.

grazie ad esse l'uomo è divenuto cittadino ed è stato sottratto dalla barbarie: la legge dunque è madre e padre del cittadino in quanto tale¹³⁵.

Ciò non comporta l'inferiorità del valore del singolo rispetto al valore delle leggi: quest'ultimo infatti trae origine proprio dal consenso dei cittadini. Infrangere le leggi, sulla base di tali premesse, rappresenterebbe un attentato alla coesione sociale, verrebbe a costituire un atto volto a minare quell'organismo collettivo di fronte al quale la vita del singolo è ben poca cosa. Anche il solo fatto di vivere nel territorio dello Stato è indice di un tacito accordo con tutti gli altri cittadini. Nelle leggi trova pertanto espressione la componente razionale che verrebbe inevitabilmente contraddetta ogniqualvolta si osasse venir meno all'impegno morale preso. Essere ligi alle norme, nonostante il sacrificio estremo che questo può comportare, costituisce il primo gesto necessario alla salvaguardia della ragione.

Mentre per Socrate la giustizia risiede nel rispetto assoluto della legge, in Platone diventa «virtù totale, perfezione dell'anima» 136: l'indagine intorno al significato di giustizia raggiunge nella riflessione di questo filosofo il nucleo della sfera interiore. La ricerca dell'armonia fra gli aspetti costitutivi dell'anima recupera un profilo intersoggettivo nel momento in cui si estende alla macrostruttura statale. Probabilmente non è del tutto pertinente riferirsi ad una 'sfera interiore' in assenza di una netta separazione fra *interno* ed *esterno*: ricorrere invece al concetto di organismo nelle sue due declinazioni, macrocosmo e microcosmo, permette di cogliere la coerenza del pensiero platonico nelle sue articolazioni.

Agli inizi della *Repubblica* i personaggi che dialogano con la figura di Socrate esprimono il loro pensiero mirato a definire, per *via negationis*, il concetto platonico di giustizia : nel «dare a ciascuno ciò che gli è dovuto», tentativo di Simonide, è presente una concezione quantitativa che si presta anche a interpretazioni nient'affatto prossime alla virtù (l'espressione «dare a ciascuno ciò che gli è dovuto» può implicare anche 'restituire il danno ricevuto', 'pareggiare i conti') mentre

¹³⁵ Risulta qui particolarmente evidente il ruolo costitutivo della legge nel dare origine ad un tessuto sociale integro in cui il singolo può trovare la propria identità.

¹³⁶ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.67.

nella risposta celeberrima di Trasimaco¹³⁷ si può già scorgere il venir meno delle relazioni alla base dell'organismo sociale¹³⁸.

Platone, attraverso la figura di Socrate, indica nel concetto di 'organismo' la modalità capace di condurre ad una prospettiva unificante: lo studio della giustizia può essere così condotto indifferentemente sull'uomo o sullo Stato poiché la sola cosa che muta è la grandezza dei caratteri in cui sono scritte le lettere. Lo Stato ideale, esempio perfetto di uguaglianza nel rispetto delle diversità, per mezzo dell'armonia che ha origine nella sua articolazione interna fa sì che la giustizia abbia luogo: ciò accade quando ogni elemento dell'organismo (di qualunque tipo di organismo si tratti) adempie perfettamente ai compiti (biologici o morali) che gli competono. «Come nello Stato, così nell'anima dell'individuo, l'esercizio di tutte e tre queste virtù [sc. il principio razionale, il principio impulsivo e quello appetitivo], costituisce la giustizia, virtù delle virtù, che comprende e riassume tutte le altre» 139. La realizzazione della virtù nello Stato non può avvenire in assenza di un'azione educativa continua (come peraltro nell'ottimo Stato descritto da Leibniz) e non necessita di leggi coercitive: nel pensiero di Platone la giustizia diventa principio ordinatore nel quale la regolarità in assenza di regola trova l'impulso originario. Lo spazio ridotto che viene riservato all'accezione giuridica del termine 'giustizia', riferita ai rapporti interindividuali 140, può essere visto come necessaria conseguenza di ciò¹⁴¹.

¹³⁷ «"Ascolta", disse. "Io affermo che il giusto non è altro che l'interesse del più forte. Perché non mi lodi? Certo non vorrai!"» (Pl. *R*. 338c).

L'avversione provata da Leibniz nei riguardi della molteplicità di manifestazioni moderne della figura di Trasimaco può essere quindi ricondotta al pericolo che queste rappresentano per la coesione di un organismo sociale *naturale*. La macchina statale artificiale si rivela invece resistente anche alla *protervia* dei Volontaristi.

¹³⁹ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.67.

¹⁴⁰ L'idea di un rapporto fra le parti costitutive dell'organismo è presente in Platone. Tale rapporto non riguarda le relazioni fra individui: non si ha infatti l'individuo ma la sua funzione, capace di assorbire in sé la dimensione intersoggettiva.

Nonostante i numerosi richiami formali ad Aristotele, la matrice del pensiero di Leibniz intorno al concetto di 'giustizia' è nettamente platonica.

2.1.3 Storia di una giustizia ingiusta

Aristotele dedica l'intero quinto libro dell'*Etica Nicomachea* alla trattazione del concetto di giustizia. Pur senza allontanarsi inizialmente dalla definizione platonica giunge ad una visione profondamente diversa. Fra le due accezioni possibili di 'giustizia', 'conformità alle norme' (*nómimon*) ed 'uguaglianza' (*íson*), egli sceglie la prima, presupponendo la sola esistenza di norme volte al bene comune. «Così la giustizia, in quanto comportamento conforme alla legge, che è precettrice delle varie virtù, viene ad essere la più importante di queste: "né la stella della sera né quella del mattino sono tanto mirabili"»¹⁴². Risulta evidente che ora è la legge in sé ad essere detentrice delle virtù capaci di trovare in essa una codificazione stabile, intersoggettiva, lontana dalle inevitabili fluttuazioni della ricerca individuale.

La riflessione aristotelica sulla giustizia si indirizza in seguito verso una pluralità di distinzioni, a volte ardue da porre in relazione fra loro: accanto alla giustizia assoluta si pone la giustizia particolare, al giusto in senso assoluto si affianca il giusto nella società. Probabilmente queste articolazioni possono essere ricondotte entrambe onnicomprensività di tale concetto dichiarata dallo stesso Aristotele: la perfezione di questa virtù si rivela nei suoi possessori, capaci ad uno stesso tempo di esercitarla sia nei riguardi di un altro sia nei propri. L'attenzione inizia a dirigersi gradualmente verso l'esterno e, una volta convenuto circa la natura diversa di virtù e giustizia¹⁴³, quest'ultima sembra abbandonare definitivamente la sfera interiore dell'individuo: Tommaso, riferendosi alla 'virtù nei riguardi di un altro' (pròs héteron) conierà l'espressione 'virtus ad alterum' 144.

Dopo gli inizi platonici, il discorso di Aristotele sul concetto di 'giustizia' si assesta su una concezione autonoma, non esente da una sfumatura *quantitativa*: tale virtù giungerà ad essere identificata con la

¹⁴² Ivi, p.83.

¹⁴³ «[...] perché il medesimo comportamento è virtù in quanto "disposizione in sé" (cioè con riguardo al soggetto che agisce), mentre è giustizia "in quanto riguarda gli altri"» (ivi, pp.84 –85).

Un'interpretazione volta ad individuare elementi di continuità fra queste due declinazioni della giustizia potrebbe scorgere invece l'esistenza di un processo graduale che porta ad estendere (o, forse, ad abbandonare) la sfera interiore alla dimensione intersoggettiva una volta scoperto l'*altro* come 'altro da sé'.

capacità di cogliere il giusto mezzo fra comportamenti opposti. Questa eguaglianza di matrice *quantitativa* conserva la propria validità anche se riferita ad oggetti.

L'uguaglianza, a sua volta, può essere suddivisa ulteriormente: è giusto dare a ciascuno secondo i propri meriti (in situazioni di pari valore la ricompensa sarà la stessa: esempio di uguaglianza geometrica) ed è dare a tutti in eguale misura (offrire possibilità giusto altresì potenzialmente uguali di accedere ad incarichi politici mediante sorteggio costituisce un esempio di uguaglianza aritmetica) in modo indipendente dal merito individuale. Entrambe queste concezioni esprimono un concetto di uguaglianza prossimo al concetto di proporzione: ciò che è uguale, che costituisce il denominatore comune fra le due declinazioni di uguaglianza, è infatti il rapporto. Mentre nell'uguaglianza geometrica lo stesso rapporto (o costante) è frutto di variabili non identiche fra loro, nella declinazione aritmetica l'uguaglianza vera e propria è data dalla costanza delle variabili: ad ogni cittadino corrisponde una ricompensa secondo il proprio merito (variabile) nel primo caso mentre nel secondo, in assenza di merito (scomparsa dunque la variabile), l'elemento costante diventa il soggetto stesso. Nella democrazia ogni cittadino ha eguali possibilità di essere eletto, affermava già Platone nelle Leggi, mentre nell'aristocrazia le cariche erano assegnate in base ai meriti. Mentre ad nell'aristocrazia un cittadino da quattro meriti riceve una ricompensa da quattro un cittadino da uno riceveva una ricompensa da uno (4:4 = 1:1): l'uguaglianza (la giustizia) risiede nel rapporto. Nella democrazia invece la possibilità che un cittadino ha di accedere per sorteggio è uguale a quella di ogni altro cittadino e corrisponde ad uno. È, differenza dell'altra, un'uguaglianza dalla forte connotazione quantitativa, è un'uguaglianza per testa¹⁴⁵.

La giustizia commutativa può anche essere vista come riflesso di un'attitudine volta a ricercare l'uguaglianza e la giustizia in un ambito intersoggettivo, inconfutabile, certo, grazie all'eliminazione di ogni possibile variabile. Un altro riflesso della stessa attitudine può essere

.

¹⁴⁵ Queste due declinazioni dell'uguaglianza o giustizia vengono rispettivamente definite da Aristotele 'giustizia distributiva' (o proporzione geometrica) e 'giustizia commutativa'. Quest'ultima è regolatrice di rapporti di scambio i quali possono essere a loro volta suddivisi in volontari ed involontari a seconda che derivino da contratti o siano prodotti da atti illeciti.

colto nella generalità della legge, trattata da Aristotele sempre nell'*Etica Nicomachea* in cui sottolinea l'impossibilità da parte di una norma di prevedere ogni singolo caso particolare (rivelando così l'insufficienza della giustizia legale). Gli adattamenti necessari a raggiungere ognuno di questi nella sua particolarità sono da ritenersi pertanto preziosi perché permettono di colmare le carenze insite necessariamente nella generalità.

Questa concessione aristotelica viene subito ridimensionata dalla percezione di un potenziale pericolo che la fragilità della natura umana rende inevitabile: se sotto il profilo etico gli adattamenti assumono un valore estremamente positivo (la generalità, in assenza di accorgimenti, comporta il sacrificio della componente particolare e costituisce pertanto un impedimento alla piena attuazione della giustizia) sotto il profilo politico tali accorgimenti volti alla salvaguardia del particolare possono essere strumentalizzati da un potere intento a perseguire fini individuali incompatibili con il bene comune. La generalità della legge diventa quindi garanzia di un'uguaglianza che non è possibile disgiungere dal sacrificio del particolare. L'ambiguità latente che contraddistingue alcuni concetti giuridici conduce inevitabilmente alla scelta obbligata del male minore, giustificata dalla necessità di prevenire rischi potenzialmente letali per l'organismo sociale.

Tali precauzioni non dovrebbero però avvalersi di mezzi *ingiusti*, distanti dalla verità...

Jus deriva da jubere, fas da fari. Dikaion, per Aristotele, vale come dichaion [cfr. Eth. Nicom., V,7 (1132 a 32)], diviso, cioè equo (in tedesco gleich, eguale). Di qui il modo di dire tedesco 'gleich und recht', uguale e giusto¹⁴⁶.

Dikaion¹⁴⁷: 'il giusto'. Da dike:

- costume, uso, abitudine, maniera d'essere o d'agire, sorte
- diritto, giustizia. Opposto a forza
- azione giudiziaria, causa, giudizio, processo, lite, citazione, accusa.

*Dichaion*¹⁴⁸ (*dichaios*, falsa etimologia di *dikaios*, "che divide, decide egualmente" Arist.).

¹⁴⁶ AJ, p.190 dell'ed. italiana.

L'Rocci (a cura di) *Vocabolario Greco-italiano* (1939), Società editrice Dante Alighieri p.a., Milano, Roma, Napoli, Città di Castello: Società editrice S.Lapi p.a. coeditori, 1958, voce 'dikaion'.

¹⁴⁸ Ivi, voce 'dichaion'.

Da dicha [\sqrt{di}] in due parti, in due, doppiamente, separatamente.

- in senso traslato: differentemente, intra due, in maniera discorde
- separatamente, lontano.

La lingua tedesca confonde in un'identità termini dal significato intrinsecamente diverso¹⁴⁹ avallando così a distanza di tempo la versione aristotelica.

Un falso d'autore non può non stimolare la curiosità.

Si possono ipotizzare due motivi alla base di questa confusione che nelle sue conseguenze si rivelerà discriminante: se tali motivi possono dapprima sembrare distanti, ad una più attenta analisi si rivelano al contrario congiunti. Nel primo motivo si può intravedere un restringimento del significato di dikaion: Aristotele sembra concentrarsi su 'azione giudiziaria, causa, giudizio, processo, lite, citazione, accusa'. Se le accezioni di dikaion vengono ridotte a questa, la giustizia si identificherà necessariamente in colui «che divide, decide ugualmente». Il secondo motivo presupporrebbe una volontà di eludere i primi due significati di dikaion: 'costume, uso, abitudine, maniera d'essere o d'agire', 'sorte e diritto, giustizia opposto a forza'. Questi due significati sono sì connessi anche con il terzo 'azione giudiziaria, causa, giudizio, processo, lite, citazione, accusa', ma non lo sono in modo assolutamente pacifico: 'giustizia opposto a forza' confligge infatti apertamente con 'azione giudiziaria, lite, processo, accusa'.

Nel termine greco 'dikaion' sembra essere racchiusa una sintesi capace di esprimere la totalità di significati, l'evoluzione stessa del concetto di diritto: il suo primo manifestarsi nella consuetudine, l'accezione di giustizia opposta a forza (il diritto naturale disarmato) ed infine il significato riconducibile alla riduzione del diritto a norma. Questo termine polisemantico racchiude in sé le origini stesse dei dissidi che costelleranno l'evoluzione del diritto. Ad una mente logica, che ha in orrore il solo pensiero di imbattersi in una possibile aporia vista quale attentato all'integrità dell'intero sistema, il termine 'dikaion' deve essere

'gleich').

^{149&#}x27;, gleich' significa 'stesso, simile, identico, pari', l'espressione 'das ist mir gleich' significa 'mi è indifferente' mentre il significato di recht è 'diritto, giustizia' (Langenscheidt, *Dizionario Italiano – Tedesco Tedesco – Italiano*, a cura di P.Giovannelli e W.Frenzel, parte I: Italiano - tedesco, Milano: Signorelli, 1974, voce

apparso alquanto problematico se non addirittura pericoloso: si opera pertanto una scelta, si altera un'etimologia per convalidare la bontà della propria decisione, per conferire al significato di giustizia i caratteri di intersoggettività (tutti possono convenire facilmente sulla giustizia di un magistrato 'che divide, decide ugualmente') e di positività (il solo significato di *dikaion* accolto da Aristotele è infatti quello che più si avvicina al diritto positivo).

L'espressione tedesca 'gleich und recht', 'uguale e giusto' riflette quindi già dai tempi di Leibniz quel sentire che proprio in Germania porterà all'esaltazione dell'aspetto ideologico del diritto positivo dove, nell'indifferenza che circonda i fatti aberranti che ne scaturiranno, la validità della legge diverrà sinonimo di giustizia¹⁵⁰. Questa restrizione sembra essere una costante in Aristotele, applicata anche al concetto di 'infinito' che, da *infinito in atto* quale lo intendevano i Pitagorici, è stato ridotto dall'autore della *Fisica* ad *infinito in sola potenza*¹⁵¹.

Nel *Cratilo* compare una definizione piuttosto tortuosa di giustizia ma assai adatta a controbilanciare la riflessione aristotelica su questo concetto. Soprattutto la lettura di questo passo di Platone restituirà alla giustizia sia la libertà (sia la k) che le spetta, dopo¹⁵² le forche caudine imposte dall' etimologia mendace:

Dikaiosune ['giustizia']: che questo nome sia stato attribuito per la comprensione del giusto [dikaiou sunesei], è facile da capire: difficile è invece capire cosa voglia dire 'giusto' in sé. Sembra infatti che fino a un certo punto molti siano concordi, ma che poi ci siano contese. Quanti infatti ritengono che tutto sia in movimento, pensano che per la maggior parte sia tale da non avere alcun'altra essenza che lo spostarsi, e che però attraverso questo tutto scorra un flusso, con il quale si genera tutto ciò che è generato. E tutto questo è velocissimo e

dalla falsa etimologia *coniata* da Aristotele.

¹⁵⁰ L'equiparazione fra 'giustizia' e 'validità della norma' può essere avvicinata per alcuni aspetti al riconoscimento dell'immanenza del 'dover essere' (*Sollen*) nell' 'essere' (*Sein*) (cfr. H.Kelsen, *Il problema della giustizia*, Torino: Einaudi, 1975, pp.72-73). In entrambe queste dinamiche si cela un errore (violazione della legge di Hume). È paradossale che tale errore logico possa trarre origine, seppure solo a livello simbolico,

¹⁵¹ Non si dà risalto esplicito alla falsa etimologia aristotelica ma la si espone in modo tale che risulta impossibile ignorarla, come non si può ignorare un grosso masso che sbarri la strada anche in assenza di segnali che ne rendano esplicito la pericolosità. Leibniz, a differenza di Aristotele, non farà mistero di essere favorevole all'infinito in atto, in grado di manifestare la perfezione del suo Autore.

¹⁵² Il 'dopo' è riferito esclusivamente all'ordine in cui i termini considerati compaiono nel presente lavoro.

sottilissimo. Diversamente, infatti, non potrebbe andare attraverso tutto l'esistente, se non fosse così sottile che nulla può essergli di impedimento, e velocissimo tanto da comportarsi con le altre cose come se stessero ferme. Poiché dunque governa le altre cose diaion ['penetrandole'] fu chiamato correttamente il nome di dikaion ['giusto'], dopo aver preso a sostegno la forza di un k eufonico. Fino a questo punto, dicevamo or ora, molti concordano sul fatto che questo sia to dikaion. Ma io, che ho molto a cuore questo argomento, o Ermogene, sono venuto a sapere per vie riservate che il *dikaion* è anche la causa – ciò 'per cui' [*d'o*] qualcosa nasce, questa è appunto la causa – e qualcuno disse che andava bene chiamarlo addirittura Dia. E poiché io, udite queste cose, continuo a interrogare tranquillo costoro: «Cosa mai dunque è il giusto, o ottimo uomo, se le cose stanno così? », do l'impressione di insistere più del lecito e di esagerare. [413b] E dicono che io ne ho saputo a sufficienza, e si accingono, volendo bene rimpinzarmi, a sostenere chi una cosa e chi un'altra e non vanno più d'accordo [...]. A questo punto io, amico caro, mi trovo in molto maggior imbarazzo che prima di aver tentato di apprendere [413d] cosa mai sia il giusto¹⁵³.

Leibniz riesce ad alleggerire dal giogo aristotelico la propria riflessione intorno al concetto di 'giustizia' nel rispetto formale delle apparenze.

2.1.4 Verso il concetto leibniziano di 'giustizia universale'

La riflessione intorno allo *stato di natura* e le divergenze fra le diverse declinazioni di questa strategia argomentativa non sono proprie solo dei giusnaturalisti del Sei –Settecento ma si delineano già chiaramente nell'antichità classica: la visione di Seneca, ad esempio, è nettamente distante da quella di Epicuro, *antenato* di Hobbes, in cui predomina la componente ferina della natura umana. Nello Stoico, al contrario, le origini coincidono con il *seculum aureum* dove il governo di sapienti virtuosi assicurava all'intera comunità il necessario¹⁵⁴. Ciò poteva

¹⁵³ Pl. Cra. 412c-413d.

¹⁵⁴ Leibniz, per un momento, sembra *recuperare* la visione di Seneca: «[i]noltre, se gli uomini possedessero già abbastanza saggezza e carità perché le società civili si potessero ordinare allo stesso modo che certi ordini religiosi, in guisa che tutto fosse in potere e balìa dello Stato ed ai singoli fosse assegnata la stessa quota di fatiche e di frutti o di

avvenire in assenza di leggi, senza dover ricorrere alla forza poiché il comportamento della società era basato sulla rettitudine. In seguito, una volta venuta meno l'integrità della natura umana, divenne necessario ricorrere alla legge per arginare le conseguenze di un assetto non più improntato alla virtù, manifesto in quella che sarà definita *libido dominandi*. Seneca afferma che la legge non è sorta per assoggettare gli uomini (durante il *secolo aureo* ciò non era necessario) bensì a loro tutela, al fine di arginare lo strapotere del tiranno¹⁵⁵.

La perfezione della natura umana indicata da Seneca non è incompatibile con la visione di Leibniz ma non riceve da quest'ultimo alcun tributo a differenza del pensiero di Ulpiano¹⁵⁶ che, al contrario, costituisce uno dei punti di riferimento fondamentali nella riflessione sulla giustizia del Filosofo tedesco. Anche Ulpiano risulta coinvolto in una falsa etimologia dalle conseguenze però meno impegnative rispetto a quelle che possono essere poste in relazione all'artificio linguistico aristotelico. L'inizio del *Digesto*, «la parte del *Corpus iuris* giustinianeo in cui sono raccolti passi di opere dei maggiori giuristi romani»¹⁵⁷, presenta infatti due false etimologie del termine 'giustizia', la prima (*ius* da *iustitia*), dovuta al Giurista romano, è riconducibile ad una matrice giusnaturalistica e ricollega il diritto «ad un valore che sta a fondamenta di esso» mentre la seconda (*ius* da *iussum*) è di matrice positivistica¹⁵⁹.

La definizione di giustizia di Ulpiano che compare nel *Digesto* «"volontà costante e perpetua di attribuire a ciascuno il suo diritto"» ¹⁶⁰ si

piaceri, la giurisprudenza non avrebbe da occuparsi che della distribuzione [...]» (*Acc.* VI IV c F1. 502, p.127 dell'ed. italiana).

Alla stessa conclusione, riferendosi alla generalità della legge, giungeva Aristotele. Per Leibniz, al pari della Rivelazione, la legge dovrebbe sollecitare, ricordare all'uomo il percorso da compiere, dovrebbe giungere a costituire uno stimolo e non un monito minaccioso. L'educazione dei giovani alla rettitudine, affinché la legge possa ridurre il proprio compito a solo stimolo, è fondamentale.

¹⁵⁶ Il giurista romano riprende la definizione di diritto naturale nell'accezione naturalistica considerata da Callicle nella classicità: è riconosciuta l'identità fra legge di natura e istinto, comune a tutti gli esseri animali (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011).

¹⁵⁷ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.145.

¹⁵⁸ Esse compaiono in apertura della rubrica *De iustitia et iure*, agli inizi del primo capitolo.

¹⁵⁹ Le ricerche più recenti indicano l'origine di questo termine *possibilista* nella parola sanscrita *yaus* dal significato religioso (G.Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, *op. cit*, p.145).

p.145).
G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p 146. Ulpiano, a sua volta, si rifà alla definizione di diritto data da Celso (ars boni et equi), dove esso si configura come valore etico, non disgiunto dalla «ricerca concreta di ciò che è storicamente giusto»,

innesta una lunga tradizione sedimentatasi nel tempo: il nucleo della definizione è attribuito da Platone al poeta Simonide e compare poi in Aristotele come giustizia distributiva. L'elemento nuovo, il contributo originale di Ulpiano, risiede nella presenza del concetto di ius suum, assente nel pensiero greco. «Questa specificazione potrebbe conferire alla definizione ulpianea della giustizia significato positivistico, se con ius suum fosse da intendere, com'è probabile, il diritto soggettivo posto dal diritto oggettivo positivo» 161. Il concetto di 'ius suum' potrebbe essere poi interpretato come iniziale delinearsi dell'individuo, nozione incomprensibile secondo i canoni del pensiero greco.

L'espressione 'suum cuique tribuere', secondo dei Tre Precetti di Ulpiano non è di natura chiaramente giuridica: ciò sembrerebbe indicare che non solo presso i Greci ma anche presso i Romani la distinzione fra diritto e morale non era ancora oggetto esplicito di studio. Essa però non risultava ignota né agli uni (Democrito sosteneva che osservare il diritto è cosa diversa da obbedire ad un principio morale) né agli altri: Giulio Paolo¹⁶², giurista romano del III secolo d.C., asseriva infatti che «non omne quod licet honestum est» 163. Tale divario, che sarebbe divenuto con il tempo più accentuato, stimola Leibniz proprio in un periodo storico particolarmente ostile ad una ricerca¹⁶⁴orientata in questa direzione al recupero della matrice comune di diritto e morale, includendo nel calcolo le trasformazioni operate dal Cristianesimo.

Nel Nuovo Testamento, nonostante il disinteresse che la dottrina cristiana dimostra verso l'idea di diritto, il termine 'giustizia' ricorre frequentemente. Il significato che tale termine assume nella Bibbia può presentare affinità con la definizione data da Platone: nell'Antico Testamento la giustizia si rendeva infatti manifesta nell'osservare la legge

manifesta nella scelta lessicale: 'arte' e non 'scienza', 'equo' invece di 'giusto in senso assoluto' (cfr. ibidem).

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Giulio Paolo considera il diritto naturale ciò che è sempre buono e giusto (C.Faralli, lezioni di Filosofia del diritto a.a. 2010 -2011).

¹⁶³ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.147. In questo contesto i Tre Principi di Ulpiano appaiono sia riassuntivi di un processo storico che, partito dalla centralità del valore morale, giunge alla concretezza del riconoscimento esterno di cui è espressione il concetto di ius suum sia esaustivi sotto il profilo morale - giuridico: il primo precetto, di natura morale, assicura necessariamente anche l'osservanza degli altri due, insufficienti se distaccati dal primo ad assicurare la concordia, indice di equilibrio dell'organismo sociale.

¹⁶⁴ La distinzione netta fra diritto e morale e l'ateismo di Hobbes costituiscono la cornice in cui si colloca la riflessione di Leibniz.

divina in modo rigoroso mentre nel *Nuovo Testamento* lo stesso termine «esprime la perfezione religiosa di chi, mediante la grazia, dono di Dio, è redento dalla condizione peccaminosa dell'uomo: la giustizia, dirà Paolo di Tarso, non viene dalla legge, "ma [...] si ha per la fede del Cristo [...] [,] viene da Dio [...] [ed è] fondata sulla fede"»¹⁶⁵. La direzione intrapresa dal concetto di 'giustizia' subirà in seguito una *conversione* ad opera di Tommaso attraverso il recupero del pensiero aristotelico: la virtù diverrà intersoggettiva, *virtus ad alterum*¹⁶⁶, mentre la definizione data da Paolo sarà innalzata (o relegata) a «"giustizia metaforicamente detta"»¹⁶⁷.

Nei Padri della Chiesa poi il significato di 'giustizia' diventa più ampio: alla perfezione religiosa (o amore e venerazione nei riguardi di Dio) si unisce la carità, virtù teologale «avente per oggetto Dio, e gli uomini per amore di Dio» 168. La giustizia è allo stesso tempo sia attributo di Dio, capace di esprimerne la perfezione e la bontà senza fine, sia propria della natura umana 169 nel significato di 'amore per Dio', manifesto nel rendere conformi pensieri ed azioni al suo volere. Nella Patristica prevale l'accezione religiosa di 'giustizia' ma l'attenzione nei riguardi della componente sociale, intersoggettiva di questo concetto è comunque presente: i Padri, per giungere all'elaborazione di canoni morali da fornire alla società cristiana, attingono sia alla tradizione ebraica sia al pensiero greco, entrambi in grado di offrire «imponenti esempi di teoria morale della vita sociale» 170.

¹⁶⁵ Fil 2, 8-9 (cfr. G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit., p.171). La giustizia, dal Vecchio al Nuovo Testamento, sembra procedere per moto retrogrado se confrontata con l'iter compiuto dallo stesso concetto nel pensiero greco: da stretta osservanza della legge (regolatrice rigorosa di ogni aspetto della dimensione intersoggettiva nell'Antico Testamento) a dimensione trascendente che abita nei luoghi più reconditi della natura umana nel cristianesimo.

¹⁶⁶ La giustizia mira a perseguire il bene comune e coordina gli uomini in vista di ciò: la declinazione individuale di tale virtù, in questo contesto, diventa un concetto evanescente.

G.Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, *op. cit.*, p.172. «Ecco perché metaforicamente si può parlare di della giustizia di un uomo verso se stesso, in quanto la ragione comanda all'irascibile e al concupiscibile, e in quanto essa stessa obbedisce alla ragione, e genericamente in quanto ad ogni facoltà umana viene attribuito ciò che le conviene. Non per nulla il Filosofo chiama 'metaforica' questa giustizia» (S.Tommaso, *ST* IIa IIae.58.2).

¹⁶⁸ Ivi, p.183. Il concetto di 'carità' ricopre un ruolo essenziale nella definizione data da Leibniz di 'giustizia universale'.

¹⁶⁹ I Padri della Chiesa, nei quali riaffiora l'eredità classica del giusnaturalismo razionalistico, riconoscono valore alla natura umana (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011).

¹⁷⁰ Ivi, p.184. Il primo Cristianesimo, dopo una fase incline al misticismo ed al volontarismo teologico, una volta assimilati gli influssi dell'eredità classica, si orienterà

Chi invece tende a separare il pensiero ebraico – cristiano da quello greco, imprimendo così una svolta decisiva ai destini dell'Occidente, è Agostino di Tagaste il quale, nella sua riflessione bipartita, prima e dopo Pelagio, sintetizza i futuri sviluppi che interesseranno il giusnaturalismo nella modernità¹⁷¹. Prima della polemica contro Pelagio la riflessione sul diritto e sulla giustizia di Agostino è ancora riconducibile al giusnaturalismo razionalistico¹⁷²; la definizione di 'giustizia' data nel De diversis quaestionibus (la cui stesura copre gli anni dal 388 al 396 d.C.) è la stessa formulata in precedenza da Cicerone: «"disposizione dell'animo, mantenuta nell'interesse comune attribuisce a ciascuno il proprio valore"» ¹⁷³, la cui origine è da ricercarsi nella natura. La legge, scrive nel De libero arbitrio, non è tale se non è giusta ovvero la lex temporalis, legge positiva, storica, deve la propria validità alla conformità con la lex aeterna, definita da Cicerone 'summa ratio'. La legge naturale, asserisce Agostino proseguendo nel solco tracciato dal Giurista romano, «"si rivela all'anima razionale"» 174. razionalistico esclude L'assetto nettamente ogni cedimento volontarismo: «la legge positiva divina è subordinata alla legge naturale; il male infatti non è tale perché vietato da Dio, ma è vietato da Dio perché è male»¹⁷⁵: l'identità fra ragione e volontà non ammette in questo filosofo la possibilità di una relazione antitetica. Fra le due non può esserci motivo di contrasto; la divergenza per ora solo potenziale sarà colta in seguito e ciò che nel pensiero di Agostino in un primo momento appariva coeso si articolerà poi in due indirizzi opposti, capaci di radunare intorno a sé i filosofi medievali, suddivisi fra intellettualisti (o razionalisti, coloro che identificavano la legge morale con la ragione) e volontaristi. La

verso un giusnaturalismo di matrice razionalistica (C.Faralli, lezioni di Filosofia del diritto a.a. 2010 –2011).

¹⁷¹ Si delinea ora il conflitto che nel Medioevo si svilupperà fra intellettualismi, sostenitori della derivazione del diritto naturale dalla ragione, e i volontaristi che considerano la legge naturale posta esclusivamente dalla volontà divina. Dal contrasto fra queste concezioni morali e *politiche* diametralmente opposte, si svilupperà il pensiero moderno (ibidem).

¹⁷² Ambrogio, si interroga sulla necessità di una legge rivelata in presenza di una legge innata, naturale, identificata da Giovanni Grisostomo nella ragione capace di condurre autonomamente al conseguimento della virtù. Il Vescovo comprende il compito della legge rivelata, resa necessaria dalla fragilità della natura umana, incapace di osservare con le proprie sole forze quella naturale (ibidem).

¹⁷³ Ivi, p.196.

Agostino De diversis quaestionibus octoginta tribus, LIII 2 (cfr. G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.197).

175 G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.197.

distinzione, come appare chiaramente, non è di natura strettamente formale e le implicazioni che ne derivano saranno incompatibili. L'identità fra legge suprema e ragione costituisce il presupposto al riconoscimento della piena *autonomia* della natura umana: l'uomo, dotato di ragione, diventa così «legislatore a se stesso (anche se della legge, ossia della ragione, resta naturalmente causa remota Dio)»¹⁷⁶. «Identico è obbedire alla ragione e a Dio»¹⁷⁷ asseriva Ierocle d'Alessandria nel suo commento ai versi aurei di Pitagora, menzionato da Leibniz.

Se la fonte della legge è invece da ricercare esclusivamente nella volontà di Dio, l'uomo appare privo di autonomia, la morale è in relazione di totale dipendenza dalla volontà divina mutevole, imprevedibile e, soprattutto, il più delle volte incomprensibile poiché trascende per natura i canoni che regolano la comprensione razionale. Nel pensiero di Agostino fra volontà divina e ragione, prima del confronto obbligato con Pelagio, vi è una relazione di identità fra volontà divina e ragione: la volontà di Dio è posta a tutela dell'ordine naturale e divieti e comandi sono costantemente volti alla conservazione di quest'ordine che lascia ben poco margine ad una discrezionalità di matrice volontaristica. La declinazione razionalistica del giusnaturalismo non è considerata immune dall'insidia eretica: l'uomo razionale, osservato da questa prospettiva, diverrebbe autonomo anche nel perseguimento della salvezza e ciò comporterebbe l'inutilità della venuta del Cristo, manifesterebbe cioè la non – centralità nella storia 178 di quest'ultima. Agostino, in questo frangente, sospende ogni riflessione di ordine filosofico ed agisce in maniera unilaterale opponendo una forza uguale e contraria al pensiero venefico del Monaco inglese per impedire il naufragio della dottrina cristiana: negli anni successivi al 411 d.C. (anno della controversia con Pelagio) la giustizia e l'ordine naturale sono ricondotti esclusivamente alla volontà di Dio. Persino un passo tratto dalla Lettera ai Romani indubbiamente passibile di una lettura giusnaturalistica (la «legge posseduta per natura anche dai Gentili» 179) viene interpretato secondo canoni rigidamente volontaristici: per «'natura' si deve ora intendere

.

¹⁷⁶ Ivi, p.198.

 $^{^{177}}$ O, p.206 dell'ed. italiana.

[«]Se una rivelazione vi si aggiunge [sc. alla naturale comunione dei santi], quel legame non è strappato, ma reso più forte» (AN, p.140 dell'ed. italiana).

¹⁷⁹ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit, p.200 (cfr. Rom 2, 14 –15).

'natura rinnovata dalla grazia' perché soltanto per la grazia "nell'intimo dell'uomo rinnovato viene scritta la giustizia che la colpa aveva cancellato"» 180.

La giustizia diventa dunque in Agostino la condizione umana che precede il peccato originale': questo ideale troppo alto per essere raggiunto si configura come il ricordo di un'età aurea. Con queste premesse lo Stato non può nascere dalla giustizia ma trova al contrario le proprie origini nel germe della violenza più feroce, quella fratricida che fa ripetere a Romolo il gesto di Caino. L'unica cosa capace di conferire valore alla costruzione statale è la giustizia intesa quale uniformità al volere divino¹⁸¹. Senza tali premesse lo Stato diventa un'organizzazione criminale istituzionalizzata guidata da un capo, coesa per il comune consenso, dotata di norme comuni volte ad un utile comune al pari di una banda di briganti intenta alla spartizione del bottino¹⁸². Il solo Stato riconosciuto da Agostino è quindi quello in cui regna la vera giustizia, ovvero dove si obbedisce alla volontà di Dio: «"la vera giustizia non si trova che in quello Stato di cui è fondatore e reggitore il Cristo"»¹⁸³. «[S]iccome il diritto comporta la giustizia, non può esservi vero Stato se non vi regna questa» 184. Anche la definizione romana di giustizia (suum cuique tribuere) viene letta in chiave religiosa: dare a Dio ciò che gli spetta significa servirlo senza sottrarsi al suo dominio.

Il ruolo fondante della giustizia cristiana nei confronti dello Stato rivela la centralità della componente religiosa nella riflessione di Agostino, destinata ad acquistare spessore politico quando, durante il Medioevo, la subordinazione della «legittimità dello Stato alla conformità di questo alla 'giustizia' della Città di Dio» 185 si risolverà in quelle dottrine politiche che vogliono l'Impero sottoposto alla Chiesa. Con Tommaso la ragione recupererà il proprio spazio all'interno della riflessione cristiana sulla giustizia: pur nella distinzione fra i livelli a cui appartengono fede e ragione, il pensiero tomista non vede contrasto fra queste due modalità; alle virtù teologali che originano dalla grazia divina

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ La matrice di questa tesi sarà condivisa da Leibniz.

¹⁸² Agostino, sviluppando l'osservazione di Cicerone circa la presenza di leggi fra i malviventi, anticipa le teorie più recenti che considerano istituzione giuridica un qualsiasi gruppo sociale organizzato (cfr. ivi, p.203). ¹⁸³ Agostino, *De civitate Dei*, II, 21 (*ibidem*).

¹⁸⁴ G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, op. cit., p.202.

¹⁸⁵ Ivi, p.204.

sono affiancate, su piani diversi, le virtù etiche. Il conflitto che caratterizza il pensiero agostiniano si ricompone in Tommaso in una coesistenza rispettosa sia dell'ordine gerarchico fra dimensione divina e dimensione umana sia delle peculiarità di entrambe: «così, salvando le esigenze della religione e della teologia, san Tommaso legittima d'altra parte, anche nel campo etico quello della ragione»¹⁸⁶. Da questo punto d'incontro, lontano dagli estremi di un volontarismo paralizzante e da tendenze atee, prende avvio l'analisi del concetto di giustizia negli scritti di diritto naturale di Leibniz, teso a raggiungere il piano della fede mediante gli strumenti della ragione.

2.2 Analisi del concetto

2.2.1 Asintoto o Idea?

Il tema della giustizia, capace di catturare l'attenzione di Leibniz fin da fanciullo, costituisce una presenza costante negli scritti di diritto naturale: nelle metamorfosi che interessano la definizione di 'giustizia' confluiscono le riflessioni maturate nel frattempo, capaci di offrire una pluralità eterogenea di punti di osservazione. La trattazione di questo tema sembra così scandire le fasi (e tirare le somme) del pensiero giuridico e politico di questo filosofo. Tale processo continuo di 'messa a fuoco' da punti diversi permette una lettura poliedrica del concetto che non esclude un gioco seicentesco di luci e ombre capace di riflettersi sull'immagine estremamente riduttiva di filosofo cristiano volto alla contemplazione del passato, oscurandone l'ingenuo *candore*.

La tensione continua verso una definizione perfetta di giustizia che, al pari delle *idee* platoniche, ha origine nell'*imaginatio* del filosofo¹⁸⁷ traduce il concetto di asintoto, necessariamente costretto ad avvicinarsi alla retta pur non potendo raggiungerla mai. In geometria 'non potersi incontrare' è sinonimo di 'incontrarsi all'infinito': in un piano ben diverso da quello *finito*, regolato dal 'per lo più', Leibniz scorge una combinazione che si traduce nella definizione di 'giustizia universale'. La contemplazione passiva dell'*idea* è però scarsamente compatibile con

.

¹⁸⁶ Ivi, p.261.

¹⁸⁷ Cfr. Acc. VI I II A 124 nota 1 a p.86 dell'ed. italiana.

l'assetto di un cristiano riformato: la realtà non può limitarsi a *partecipare* di un'idea ma la deve incarnare nel modo più compiuto possibile¹⁸⁸. Lo iato che divide questa perfezione 'geometrica' dal reale è lo stesso che separa la verità logica da quella reale. Leibniz si interroga intorno al problema che tale frattura comporta e prende le distanze dalle certezze cartesiane: non sempre infatti è *vero* ciò che si lascia comprendere in modo chiaro e distinto¹⁸⁹.

La perfezione propria delle costruzioni geometriche sembrerebbe soddisfare soprattutto un'esigenza di certezza di matrice psicologica divenuta esplicita nella modernità: se nel mondo antico tale esigenza trovava una risposta nelle *idee* esterne immutabili può ora placare la propria necessità di perfezione nel procedimento rigoroso del metodo geometrico deduttivo, in grado di manifestare la propria validità a livello intersoggettivo, divenendo così concretamente *visibile* a tutti. In esso confluiscono sia la perfezione irraggiungibile dalla realtà (nonostante il *libro dell'universo* sia stato scritto in termini matematici lo scarto fra perfezione geometrica e realtà permane) sia l'*artificio*: una dimostrazione geometrica è pur sempre opera dell'uomo.

Il ricorso secentesco alla dimostrazione costituisce un mezzo a cui ci si rivolge per motivi diversi: l'*Etica* di Spinoza è scritta negli stessi anni che assistono all'inizio della riflessione di Leibniz intorno ai temi del diritto e della giustizia. L'impiego di un mezzo così rassicurante nell'Olandese potrebbe essere sintetizzato (nonostante lo scarto temporale che separa le figure coinvolte in questa comparazione) dalla definizione data da Robert Schumann sulle opere di Chopin: 'cannoni sepolti sotto i fiori'. L'uso sia di un metodo formalmente inattaccabile sia di un lessico dalle radici antiche sono finalizzati in Baruch Spinoza all'espressione di concetti estremamente nuovi e destabilizzanti. Lo stesso accadrà puntualmente in Leibniz¹⁹⁰ ma con una differenza non così lieve: la definizione, che in Spinoza deve *pianamente* spiegare l'essenza del

 $^{^{188}}$ Nella modernità il modello (l'*idea* di Platone) non è più qualche cosa di altro dalla realtà è bensì ciò che in*forma* la realtà.

¹⁸⁹ Cfr. *Acc*. VI I *II* A 124, p. 86 dell'ed. italiana.

¹⁹⁰ Anche in J.S.Bach (1685 – 1750) il *nuovo* è ricavato da combinazioni inedite di elementi consolidati, ritenuti addirittura obsoleti dai suoi contemporanei. La collocazione temporale di questo compositore, successiva a quella dei due filosofi citati trova giustificazione nell'estremo ritardo con cui la musica coglie i fermenti della modernità. Fino all'Ottocento, quando tale scarto di tempo verrà colmato, la musica continuerà a contendere alla filosofia il ruolo di nottola di Minerva.

definito al fine di fornire solide fondamenta al processo che seguirà (costituisce quindi un *punto di partenza*), nel Filosofo tedesco è la traduzione nel linguaggio dell'idea platonica (è *il* punto di arrivo) raggiunta per mezzo di procedimenti rigorosi. In questo si può rilevare il *continuum* fra la certezza propria della sfera esterna dove le *idee* sono collocate e la certezza prodotta dall'uomo, manifesta nel procedere deduttivo.

La dimostrazione (insieme all'eloquenza) - asserisce Leibniz - è ciò che si rivela in grado di fissare l'attenzione: mentre l'eloquenza si rivolge alla componente irrazionale della natura umana la dimostrazione «produce una lucida comprensione da parte della mente» ¹⁹¹. La dimostrazione, a differenza dell'eloquenza (e dalla retorica, definita vera e propria calamità), è in grado di agire su quei pochi uomini di estremo valore capaci di determinare un cambiamento positivo nel contesto sociale. Tale miglioramento può essere trasferito poi alla collettività per mezzo di un'azione educativa mirata a rendere abituali e piacevoli gli assetti improntati alla giustizia: in questo modo si riesce ad infondere al modello un ritmo vitale capace di renderlo *possibile* nel piano della realtà.

2.2.2 Il concetto di 'giustizia universale' negli scritti di Magonza

Si dice che il motto della scuola pitagorica fosse 'Tutto è numero¹⁹².

Con uguale passione ho perseguito la conoscenza. Ho desiderato comprendere il cuore degli uomini. Ho desiderato sapere perché splendono le stelle. E ho cercato di comprendere la potenza pitagorica per la quale il numero domina sul flusso degli eventi ¹⁹³.

B.Russell

La fine degli anni sessanta del Seicento vede Leibniz collaborare con il consigliere di corte dell'Elettore Johan Philipp von Schönborn ad

¹⁹¹ Ivi, p.85.

¹⁹² C.B.Boyer, *Storia della matematica*, Milano: Istituto Editoriale Internazionale, 1976, p. 59.

p. 59. ¹⁹³ «Questa convinzione è meravigliosamente espressa da Bertrand Russell nel prologo alla sua *Autobiografia*» (O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, op. cit.*, pp.269-270). A Bertrand Russell è dovuta la scoperta del versante logico di Leibniz.

un'opera di riordinamento del Corpus juris civilis giustinianeo, il diritto vigente a quei tempi in Germania; vengono affidate al Filosofo le prime due parti (diritto naturale, diritto civile comune contemporaneo) insieme ad un obbiettivo ambizioso: riuscire a fondare il diritto civile vigente sul diritto naturale¹⁹⁴. Nell'arco di tre anni (dal '68 al '71) prenderà forma una prima riflessione sul tema del diritto e della giustizia che, al pari di un fenomeno carsico, riaffiorerà lungo l'intero iter filosofico di Leibniz. Fra i numerosi manoscritti raccolti sotto il titolo di Elementa juris naturalis quelli proposti dal testo di riferimento vertono su 'che cosa sia il giusto' e sulla definizione di 'giustizia universale'. Sempre gli stessi anni vedono un tentativo «di ridurre alcuni concetti e definizioni giuridiche in formule numeriche, per renderli utilizzabili nelle operazioni combinatoria» 195. La ricerca intorno alle definizioni sarà quindi mossa da un'esigenza di perfezione ed esaustività proprie sia del numero sia delle idee platoniche.

Leibniz, inizia lo scritto su 'che cosa sia il giusto', illustrando ex abrupto in che cosa consista la felicità del genere umano: «[g]iungere col proprio potere fin dove è lecito, e saper volere ciò che è opportuno; in questo consiste, è chiaro, la felicità del genere umano» 196. Hans Kelsen, maestro del positivismo giuridico vissuto oltre due secoli dopo il Filosofo giusnaturalista, pone anch'egli (criticamente) la giustizia in relazione con l'idea di felicità: «[c]ome categoria morale il diritto non significa altro che giustizia.[...] La tendenza verso la giustizia psicologicamente considerata è la tendenza eterna dell'uomo alla felicità che egli non può trovare come individuo e che per ciò ricerca nella società. La felicità sociale si chiama giustizia. [...] 'Giustizia' nel significato che le è proprio esprime un valore assoluto il cui contenuto non può essere determinabile dalla conoscenza razionale»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Cfr. G.W.Leibniz, Scritti politici e di diritto naturale, op. cit., p.63 della Nota bibliografica. Leibniz riuscirà nell'intento, almeno a livello teorico, solo una decina di anni dopo: negli scritti di Hannover precisa che «[a] questi principi [s.c. i principi generali della giustizia, relativi alla carità del savio] devono essere subordinati gli elementi del diritto positivo, umano e divino; umano, che può essere o interno allo Stato o internazionale; divino, ossia proprio della Chiesa universale» (Acc. VI IV C F1. 5056, p.124 dell'ed. italiana). ¹⁹⁵ Ivi, p. 64 della *Nota bibliografica*.

¹⁹⁶ Acc. VI I II A 124, p.83 dell'ed. italiana. Nei lavori di Hannover, circa dieci anni dopo, compare una definizione ancor più sintetica di felicità: «[...] la saggezza è la scienza della felicità» (Acc. VI IV c F1. 509, p.108 dell'ed. italiana).

¹⁹⁷ H.Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, op. cit., p.34. La giustizia sembrerebbe quindi un ideale irrazionale (secondo Kelsen) ma, proprio per questo, in grado di determinare

Leibniz attribuisce l'infelicità alla mancata padronanza che l'uomo ha di se stesso¹⁹⁸: le passioni capaci di perturbare l'algido dualismo di Cartesio, le pulsioni ferine dell'uomo di Hobbes impediscono di realizzare una perfezione ritenuta possibile e perfettamente razionale. «Eppure dopo che abbiamo riportato vittoria sull'universo il nemico rimane entro di noi; e mentre all'uomo obbediscono tutte le cose, non vi obbedisce l'uomo; né il corpo obbedisce all'animo, né l'animo a sé» 199. Il Filosofo intende ricondurre la giustizia alla razionalità, desidera catturarla in una formula non per desacralizzarla bensì per trasformarla in un programma che possa trovare realizzazione grazie ad un progetto educativo capace di neutralizzare le forze avverse ingenite nell'uomo.

L'uomo è diventato lupo per ogni *altro* uomo e ciò gli impedisce di comprendere «che la scienza del giusto e dell'utile, cioè del bene pubblico e del privato, si implicano a vicenda; e difficilmente uno può essere felice in mezzo ad una massa di disgraziati» 200. Leibniz intende spargere i semi di una scienza in grado di indicare «fino a qual segno i singoli debbano subordinarsi al bene comune, se si vuole poi che ad essi ritorni una accresciuta felicità come di rimbalzo»²⁰¹. Tale scienza non dipende da esperimenti bensì da definizioni: la teoria del diritto non può basarsi su ciò che è mostrato dai sensi bensì su ciò che la ragione dimostra. La giustizia infatti «consiste in una certa convenienza e proporzionalità»²⁰² che rendono possibile distinguere se qualche cosa sia giusto in sé allo stesso modo con cui si è certi della verità di un rapporto aritmetico anche in assenza di cose da numerare: i principi fondanti della scienza giuridica assumono in tal modo il valore di verità eterne. La definizione è identificata esplicitamente con l'idea platonica che si trova così conchiusa nelle esigenze della modernità²⁰³:

negli uomini una tensione volta al conseguimento del massimo bene possibile

⁽perfezione o felicità).

198 L'incertezza e oscurità che avvolgono la vera definizione del diritto naturale hanno origine nell'ignoranza della natura umana (Cfr. J.J. Rousseau, Origine della disuguaglianza, op. cit., p.29).

¹⁹⁹ Acc. VI I II A 124, p.84 dell'ed. italiana. Si può cogliere un riferimento sia a Paolo (Rom. 7, 15) sia al concetto aristotelico di acrasia. ²⁰⁰ Ivi, p.85.

²⁰¹ Ivi, p.86 (questo passo sembrerebbe *preludere* al concetto di volontà generale. Rousseau fu un lettore attento sia di Montesquieu sia di Leibniz, a quanto pare. Paul Vernier parla chiaramente dell'abilità del Rousseau di far passare come proprie idee altrui. Evidentemente l'Autore del Contratto sociale non si è lasciato condizionare dalla scarsa fortuna critica che circondò questi scritti di Leibniz). ²⁰² Ibidem.

²⁰³ Il contrasto con il nominalismo di Hobbes è netto.

Poiché dunque la teoria giuridica è una scienza, e causa della scienza è la dimostrazione, e principio della dimostrazione è la definizione, ne segue che anzitutto si dovranno cercar le definizioni dei termini 'diritto, giusto, giustizia', cioè quelle idee chiare a cui, quando parliamo, siamo soliti commisurare la verità delle proposizioni o l'uso dei vocaboli²⁰⁴.

L'ambiguità della matematica seicentesca, capace da un lato di rispondere ad esigenze mentali di perfezione ed incapace dall'altro di assicurare una lettura esaustiva del reale²⁰⁵ sembra accantonata in questi passi: l'eredità di Galileo che introduce la mediazione dell'esperimento fra perfezione ideale e realtà è anch'essa messa da parte. Leibniz impiega gli strumenti del presente (il numero, la geometria) non nella loro accezione quantitativa: non è suo intento infatti decodificare la realtà in termini numerico – quantitativi²⁰⁶ quanto poterla perfezionare con l'ausilio di tali mezzi. A questo fine si avvale degli strumenti della modernità recuperandone allo stesso tempo la sacralità antica, certo sulla capacità di questa di trasformare il reale.

La giustizia è ricondotta, «per consenso di tutti»²⁰⁷ ancora a virtù, moderatrice delle passioni, rese docili al suo comando nei riguardi della retta ragione, assimilata alla prudenza nell'agire. Un uomo prudente può essere pertanto persuaso alla giustizia «ma non potendosi persuadere altrimenti che con ragioni dedotte dall'utilità di chi ascolta, è pur necessario che ogni dovere sia utile»²⁰⁸. Anche se Leibniz si riferisce all'accezione socratica di 'utile', quella che si configurava come virtù totale o perfezione dell'anima ai tempi di Platone necessita ora di solide motivazioni per essere perseguita: si è lontani dal richiamo *naturale* alla perfezione proprio dei tempi antichi e non ancora prossimi all'imperativo categorico kantiano. Sembra svanita anche ogni eco tomista: la giustizia non è considerata più *virtus ad alterum* se Leibniz si sente costretto a

²⁰⁴ Acc. VI I II A 124, p.87 dell'ed. italiana.

Leibniz è convinto assertore di un ordine *altro* da quello geometrico, comprensivo di un margine che permetta la scelta sia divina sia umana: in ciò il suo pensiero diverge nettamente dalla costruzione di Spinoza.

²⁰⁶ È palese la divergenza con il pensiero di Newton.

²⁰⁷ Ivi, p.88 dell'ed. italiana.

²⁰⁸ Ibidem.

precisare che «[r]imane da vedere fino a che punto nella giustizia si tenga in considerazione il bene altrui»²⁰⁹.

Nella lunghissima disamina di ciò che è ingiusto (che precede quella di ciò che è giusto, raggiunto mediante *via negationis*) si conviene «che il giusto dovrà tener conto e del proprio bene e dell'altrui»²¹⁰. Se da un lato risulta soddisfacente per Leibniz definire la giustizia «virtù che mantiene un equilibrio tra i due sentimenti dell'uomo verso l'uomo: l'amore e l'odio»²¹¹ in quanto elegge la giustizia a moderatrice di affetti, al pari delle altre virtù, e non di cose²¹² non è più soddisfacente dall'altro nel momento in cui il Filosofo comprende che la vera virtù morale è solo quella che rende l'uomo pienamente padrone di ogni proprio affetto e la medietà che ne risulta è solo conseguenza di ciò: essere in grado di passare a piacimento da un estremo all'altro della scala cromatica degli affetti può dar luogo ad una *mescolanza*²¹³ che se da un lato si offre alla vista come equilibrio fra gli affetti dall'altro dimostra invece che tale equilibrio non riflette altro che quello dell'uomo pienamente padrone di sé.

Il tema dell'*altro* è essenziale nella trattazione della giustizia: l'odio infatti ha per oggetto l'altro visto come attentatore insidioso del proprio bene. Leibniz esce da questa logica di pensiero per arrivare al termine della lunghissima disamina di ciò che è giusto nei pressi della definizione di giustizia: a prima vista essa sembrerebbe configurarsi come «l'abitudine di perseguire il bene altrui in vista del proprio [...]»²¹⁴. Nella giustizia è presente la considerazione sia del bene proprio sia di quello altrui ma questo non implica necessariamente che il secondo funga da scopo del primo: il bene dell'altro è da volersi in sé in quanto costituisce un fine autonomo ed è imperfetto ridurlo a mero strumento

_

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ivi, p.89 dell'ed. italiana.

²¹¹ Ivi, pp.90 –91 dell'ed. italiana.

²¹² «"E certamente altro è la medierà degli affetti, altro assolutamente la medierà delle cose: le virtù sono abiti non delle cose, ma dell'animo"». Citazione tratta da *Disputatio arithmeticae de complexionibus* (cfr. ivi, p.91 dell'ed. italiana, nota 3).

²¹³ Il termine 'mescolanza', ricco di riferimenti alla classicità possiede due accezioni: se da un lato significa unione indistinta (che si può ottenere ad esempio mescolando acqua e vino) dall'altro *mígnumi* (al quale *meigma* può essere fatto risalire) significa 'unisco', 'congiungo', 'associo' e, soprattutto, 'collego' (cfr. *Dizionario Greco – Italiano*, voce 'μίγνυμι'). La virtù non risiederebbe quindi nel dosare amore e odio (né amando troppo né odiando troppo) così come si dosa l'acqua e il vino mescolandoli insieme bensì nel saper unire (ovvero padroneggiare nelle loro proporzioni mutevoli) questi affetti antitetici senza esserne preda.

²¹⁴ Acc. VI I II A 124, pp.92 –93 dell'ed. italiana.

con il quale perseguire il proprio bene. Negli esempi la perfezione aristotelica risulta evidente: il bene imperfetto che il padrone desidera per lo schiavo è di natura diversa di quello che il padre desidera per il figlio. «Il primo è di chi valuta²¹⁵, il secondo di chi ama»²¹⁶.

Il bene dell'altro non è dunque un mezzo per perseguire il nostro bensì un fine in sé, «ricercato per se stesso perché piacevole»²¹⁷: il bene dell'altro giunge ad essere perseguito in tal modo come proprio fine, annullando così la distanza fra sé e l'altro. «[T]utto ciò che è piacevole lo si appetisce per se stesso, e tutto ciò che si appetisce per se stesso è piacevole»²¹⁸: il resto è desiderato in vista del piacevole. Non deve trarre in inganno la condanna del piacere da parte di Cicerone; esso infatti si cela proprio laddove egli pensa di additare tutt'altro: nella bellezza della virtù, nei vantaggi della buona reputazione, nell'immortalità della fama, nel trionfo della gloria. La ricerca di tutto ciò rivela la ricerca del piacere per se stesso. Anche il bene dell'altro può essere allo stesso modo ricercato di per sé; da questo si riesce a trarre la definizione dell'amore: «[a]miamo, infatti, coloro del cui bene proviamo piacere²¹⁹. [...] Poiché dunque la giustizia richiede che il bene altrui sia voluto per se stesso, e poiché volere il bene altrui di per se stesso significa amare gli altri, ne segue che la natura della giustizia è l'amore»²²⁰. Vera definizione di giustizia sarà pertanto l'abito (o stato costante) di amare gli altri cioè il compiacersi del bene altrui, «ogni qual volta se ne mostri l'occasione»²²¹.

In altri scritti sulla definizione universale della giustizia quest'ultima compare come «l'abito dell'uomo buono»²²². Tale definizione possiede radici latine (i giureconsulti rimettevano ad arbitrium boni viri ciò che non poteva essere definito dalle leggi) e greche (Aristotele, nell'Etica Nicomachea «rimette tutto ciò che non è compreso nelle regole al giudizio del saggio»)²²³. L'innesto con la dottrina cristiana

²¹⁵ 'Valutare' può essere inteso qui nell'accezione di 'calcolare': l'uomo interpretato da Hobbes è incapace di amare.

²¹⁶ Ivi, p. 93 dell'ed. italiana.

²¹⁷ Ibidem.

 $^{^{218}}$ Ibidem.

²¹⁹ «Con l'amore va congiunta infatti l'intensa aspirazione a ricercare il bene dell'amato; pertanto ogni persona di cui si possa ricercare il bene, può essere amata, e qualunque lo possa, lo deve. Basta dunque, perché sia amato anche il peggiore fra tutti, la sua potenziale capacità di bene» (*Acc.* VI I II A 126, p.99 dell'ed. italiana). ²²⁰ *Acc.* VI I II A 124, p.95 dell'ed. italiana.

Ivi, p.96 dell'ed .italiana.

²²² Acc. VI I II A 126, p.97 dell'ed. italiana.

²²³ Ibidem.

risulta determinante nell'elaborazione della definizione: la trattazione della giustizia non può avvenire separatamente da quella della carità. Gli antichi Cristiani, i Profeti, lo stesso Cristo hanno regolato la giustizia secondo la carità mentre i Platonici, i mistici e le persone pie pongono al centro l'amore. Che cos'è la carità se non l'amore per gli uomini mediato dall'amore per Dio? «[D]opo aver saggiato innumerevoli definizioni della giustizia, solo di questa mi sono sentito alla fine soddisfatto; questa sola ho trovato universale e reciprocante»²²⁴. Ciò che risulta di impedimento all'amore - afferma Leibniz - è la mancata visione dell'armonia universale: in preda ad un amor proprio che acceca, ambiziosi e ardenti di cupidigia (ritratto esemplare della natura umana secondo Hobbes) gli uomini, al pari di un verme che «affatto ignaro e indifferente alla mirabile struttura e alla ragione che anima tutta quella macchina²²⁵, vivendo solo per sé, ne consuma senza discrezione le membra nobilissime»²²⁶, divora quel che resta dell'organismo sociale. La soluzione efficace sarebbe da cercare nell'armonia, la cui percezione procura piacere (o diletto). Ma che cos'è, esattamente, l'armonia?

> Armonia è la diversità equilibrata dall'identità. Armonico, cioè, è l'uniformemente dissimile. Piace la varietà, ma ridotta in unità, ben disposta e collegata. L'omogeneità pure piace, quando sia sempre nuova, sorprendente e inaspettata e, pertanto, o suggestiva o ingegnosa; essa è gradevole soprattutto tra cose diversissime, in cui nessuno sospetterebbe una connessione²²⁷.

Se il Sostenitore dell''armonia prestabilita' cercò di ridurre i concetti della scienza giuridica in numero (e riconobbe inoltre l'identità fra numero e idea²²⁸) sarà paziente di fronte al tentativo di fare lo stesso

²²⁴ Acc. VI I II A 126, p.98 dell'ed. italiana. Non sarà questa la versione definitiva della definizione di 'giustizia' a cui si giungerà invece negli scritti successivi, quelli di Hannover. Qui il significato di 'carità' è ancora prossimo a quello codificato nella virtù teologale.

²²⁵ L'influsso cartesiano è notevole: il corpo viene equiparato ad una macchina. La macchina pensata da Leibniz è però di natura assai diversa da quella di Descartes. Anche il sospetto sulla presenza di una possibile sensibilità nascosta negli animali emerge in più punti della riflessione: «[i]nfine, noi torturiamo bestie innocenti nel modo più miserevole; se esse avessero senso, questa sarebbe una inescusabile crudeltà» (ivi, p.101 dell'ed. italiana).

226 Ivi, p.99 dell'ed. italiana.

²²⁷ Ivi, p.104 dell'ed. italiana.

[«]Almeno in due testi del periodo giovanile – la già menzionata *Disputatio de* principio individui (1663) e una lettera a Magnus Wedderkopf (1671) - Leibniz, parlando delle idee nell'intelletto divino (le essenze delle cose), afferma che "sono come

con il concetto di armonia²²⁹. La definizione data da Leibniz cela infatti un modello matematico capace di assommare in sé aspetti numerici e geometrici allo stesso tempo. La diversità equilibrata dall'identità ricorda la relazione che vi è fra l'unità e alcuni fra i numeri naturali, capaci di condividere con essa una proprietà, quella di essere divisibili *esclusivamente* per se stessi e per l'unità. Questi numeri sono detti 'primi'. Essi possono essere considerati l'immagine dell'unità nella pluralità della sua espressione: sono dissimili fra loro ma, allo stesso tempo, sono uguali in quanto godono della stessa proprietà. Sono, sotto questo aspetto, equidistanti dall'unità: ognuno di essi è infatti in relazione con il numero uno allo stesso modo di tutti gli altri *primi*. L'uno è il centro e i numeri primi costituiscono gli infiniti punti della superficie della sfera²³⁰.

Se tali punti/numeri primi vengono osservati secondo il criterio della proprietà suddetta possono essere considerati, sotto quest' aspetto, uguali all'unità (e quindi potenziali centri) mentre se vengono considerati secondo il profilo quantitativo, oltre differire vistosamente fra loro, differiscono ancor più vistosamente con l'unità. È quindi l'aspetto quantitativo ad impedire di *vedere* nei punti della superficie i potenziali

1

numeri" (A II, 1, p.117). In una lettera a Des Bosses del 24 gennaio 1714 – all'estremo opposto, per così dire, dal punto di vista temporale – leggiamo: "il continuo matematico consiste in una mera possibilità, come i numeri" (GP 2, p. 475). Se consideriamo che Leibniz impiega sovente l'espressione 'mera possibilità' come sinonimo di 'idea', possiamo inferirne che numeri e idee partecipano della medesima realtà» (M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino: Einaudi, 2001, pp.45-46). Un esempio tratto da tutt'altro campo d'indagine sembrerebbe confermare l'intuizione di Leibniz: «[e]ssi non si accostano ai numeri con leggerezza, come fa la maggior parte dei calcolatori, non sono capaci di eseguirli e non li comprendono. Sono piuttosto dei sereni contemplatori del numero, e ai numeri si accostano con un senso di riverenza e soggezione. I numeri per loro sono sacri, gravidi di significato. Sono il loro modo – come per Martin la musica [altro paziente citato in precedenza] – di conoscere il Primo Compositore» (O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, op. cit.*, pp.270-271).

Lo stesso modello matematico in seguito proposto può essere intravisto anche nella relazione fra i concetti di 'dio monade delle monadi', rappresentazione del mondo da *ognidove* e di 'monade' semplice, visione unilaterale del mondo.

²³⁰ «Così Leibniz giunse all'affermazione fantastica che il mondo consiste, in fondo, nel fatto che da ciascuno di questi punti unitari scaturisce un rispecchiamento del tutto, un rappresentarsi del tutto. Che cioè questo tutto rappresentato da molti punti di vista e da molte ottiche sia un unico mondo, che nessuno di questi esseri monadici in sé chiusi sia solamente per sé e produca un mondo immaginario, che potrebbe essere spiegato solo assumendo che fin da principio Dio avrebbe fondato la concordanza fra tutte queste ottiche e tutte queste prospettive» (H.G.Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz, op. cit.*, p.10). Il 'modello' dei numeri primi permette di cogliere l'immanenza dell'Unità nella pluralità delle sue espressioni.

centri²³¹. Se ogni uomo, scorgendosi *individuo* (anche i numeri primi lo sono nel senso letterale del termine), si scopre non più *parte* della sfera (in ciò si nasconde un errore paradossale: è proprio perché si è *individui* che si è parte della sfera!) manifesta chiaramente il prevalere dell'aspetto quantitativo: «[c]osì, reciprocamente isolati, a guisa di ciechi diamo di cozzo gli uni negli altri col capo, mentre ad ognuno si aprirebbe invece dinanzi una comoda via, se soltanto ci aiutassimo a vicenda. Con un amore reciproco, e pertanto sincero, potremmo non solo essere sicuri, ma anche felici, e godere di ogni bene della vita; invece tormentiamo gli altri e siamo a nostra volta tormentati e, di una colpa comune²³², accusiamo vicendevolmente l'altrui malvagità»²³³.

2.2.3 La giustizia e i tre gradi del diritto negli scritti di Hannover

IL POVERO Signor mio, io voglio più tosto crepar di fame che bestemmiare.

DON GIOVANNI Tò, tò; io te la dono per amor dell'humanità; per amor dico della miseria nella qual ti vedo, e non per altro rispetto.

MOLIÈRE, Il convitato di pietra²³⁴

di Don Giovanni, Torino: Einaudi, 1978, p.33).

Whermann von Helmholtz, a proposito della percezione musicale dice che i toni composti, pur potendo essere analizzati nelle loro singole componenti, sono normalmente uditi come qualità, qualità uniche di tono, come un tutto indivisibile. Egli parla a questo proposito di una 'percezione sintetica' che trascende l'analisi ed è l'essenza non analizzabile di ogni senso musicale. Paragona questi toni ai volti, e ritiene che li si possa riconoscere più o meno allo stesso modo, un modo personale. [...] La stessa cosa sembra accadere a coloro che amano i numeri: anche questi ultimi sono riconoscibili come tali con un unico, intuitivo, personale 'Ti conosco'» (O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, op. cit.*, pp. 271 -272). «D'altro canto Leibniz stabilisce un'allettante analogia fra i numeri e la musica: "Il piacere che traiamo dalla musica viene dal *contare*, ma da un contare inconscio. La musica non è altro che aritmetica inconscia"» (O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, op. cit.*, p.267).

²³² Il riconoscimento di ciò che accomuna autenticamente gli uomini, più che il riferimento ad una colpa comune, può permettere di *creare* (nell'impossibilità di scoprirlo) il nucleo da cui origina la natura socievole dell'uomo: Leibniz sembra recuperare artificialmente la 'naturale socievolezza dell'uomo'.

²³³ Acc. VI I II A 126 p.99 dell'ed. italiana. «[I] gemelli non usano nessuno dei soliti metodi, anzi, per quanto ne capisco, non usano nessunissimo metodo. Sembrano piuttosto servirsi di una cognizione diretta, come gli angeli. Essi vedono direttamente un universo e un cielo di numeri. E questa facoltà, per quanto singolare, per quanto bizzarra – ma che diritto abbiamo di chiamarla 'patologica'? – conferisce una peculiare e serena autosufficienza alla loro vita: interferire con essa o infrangerla potrebbe avere effetti tragici» (O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, op. cit.*, pp.271-272). ²³⁴ La traduzione, del 1697, è di Niccolò Castelli (in G.Macchia, *Vita avventure e morte*

Alla fine degli anni sessanta del Seicento (probabilmente nel 1669) Leibniz è impegnato anche nella stesura di un altro scritto intorno ad un tema decisamente insolito per l'epoca: la costruzione di una Società artigiana il cui scopo è di «redimere l'operaio dalla sua miseria»²³⁵ sembra già preludere ad una forma di socialismo di Stato²³⁶. Il disagio non è solo di ordine economico o, meglio, la «miseria economica» ha conseguenze anche sul piano morale: la ritrosia dell'operaio di fronte ad un destino incerto nasconde una mancanza di coraggio che si risolvere nel vivere alla giornata, nella ricerca dell'oblio nell'ubriachezza, nel provare fastidio di fronte nei riguardi di chi coltiva un assetto fiducioso. La giornata lavorativa dell'operaio è studiata in ogni dettaglio affinché le condizioni di lavoro possano favorire al massimo livello sia la produttività del lavoratore sia la sua crescita personale²³⁷. «Ma la regola suprema della Società dovrà essere di fondare la vera carità e fiducia tra i suoi membri»²³⁸ e ciò renderà possibile lavorare volentieri poiché «nessuno lavorerà per sé, ma ognuno per tutti. Ciò che l'uno avrà di troppo, sarà dato a chi ne avrà troppo poco»²³⁹.

Queste riflessioni, contemporanee agli scritti moguntini, introducono un tema centrale, anche se latente, negli scritti di Hannover, quello della proprietà. L'occasione di ritornare di nuovo dopo un decennio sui temi del diritto e della giustizia è data al Filosofo dai nuovi progetti di riforma giuridica del duca Giovanni Federico ai quali Leibniz collaborava²⁴⁰: sarà la riflessione intorno ai *Tre Precetti* di Ulpiano a fornire elementi preziosi alla ricerca capace di condurre alla nuova definizione del concetto di giustizia. La definizione (la *formula*) sarà da ora in poi 'carità del saggio'. Leibniz precisa immediatamente il significato del termine 'carità' («benevolenza verso la generalità degli uomini»²⁴¹), lontanissimo da quello racchiuso nella sua accezione di virtù teologale. In questa distanza sembra celarsi un'omissione: se nella virtù

-

²³⁵ SA, p.325 dell'ed. italiana.

²³⁶ Cfr. G.W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, op. cit., p.71 della *Nota bibliografica*.

²³⁷ Il curatore degli scritti qui considerati (pubblicati nel 1951) ritiene ingenue le soluzioni proposte. L'esperienza di Adriano Olivetti, non così distante dalla visione di Leibniz, era allora solo agli albori. Questa intuizione appare ora quasi una *profezia*.

²³⁸ SA, p.327 dell'ed. italiana.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Cfr. G.W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, p.64 della *Nota bibliografica*.

²⁴¹ Acc. VI IV C F 1. 509, p.107 dell'ed. italiana.

teologale l'amore per gli uomini giungeva mediato dall'amore di Dio, nella carità leibniziana è l'uomo (razionale) a guadagnarsi in autonomia la benevolenza del suo simile. Nel pensiero di questo filosofo la mediazione divina non sembra più necessaria così come non si rivelerà in seguito più necessaria la volontà (*irrazionale*) di Dio.

La carità non si pone pertanto in contrasto con la ragione e ciò sottrae argomenti alla tesi inaccettabile di Carneade: il calcolo²⁴² di chi aspira alla felicità, «gioia durevole, in cui ha gran parte la coscienza di aver agito rettamente»²⁴³, tiene conto infatti che è necessario ricercare il vantaggio altrui, anche se questo, a volte, può risolversi in una momentanea perdita propria. L'errore dello Scettico viene così posto in relazione con l'ignoranza della vera definizione di giustizia. Leibniz ritorna sulla definizione di carità²⁴⁴ per precisare che si tratta di un abito (non di un fatto) nella cui acquisizione l'esercizio assiduo è di notevole importanza. «Ne segue che anche la giustizia sarà un abito»²⁴⁵. Questa tendenza a trasformare le *idee* in realtà non è dissimile a quella che conduce Leibniz a rendere esplicito il vantaggio racchiuso nella ritrovata unità del binomio socratico:

Tale è, per chi veramente ami, la felicità dell'amato: un accrescimento della felicità propria. Così si risolve una questione, altrimenti difficile: come si possa ricercare il vantaggio degli amici, quando d'altra parte è chiaro che gli uomini compiono ogni cosa in vista del proprio bene; come avviene, cioè, che la felicità dell'amico si identifichi con la nostra²⁴⁶.

L'identificazione con l'*altro* è l'esatto contrario dello stato di natura descritto da *qualcuno*²⁴⁷ sia nel *De cive* sia nel *Leviathan*, ritenuto peraltro un artificio didattico senza alcun riscontro nella realtà. Si potrebbe obiettare a Leibniz che nemmeno la sua soluzione è ricca di riscontri. Molto probabilmente ci si sentirebbe rispondere che quanto

_

²⁴² Tale calcolo, in apparenza di matrice hobbesiana, trova giustificazione nella volontà di Leibniz di vedere riunito il binomio socratico (onesto e utile).

²⁴³ Ivi, p.108 dell'ed. italiana.

²⁴⁴ «[L']universal benevolenza» diventa qui *gradabile* in relazione all'oggetto più o meno degno di benevolenza (cfr. *ibidem*).

²⁴⁵ *Ibidem*. La trasformazione della giustizia in abito è l'azione capace di dare vita alla perfezione propria dell'*idea* platonica (divenuta definizione) nel piano della realtà sensibile.

²⁴⁶ *Acc*. VI IV (C) F 1. 509, p.109 dell'ed. italiana.

²⁴⁷ Cfr. ivi, p. 113 dell'ed. italiana.

descritto è un intento da realizzarsi e non l'immagine di ciò che già esiste. Inoltre, ancor più probabilmente, ci si sentirebbe rispondere che l'errore di Hobbes risiede soprattutto nell'aver non solo confuso ma addirittura invertito le priorità: «[1]'anima nostra immortale, infatti, che da nessuno può ricevere oltraggio se non da noi stessi, sempre si trova sotto la mano e la protezione di Dio; e Cristo, con divina parola, ha vietato di temere coloro che possono bensì sopprimere il corpo, ma all'anima non possono fare alcun male»²⁴⁸. Non sarà pertanto la mera conservazione di sé la prima cura da aversi bensì la salvaguardia della perfezione e della salvezza dell'anima, capaci di costituire il fondamento saldissimo della giustizia. Questa declinazione elevata della conservazione di sé è pacifica e non può in nessun modo arrecare danno ad altri²⁴⁹. Le dinamiche non sono certo le stesse quando, di fronte a beni ed onori, gli uomini si comportano come naufraghi di fronte all'unico legno rimasto a galla.

L'angolazione da cui Leibniz osserva la scienza giuridica si rivela per alcuni aspetti nettamente distante da quella dei contemporanei mentre per altri manifesta una prossimità sorprendente; se la definizione di diritto («scienza della carità»²⁵⁰) sembra rientrare, almeno formalmente, ancora nella sfera della virtù teologale la nuova definizione data di 'carità del saggio' fuga ogni incertezza: essa è «la virtù che regola razionalmente [corsivo non presente nel testo] i sentimenti dell'uomo verso l'uomo»²⁵¹. La mediazione di Dio, regolatrice dell'amore dell'uomo per il proprio simile è sostituita dalla razionalità: in ciò si può vedere un'anticipazione della tendenza antivolontaristica che permeerà ogni parte della trattazione leibniziana intorno ai temi del diritto e della giustizia. La figura di Dio, in questa logica capace di esprimere il nuovo mediante il lessico della tradizione, rappresenta il culmine sia della perfezione sia della saggezza e diviene pertanto riferimento imprescindibile per il saggio (colui che ama Dio) che «amerà tutti, ma ciascuno in misura tanto maggiore, quanto più rilucerà in lui l'impronta della divina virtù»²⁵². Per amare il proprio simile l'uomo non necessita più di passare attraverso la mediazione di

-

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ La soluzione di Leibniz, a differenza di quella di Hobbes, si sottrae dalla dimensione quantitativa: la distanza siderale fra questi due pensatori può essere inoltre riassunta dall'antitesi esistente fra modalità copulativa (sia/sia, Leibniz) e disgiuntiva (o/o, Hobbes).

²⁵⁰ Acc. VI IV (C) F1. 5056, p. 114 dell'ed .italiana.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Ibidem.

Dio come voleva la virtù teologale perché scorge *direttamente* in ogni uomo la perfezione di Dio, la componente divina presente nella natura umana.

Questi presupposti, ribaditi più volte negli scritti di Hannover, introducono il pensiero fondante di Ulpiano: il diritto ha come regola suprema di orientare ogni cosa al massimo bene generale e questa direzione trova la propria codifica nei celeberrimi Tre principi (honeste vivere; neminem laedere, suum cuique tribuere). Il primo precetto è ricondotto poi al concetto aristotelico di giustizia universale mentre gli altri due sono posti in relazione con la giustizia particolare: neminem laedere è espressione della giustizia commutativa mentre 'dare a ciascuno il suo' è posto in relazione con la giustizia distributiva. Questa sintesi conduce il Nostro a trarre alcune conseguenze temperate peraltro subito dopo da una (amara) constatazione rassicurante: «in uno Stato perfetto ogni bene dovrebbe essere di proprietà pubblica, e venir pubblicamente distribuito ai privati» ²⁵³ (la comunione dei beni manifesterebbe pertanto il raggiungimento del livello più alto da parte di una società capace di adottare in larga parte le modalità di vita proprie delle comunità religiose²⁵⁴). «D'altra parte, se tutti dovessero vivere in comune e sotto la disciplina delle autorità loro preposte, come nei conventi, sarebbe difficile trovare amministratori abbastanza solerti, giusti e solleciti del pubblico bene. Molto spesso, infatti, gli uomini abusano dell'autorità con prepotenza». La perfezione del modello deve adattarsi per ora alle manchevolezze della natura umana e una soluzione ragionevole sembra passare attraverso un'idea di matrice liberale:

Sicché, considerato lo stato attuale dell'umanità, si deve piuttosto lasciare a ciascuno la libertà di provvedere a se stesso, a proprio rischio e pericolo. Lo Stato è così sollevato dal compito immane di badare ai singoli individui, pur avendo sempre il dovere di curare, con disposizioni di ordine generale, che non sia troppo facile a ciascuno mandare in rovina se stesso e dar fondo ai propri beni, cercando inoltre di favorire l'industria privata con un pubblico incoraggiamento²⁵⁵.

.

²⁵³ Acc. VI IV (C) F1. 5056, p. 115 dell'ed. italiana.

 ²⁵⁴ Cfr. Acc. VI IV (C) F1. 502, p.127 dell'ed. italiana.
 ²⁵⁵ Acc. VI IV (C) F1. 5056, pp.115-116 dell' ed. italiana.

La trattazione di un tema così controverso quale si dimostra quello della proprietà (assente nello Stato perfetto, ammantata di sacralità, al pari della vita in quello imperfetto) ripercorre in senso ascendente i primi due gradini o precetti del diritto²⁵⁶: il possesso può essere ricondotto al livello basilare del diritto, neminem laedere o diritto di proprietà²⁵⁷, e non al secondo, suum cuique tribuere o diritto di società, dove il suum non è in relazione al possesso bensì alla convenienza (è giusto dare a ciascuno secondo i propri meriti). Mentre il primo precetto sottintende un'uguaglianza di ordine aritmetico («si presume che tutti siano di pari dignità, e ciascuno ha il diritto di recuperare quanto possiede, senza riguardo alcuno al valore della persona»²⁵⁸), il secondo si basa sull'uguaglianza geometrica o uguaglianza del rapporto («nella stessa ineguaglianza rispetta una certa ugualità di proporzioni, per cui agli ineguali tocchino parti ineguali, osservando sempre tra le cose distribuite la stessa proporzione che vi è tra le persone che le ricevono»²⁵⁹). Tale proporzione non costituisce un obbligo in sé: il «pubblico dispensatore»²⁶⁰ dovrà soprattutto mirare al massimo bene comune (che nell'ottimo Stato coincide con il pieno rispetto dei criteri propri dell'uguaglianza geometrica).

Lo Stato, sempre mirando al bene comune, «per sovvenire alle pubbliche necessità»²⁶¹, può considerarsi in base al *dominio eminente* proprietario dei beni dei privati; ciò però ha un limite: nel caso l'esercizio di tale dominio riducesse il cittadino in rovina, quest'ultimo sarebbe legittimato a sentirsi libero dai vincoli con cui è legato allo Stato. Il cittadino leibniziano ricorda il brigante di Hobbes, legittimato anch'egli a fuggire nel caso lo Stato, seppur nel pieno rispetto delle leggi, avesse deliberato di ucciderlo. La proprietà assume in Leibniz un'accezione ancestrale: «[i]l diritto di proprietà è il più basso gradino del diritto, e vige

-

²⁵⁶Il terzo principio di Ulpiano, *honeste vivere*, lontano da coinvolgimenti diretti in relazione al tema della proprietà, rappresenta la dimensione interiore del diritto o 'diritto di pietà' «che comanda di informare all'onestà ogni nostra azione, anche quando non sembri avere una portata sociale; poiché non c'è dubbio che tra Dio e noi vi sia un'intima società, e che contro di Lui noi pecchiamo ogni volta che ci comportiamo male» (ivi, p.119).

²⁵⁷ L'assioma di Locke «"non ci può essere ingiuria dove non c'è proprietà"» (cfr. J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, *op. cit.*. p.79) risulta consonante con quanto asserito da Leibniz.

²⁵⁸ Acc. VI IV (C) F1. 5056, p.117 dell'ed. italiana.

²⁵⁹ Ivi, pp.117-118 dell'ed. italiana.

²⁶⁰ Ivi, p.118 dell'ed. italiana.

²⁶¹ Ivi, p.117 dell'ed. italiana.

nello stato di semplice natura, in cui tutti gli uomini si considerano eguali, e nessuno pertanto vuol essere privato di ciò che detiene. Ognuno, non conoscendo altri più atto a possedere la cosa per il bene comune, come succede quando ci si incontra tra sconosciuti, ne difenderà il possesso, non potendo essere sicuro delle intenzioni altrui»²⁶². La visione è opposta a quella che sarà di Rousseau: nel Francese la proprietà rappresenta l'uscita dallo stato di natura²⁶³ e l'ingresso nella perfettibilità negativa (l'uomo, infatti, a quello stadio, non aveva «la minima nozione del mio e del tuo, né alcuna vera idea di giustizia»²⁶⁴) mentre in Leibniz costituisce il punto di partenza: «[m]a quando l'uno abbia riconosciuto la virtù e la buona fede dell'altro, può darsi che si giudichi conveniente stabilire una certa società, nella quale ciascuno rinunci in qualche modo ai propri diritti, affinché ad ognuno sia aggiudicato ciò che è più conveniente che possegga, in vista del bene comune»²⁶⁵. Se al diritto di proprietà si sostituisce il semplice concetto di diritto queste dinamiche sembrano preludere ad una costruzione celeberrima...

È perciò conforme a ragione che ogni cosa sia ordinata secondo le esigenze del massimo bene comune, e che ciascuno si mostri remissivo nell'abdicare al suo stretto diritto, che dalla società gli sarà restituito insieme con gli interessi²⁶⁶.

Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto²⁶⁷.

Dell'idea di 'volontà generale' Rousseau, insieme a Diderot, sembrerebbe essere a prima vista debitore a Pufendorf²⁶⁸ ma, a differenza di questi due pensatori egli non reputava che la volontà generale potesse essere «incorporata una volta per tutte nei patti istitutivi o depositata nel diritto positivo»²⁶⁹. Nel pensiero di Rousseau tale concetto oscilla fra

²⁶² Ivi, p.119 dell'ed. italiana.

²⁶³ «Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire "questo è mio" e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile» (J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, *op. cit.*, p.72).

²⁶⁴ Cfr. J.J. Rousseau, Origine della disuguaglianza, op. cit., p.64.

²⁶⁵Acc. VI IV C F1. 5056, p.119 dell'ed. italiana.

²⁶⁶ Ivi, p. 120 dell'ed. italiana.

²⁶⁷ J.J.Rousseau, *Il contratto sociale* (I, VI), Torino: Einaudi, 2008, p.24.

²⁶⁸ Cfr. Paolo Casini, *Introduzione a Rousseau*, Roma Bari: Laterza, 1994, pp.50, 52. ²⁶⁹ Ivi, p.55.

un'accezione stoica assai prossima ad una legge di natura cosmopolita (in seguito respinta) ed un riferimento assai concreto all'istituto della democrazia diretta a cui appellarsi «"quando le leggi sono mute"»²⁷⁰. Questo scarto fra i due significati sembrerebbe rivelare un evidente disagio nel collocare un concetto mutuato da altri. Un solo sospetto (a dire il vero c'è già un altro precedente²⁷¹) non è una prova ma due preludono già ad un indizio: l'immagine dell'integrità morale dei contadini arcadici di Ginevra tratteggiata nel Discorso sembra anch'essa 'ancorarsi' saldamente negli scritti di diritto naturale, nonostante l'avversione di Roussau nei riguardi del giusnaturalismo: «[n]ell ottimo Stato [...]. I privati dunque non avrebbero bisogno di altre norme giuridiche che il codice delle leggi od anche – ciò che può perfino bastare - della pubblica consuetudine di agire rettamente e della tradizione d'onestà ricevuta dagli avi: dalla qual pratica nessuno potrebbe declinare neppure d'una linea, senza venire immediatamente corretto»²⁷². Nonostante il forte sentore di plagio si può convenire che le stesse idee assumono nei due pensatori direzioni opposte: se in Rousseau la proprietà è 'l'inizio della fine', in Leibniz essa indica uno stadio naturale (un ostacolo) da superare nel percorso che conduce alla perfezione²⁷³. Questa ambivalenza insita nel concetto di proprietà spinge ad approfondirne il significato psicologico: sarà ancora una volta lo studio dell'etimo che permetterà dapprima di avvicinarsi al significato autentico del concetto di proprietà per poi porre in relazione fra loro le accezioni conferite a questo concetto dai due pensatori.

Le proprietà di una persona possono essere dette anche 'sostanze'. La sostanza è uno dei concetti fondamentali di Aristotele e, a prima vista, sembra totalmente estraneo al discorso intrapreso. Essa è però legata al concetto di 'essere' senza che ciò implichi un'identità fra i due concetti:

²⁷⁰ *Ibidem*. La posizione di Leibniz sull'interpretazione (o sull'esaustività) della legge è prossima per alcuni aspetti a quella di Montesquieu. Il primo asserisce infatti che l'interpretazione supplisce alle manchevolezze della legge: «se si fosse ordinata ogni cosa in modo che gli uomini non avessero più a rimanere esitanti ma, come possedendo un filo nel labirinto od una via tracciata, non potessero se non a bella posta allontanarsene (e questo si sarebbe potuto ottenere se si fosse posseduta la lingua razionale) nessun dubbio che si sarebbe provveduto alle umane cose nel modo migliore» (*Acc.* VI IV c F1. 5056, p.121 dell'ed. italiana).

²⁷¹ Cfr. Acc. VI I II A 124, p.86 dell'ed. italiana.

²⁷² Acc. VI IV C F1. 5056, p.121 dell'ed. italiana.

²⁷³ «Nell'ottimo Stato, pertanto, sarebbe bensì abrogato il diritto stretto di proprietà, ma al suo posto verrebbe introdotto il diritto stretto di comunità» (*ibidem*). Già nell'*Ottimo Stato* di Platone la proprietà era vista come ostacolo.

«l'essere è l'universale valore che fa che gli oggetti esistano, la sostanza è l'oggetto stesso in quanto esistente come qualcosa di definito in sé»²⁷⁴. Al concetto di 'essere' si lega poi quello di 'uno': «[1]'essere di un individuo è la sua unità e necessariamente ogni unità è un essere»²⁷⁵: i due concetti possono quindi essere posti in relazione di identità²⁷⁶. Neanche l'Uno verrà poi risparmiato dal processo di desublimazione aristotelico dal quale è ricondotto a semplice predicato della sostanza. Un richiamo così fuggevole ha il solo scopo di mostrare la presenza di una prossimità, di una forma di transitività, in assenza di un vero e proprio legame, fra questi tre concetti: l'Uno non è totalmente altro da il concetto di sostanza. L'Uno poi non sfugge nemmeno dalla polarità limite – illimitato; se nel Filebo ci si riferisce ad una compresenza originaria di tale polarità²⁷⁷ l'Illimitato vivrà poi una stagione favorevole: il principio primo appare ad Anassimandro infatti illimitato (apeiron). Il progressivo affermarsi della percezione del limite non cancellerà del tutto le modalità di percezione precedenti : l'Uno è ancora privo di limiti in Melisso mentre nel pensiero eleatico e platonico sarà attribuito all'Uno, nell'accezione di 'essere', la limitatezza, intesa quale massima perfezione²⁷⁸. Ciò sembrerebbe sintetizzare un processo che dalla coesistenza mitica del Limite e dell'Illimitato (assai prossimi al Finito e all'Infinito), potenzialmente in grado di invalidare il principio di 'non contraddizione', giungerà progressivamente a codificare la percezione secondo canoni unitari limitanti, attribuendo al Limite un valore positivo. La visione unilaterale Parmenide non ammette però alternative concilianti; l'argomentazione platonica a dover sanare la frattura eleatica fra essere e non essere: l'unità dell'essere, la sua indivisibilità e l'immutabilità che lo contraddistinguono agli occhi di Parmenide comportano necessariamente

.

²⁷⁴ Dizionario di Filosofia, voce 'sostanza'.

²⁷⁵ Ivi, voce 'uno'.

²⁷⁶ «E Leibniz ancora insiste sulla identità di essere e uno. "Ce qui n'est pas *un* estre (être) n'est pas *un* estre» (*ibidem*).

²⁷⁷ La percezione sincronica di ciò che si ritiene comunemente antitetico (è il caso della coppia Finito/Infinito) era già pressoché impossibile ai tempi dei dialoghi platonici: la capacità di percepire la totalità comprensiva dell'Unità e della Molteplicità, del Finito e dell'Infinito, come rivela Socrate nel *Filebo*, era propria degli antichi che vivevano più vicini agli dèi.

Nel momento in cui il Principio Primo, illimitato, viene ricondotto all'Uno, la perfezione viene identificata nel Finito, nel limitato, relegando così nell'imperfezione il concetto di 'Infinito'.

²⁷⁹ Il principio di 'non contraddizione', al pari del concetto di *causa sui*, rende manifesta la limitatezza delle dinamiche proprie del pensiero umano.

la negazione della molteplicità e si porrà quindi a Platone il problema di superare questo stadio del pensiero conservando contemporaneamente il principio di unità, nella sua accezione metafisica per poter «dedurre la molteplicità dall'unità». In Parmenide vi sarà l'opposizione fra 'essere' e 'non essere' mentre Platone riconoscerà la razionalità sia dell'essere' sia del 'non essere'. Il secondo non costituirà più la negazione del primo ma sarà considerato «come la necessità intrinseca dell'essere stesso che per determinarsi deve negarsi»²⁸⁰. «In questo modo si giunge ad ammettere cha anche ciò che non è – il non essere – in qualche modo è, e precisamente esso 'è diverso da'»²⁸¹. L'io confina quindi con l'altro da sé. Un riflesso di tutto questo può essere scorto facilmente anche nelle cose generate dall'apeiron: «dall'apeiron si generano tutte le cose e, in primo luogo, i contrari, caldo e freddo, secco e umido. Ogni cosa, presente nell'universo e formatasi dall'apeiron, è caratterizzata dal limite; ciascuna di esse, infatti, è un limite rispetto alle altre»²⁸².

Le sostanze (nell'accezione di possedimenti o proprietà) sembrerebbero dapprima delinearsi nei nuovi confini dell'essere tracciati da Platone al fine di salvaguardare la tradizione eleatica per costituire poi la proiezione, la quantificazione del proprio essere all'*esterno* di sé: quest'ultima manifestazione assai concreta del concetto di proprietà è esplicito sia in Rousseau²⁸³, dove i confini delimitati dal recinto illustrano compiutamente queste dinamiche sia in Locke dove il lavoro dell'uomo permetterà di rendere *proprio* ciò che è stato trasformato dal *proprio* lavoro. 'Avere', da proiezione esterna dell'essere equivarrà alla

-

²⁸⁰ Ivi, voce 'essere'.

²⁸¹ G.Cambiano, *Storia della filosofia antica* (2004), Roma Bari: Laterza, 2010, p.88. Il non essere è colto come «differenziarsi dell'essere» (*Dizionario di Filosofia*, voce 'essere').

²⁸² G.Cambiano, Storia della filosofia antica, op. cit., p.12.

²⁸³ «Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire "questo è mio" e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: "Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno, siete perduti!". Ma c'è molto motivo di credere che allora le cose fossero già giunte a un punto tale da non poter continuare così come erano; perché quest'idea di proprietà dipendente da molte idee che si sono potute formare solo successivamente, non nacque improvvisamente nello spirito umano: fu necessario fare molti progressi, che si acquistassero molte capacità e molti lumi, e questi fossero trasmessi e aumentati da un'epoca all'altra prima che si arrivasse a quest'ultimo confine dello stato di natura» (J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza, op. cit.*, p.72).

fine ad 'essere': «[1]'uomo è ciò che ha», recita un adagio greco del VII -VI sec. prima di Cristo.

Mentre in Rousseau il concetto di 'proprietà' riveste quasi il ruolo di 'peccato originale' e segna irrimediabilmente sia l'uscita dallo stato di natura (cosa per alcuni aspetti rispondente al vero se si leggono da questa prospettiva tutte le fasi che dallo stato presenziale – in cui non compare il concetto di proprietà – conducono a quello stanziale vero e proprio) sia l'inizio della perfettibilità negativa, in Leibniz l'attaccamento alla proprietà è il punto di partenza (da cui allontanarsi) per un progresso spirituale capace di condurre l'uomo in un sentiero di perfezione. Tale meta è ancora assai lontana, tenendo conto delle condizioni attuali che interessano il genere umano: «se gli uomini possedessero già abbastanza saggezza e carità perché le società civili si potessero ordinare allo stesso modo che certi ordini religiosi, in guisa che tutto fosse in potere e balia dello Stato, ed ai singoli fosse assegnata la stessa quota di fatiche e di frutti o di piaceri, la giurisprudenza non avrebbe da occuparsi che della distribuzione»²⁸⁴. Tutto questo è francamente irrealizzabile se le cose rimangono immutate: gli uomini, non più sospinti dal bisogno cadrebbero irrimediabilmente nell'ozio. Per evitare un rimedio peggiore del male «ad ognuno è assegnata [...] una certa quota di beni, su cui possa esercitarsi la sua privata iniziativa. E per evitare fluttuazioni continue, si stabilì in questo caso di non badare più ai meriti, bensì alla causa del possesso e della proprietà»²⁸⁵. Si potrebbe vedere in questa ultima affermazione una lettura estremamente sintetica della differenza che separa l'Occidente dall'Oriente: se infatti la giustizia distributiva può essere ricondotta per alcuni aspetti ai luoghi naturali ed in ultima analisi all'accezione di uguaglianza propria del concetto di organismo, la causa del possesso, tenendo conto della prospettiva di Montesquieu che non lascia spazio alla proprietà in Oriente, può riassumere in un sol colpo le peculiarità dell'Occidente. A prescindere da ciò, anche la proprietà, date le premesse poste da Leibniz, sembra essere parte del mondo migliore fra quelli possibili.

 $^{^{284}}$ Acc. VI $\,$ IV (C) F1. 502, $\,$ p.127 dell'ed. italiana. 285 Ivi, p.129 dell'ed. italiana.

3. La Cina

Ora si potrebbe dire che il ruolo svolto da Leibniz nella storia della filosofia fu quello del costruttore di ponti.

J. Needham²⁸⁶

3.1 Consonanze e collegamenti

3.1.1 Affinità autonoma

La riflessione di Leibniz sulla giustizia, nelle sue linee fondamentali, può essere ricondotta ad alcuni principi della dottrina confuciana. Sarebbe assai *rapido*, ma inesatto, addebitare quest'influenza al solo carteggio fra il Filosofo e i missionari gesuiti intorno ai temi portanti della dottrina di Confucio (particolarmente *consonanti* con la visione dei Presocratici): l'affinità fra gli scritti di diritto naturale e il pensiero cinese affiora infatti in modo naturale dalla comparazione fra le idee di Leibniz sul diritto e sulla giustizia e la storia del diritto in Cina, capace di svelare l'architettura interna al pensiero giuridico di questo filosofo.

I presupposti da cui la riflessione di Leibniz è sorretta si rivelano distanti dai canoni del tempo: il conflitto fra Leibniz e Newton²⁸⁷ ad esempio, sfociato «nella controversia sulla priorità della scoperta del calcolo infinitesimale»²⁸⁸, riflette un'inconciliabilità sotterranea fra due modi nettamente diversi di rapportarsi al mondo. In un contesto che vede il prevalere del meccanicismo cartesiano – newtoniano in ambito scientifico, «le monadi di Leibniz rappresentarono la prima comparsa

²⁸⁶ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina* vol. 2 – *Storia del pensiero scientifico*, Torino: Einaudi, 1983, p.598.

²⁸⁷ «Dalla seconda metà del Seicento alla fine dell'Ottocento, il modello meccanicistico newtoniano dell'universo dominò tutto il pensiero scientifico. Era accompagnato dall'immagine di un Dio monarca che dall'alto governava il mondo *imponendo* [corsivo non presente nel testo] a esso la sua legge divina. [...] Poiché il movimento e il mutamento sono proprietà essenziali delle cose, le *forze* [corsivo non presente nel testo] che causano il movimento non sono esterne agli oggetti, come nella concezione della Grecia classica, ma sono una proprietà intrinseca della materia. Corrispondentemente, l'immagine orientale della divinità non è quella di un sovrano che dirige il mondo dall'alto, ma quella di un principio che controlla ogni cosa dall'interno» (F.Capra, *Il Tao della Fisica*, Milano: Adelphi Edizioni, 1997, pp.24, 26). L'immanentismo può essere quindi considerato come il tentativo occidentale di riportare la forza all'*interno*.

²⁸⁸ G.W. Leibniz, *Scritti filosofici* (a cura di M.Mugnai ed E.Pasini), vol. I, Torino: UTET, 2000, p.92 della *Nota biografica*.

degli organismi sulla scena della teorizzazione occidentale»²⁸⁹. L'inesorabile affermarsi della *macchina* cartesiana finì per appiattire l'intuizione di Leibniz, talmente prossima agli scenari futuri da risultare incomprensibile (oltre che incompatibile) ai suoi contemporanei.

In seguito fu la storia a costringere la scienza a «considerare la fisica come lo studio degli organismi inferiori e la biologia come quello degli organismi superiori» ²⁹⁰ e l'Europa dovette conquistare con il sudore della propria fronte un modo di pensare basato su criteri di associazione, di correlazione, costitutivi del concetto di organismo, esclusivi (così sembrava) del pensiero asiatico²⁹¹.

> Questi cambiamenti [sc. della nostra visione del mondo], determinati dalla fisica moderna, sono stati ampiamente discussi dai fisici e dai filosofi negli ultimi decenni, ma ben di rado ci si è resi conto che essi sembrano condurre tutti nella stessa direzione, verso una visione del mondo che somiglia molto alle concezioni del misticismo orientale. I concetti della fisica moderna presentano spesso sorprendenti corrispondenze con idee espresse nelle filosofie dell'Estremo Oriente. Sebbene queste corrispondenze non siano state finora discusse esaurientemente, esse furono rilevate da alcuni dei grandi fisici del nostro secolo quando vennero in contatto con la cultura dell'estremo Oriente nei loro giri di conferenze in India, Cina e Giappone²⁹².

Il ruolo centrale del concetto di 'causa' nel pensiero occidentale rende complesso ricostruire come si sia giunti ad una simile inversione di tendenza, come sia stato possibile «rettificare l'universo meccanico

²⁸⁹ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit., p.347. ²⁹⁰ Ivi, p.362.

Non solo in fisica ma anche in biologia la *conversione* del pensiero occidentale divenne inevitabile: «[1]e controversie in biologia tra vitalismo e meccanicismo, proseguite fino al 1830, erano un portato diretto della tendenza schizoide tipica dell'Europa, sia nell'ipotesi della macchina più un meccanico o un segnalatore invisibili, sia in quella della macchina da sola. Il generale riconoscimento dell'inutilità di queste controversie, cui si è giunti comprendendo che un organismo non è affatto una macchina, e che non necessita, quindi, di un archeo, e nemmeno può essere interamente 'ridotto' a livelli integrativi inferiori, è cosa solo recente» (ivi, p.361).

[«]Nei suoi stadi più recenti, la scienza occidentale sta finalmente superando questa concezione [sc.una concezione del mondo in netto contrasto con quella dell'Estremo Oriente] e sta ritornando nuovamente a quelle dei Greci più antichi e delle filosofie orientali. Questa volta, tuttavia, essa non si basa soltanto sull'intuizione, ma anche su esperimenti di grande precisione e raffinatezza e su un formalismo matematico rigoroso e coerente» (F.Capra, Îl Tao della Fisica, op. cit., p. 20).

²⁹² F.Capra, *Il Tao della Fisica*, op. cit., p.18.

newtoniano grazie alla migliore comprensione del concetto di organizzazione naturale»²⁹³; questo processo non si presenta infatti né lineare né continuo: «il più grande pensatore cinese, Chu His, sviluppò nel +XII secolo una filosofia che assomigliava a quella dell'organismo molto più di qualsiasi altra riscontrabile nel pensiero europeo. Dietro di lui stava tutto il pensiero correlativo e coordinativo cinese, e davanti Gottfried Wilhelm Leibniz»²⁹⁴. Nel frattempo, sembrerebbe insinuare Needham, ci sarebbe stato un vuoto sospetto capace di gettare una luce ambigua sull'operato di Leibniz (già appesantito dalla *prossimità* assai compromettente con Spinoza):

Ma non può darsi che ciò sia in parte dovuto al fatto che Leibniz aveva studiato le dottrine della Scuola neoconfuciana di Chu Hsi, così come gli erano state trasmesse attraverso le traduzioni e le corrispondenze dei gesuiti?²⁹⁵

Leibniz individua con largo anticipo la direzione intrapresa dalla scienza novecentesca²⁹⁶: il suo pensiero costituisce quindi un collegamento duplice, sia fra passato e futuro (il concetto di organismo era già noto nel mondo antico) sia fra Occidente e Oriente. Alle soglie del Settecento, l'Europa, immersa in un flusso di conseguenze necessarie²⁹⁷, non è in grado di scorgere all'interno di una riflessione non sistematica le prospettive capaci di condurre ad un futuro, per i tempi, destabilizzante:

_

²⁹³ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina* vol. 2 – *Storia del pensiero scientifico*, op. cit., p. 346

p.346. ²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Ivi, p. 348.

²⁹⁶ «La scienza moderna, capace di fare a meno dell'ipotesi di Dio, è ritornata a concezioni taoiste» (ivi, p.704) nelle quali la figura di un creatore non è prevista: lo *stadio teologico* sembrerebbe essere stato quindi propedeutico ad un'acquisizione *consapevole* delle origini: il futuro pertanto, può essere visto in quest'ottica come l'acquisizione progressiva di nuovi strumenti attraverso i quali riconsiderare quel punto di partenza da cui, paradossalmente, non ci si è mai allontanati.

²⁹⁷La risposta al meccanicismo deterministico troverà espressione poi nel concetto di 'forza', in grado di offrire una chiave di lettura esaustiva, al pari dell'immanentismo, capace di ricondurre a sé anche la materia. Leibniz ritiene inoltre i *Philosophi novi* incapaci di cogliere l'ordine morale sotterraneo, volto ad un fine buono: essi limitano la propria indagine al livello superficiale (meccanicistico) della realtà.

Il concetto di 'forza' non *costringe* lo spirito all'interno della materia bensì trae origine da presupposti privi di cesure interne. «La cultura greca successiva definì i filosofi della scuola di Mileto 'ilozoisti', cioè 'coloro che pensano che la materia sia animata', poiché non facevano alcuna distinzione tra animato e inanimato, tra spirito e materia. In effetti, essi non avevano neppure un termine per indicare la materia, in quanto consideravano tutte le forme di esistenza come manifestazioni della φύσις, dotata di vita e di spiritualità» (F.Capra, *Il Tao della fisica*, *op. cit.*, p.21).

nella ricerca di Leibniz vede in primo piano i simboli di quel passato da cui prendere nettamente le distanze²⁹⁸. Il concetto obsoleto di 'organismo' è bandito dalla modernità e ad esso si sostituisce quello di 'macchina', di 'artificio' inteso come impronta dell'uomo del tutto libero dai vincoli, costitutivi e costrittivi, dell'organismo. Leibniz recupera tale nozione nel momento in cui è scomparsa dal contesto culturale europeo: non c'è più traccia dell'organismo classico e deve ancora fare la propria comparsa la declinazione biologica otto – novecentesca di tale concetto.

Questa predilezione non esclude il ricorso al concetto antitetico di 'macchina': anche Leibniz infatti, al pari di Cartesio, spiega ogni fenomeno naturale mediante canoni meramente meccanicistici. Mentre il secondo asserisce che l'anima non può suscitare nel corpo movimento alcuno (se tutti gli organi richiesti per questo movimento non vi sono predisposti nel modo opportuno) e non risulta necessaria a produrre un movimento (se tali organi del corpo sono disposti nella maniera richiesta), Leibniz considera la macchina da un'angolatura diversa²⁹⁹. Già dagli scritti giovanili l'idea di un'anima non disgiunta dal corpo prelude a conclusioni nettamente contrastanti da quelle a cui era pervenuto Cartesio:

Poiché però dimostreremo prima o poi che la forza è ben altro dal moto, e il moto è insito certo nella massa estesa, ma la forza motrice è insita in un altro soggetto, detto nei corpi promiscui forma sostanziale, nei viventi anima e nell'uomo spirito, si potranno allora spiegare con insperata chiarezza l'origine del senso e dell'appetito negli animali, l'unione dell'anima e del corpo, il modo in cui l'anima sia agisce nel corpo, sia patisce dal corpo

.

³⁰⁰ CH, p.245 dell'ed. italiana.

²⁹⁸ Il principio di *ragion sufficiente* permette di accogliere la 'causa finale' propria della metafisica scolastica, inconciliabile con le posizioni sia di Spinoza sia di Cartesio.

²⁹⁹ «In ogni macchina la complessità è data da un insieme di parti in relazione esterna l'una con l'altra. Tale complessità non può mai essere infinita in una macchina artificiale: da ultimo ci si trova sempre davanti a pezzi non ulteriormente da noi scomponibili. Non così nelle macchine naturali che pertanto non possono essere pensate semplicemente come un insieme di parti legate da relazioni esterne. L'unità che le lega dev'essere quindi pensata come analoga a quella del pensiero (che in Leibniz non significa necessariamente 'coscienza', come in Cartesio), in cui le relazioni sono interne» (V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Roma-Bari: Laterza, 1986, p.41).

prestabilita, concetto la cui matrice Anche l'armonia autonormativa non è così distante da quella di 'organismo', presenta consonanze palesi con il pensiero cinese: «che le cose non dovessero reagire reciprocamente, bensì collaborare tutte quante in un'armonia di volontà, non era un'idea nuova per i Cinesi; essa costituiva, anzi, il fondamento del loro pensiero correlativo»³⁰¹. La dissonanza fra il concetto di 'armonia prestabilita' ed il pensiero subordinativo³⁰² proprio dell'Occidente è chiara.

Il sospetto che le affinità fra il pensiero cinese e la filosofia di Leibniz siano riconducibili al contatto epistolare fra quest'ultimo e i missionari della Compagnia del Gesù sembrerebbe acquisire così spessore³⁰³. Se si trovassero però nelle opere del Filosofo anteriori a tale corrispondenza quei presupposti che Needham cerca all'esterno, il dubbio circa l'originalità del pensiero di Leibniz perderebbe consistenza. Gli scritti di diritto naturale, pietra scartata dai costruttori, sembrano divenire qui vera e propria testata d'angolo: fin da molto tempo prima che il Filosofo intraprendesse la corrispondenza con i missionari, compaiono infatti concetti che denotano una affinità notevole con il pensiero cinese. Forse Joseph Needham (che si pone il dubbio sull'origine della 'consonanza' fra pensiero leibniziano e pensiero cinese) non sapeva di questi scritti giovanili di diritto naturale, considerati generalmente lavori minori: se fosse stato a conoscenza dei presupposti autonomi di cui il concetto di 'armonia prestabilita' poteva avvalersi forse avrebbe anche potuto rintracciare dentro i confini dell'Occidente un contrappunto fra pensiero correlativo e principio di causalità, dove la prevalenza del primo si manifesta quando il secondo deve ancora delinearsi o, per motivi diversi, nel momento in cui subisce una flessione momentanea.

Diversi furono i filosofi europei la cui riflessione non è incentrata sul principio di causalità e lascia presagire una continuità fra filosofia

³⁰¹ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit., p.348. ³⁰² L'espressione è di H.Wilhelm (ivi, p.406).

³⁰³ Needham ipotizza anche un'altra possibile fonte a cui avrebbe potuto attingere Leibniz: «[s]i giunge quindi a concludere che due potrebbero essere stati i canali (sempre che la nostra congettura circa l'origine asiatica del pensiero correlativo nell'Europa antica sia giustificata) che condussero a Leibniz, cioè non soltanto il materiale neoconfuciano tradotto dai gesuiti, ma anche le idee assai più antiche penetrate nel pensiero europeo più di un migliaio di anni prima attraverso la mediazione degli Ebrei e degli Arabi» (ivi, p.355). Questo autore sembrerebbe così escludere un'autonomia del pensiero di Leibniz, indipendente da influssi esterni.

greca e pensiero orientale: le molte consonanze che si riscontrano in esperienze così distanti possono trovare una giustificazione plausibile nella dottrina del macrocosmo e del microcosmo, presente in Europa (seppure marginalmente rispetto alla centralità da essa assunta nel pensiero cinese e indiano antico e medievale)³⁰⁴.

Il riconoscimento di una matrice comune non annulla necessariamente le peculiarità distintive delle due culture³⁰⁵; cogliere in tali caratteristiche prevalentemente elementi di conflitto può invece impedire di scorgere aspetti complementari fra queste due diverse $\operatorname{modalit\`a}$ di pensiero $^{306}\!\!:$ l'una, volta a perfezionare il concetto di causazione, l'altra, tesa «invece a ordinare sistematicamente l'universo delle cose e degli eventi in un modello strutturale da cui risultavano condizionati tutti i reciproci influssi tra le sue parti. Secondo il primo modo di intendere il mondo, se una particella di materia occupava un punto particolare dello spazio-tempo, ciò era dovuto al fatto che un'altra particella l'aveva colà spinta; secondo l'altro modo di vedere, ciò era dovuto al fatto che essa aveva occupato il posto che le spettava in un campo di forze accanto ad altre particelle rispondenti in modo analogo al suo»³⁰⁷. Queste due modalità, nel loro avvicendarsi in un intreccio sottile ed inestricabile, costituiscono un unicum, funzionale anch'esso alla conservazione dell'equilibrio; ognuna è necessaria ma non sufficiente all'intero processo: «[t]uttavia per quanto concerne lo sviluppo della moderna scienza naturale, il primo [sc. il pensiero causale] costituì senza dubbio l'antecedente storico indispensabile al secondo [sc. il pensiero correlativo]»³⁰⁸.

-

Essa implicava due analogie: una postulava delle corrispondenze punto per punto tra il corpo dell'uomo e l'universo o cosmo concepito come un tutto unico, l'altra immaginava corrispondenze analoghe tra il corpo umano e la società statuale. Dobbiamo soffermarci per un momento su queste teorie e confrontarle con analoghe formulazioni cinesi, chiedendoci se queste due civiltà attribuissero loro un diverso rilievo. Potremmo chiamare la teoria su scala maggiore 'analogia dell'universo' e quella su scala minore 'analogia dello Stato' (cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina* vol. 2 – *Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p.350).

³⁰⁵ Ciò che qui occorre mettere in risalto è che mentre il pensiero greco si discostò da queste antiche idée orientandosi verso il concetto di causazione meccanica che faceva presagire la totale frattura verificatasi poi nel Rinascimento, il pensiero cinese ne sviluppò invece l'aspetto organico, fino a visualizzare l'universo come una gerarchia di parti e di interi pervasi da un'armonia delle volontà (cfr. ivi, p.339).

³⁰⁶ Vi è un grande impulso che induce alla rettifica dell'universo meccanico newtoniano grazie alla migliore comprensione del concetto di organizzazione naturale (cfr. ivi, p.346).

³⁰⁷ Ivi, p.338.

³⁰⁸ IIbidem.

Il succedersi delle due modalità non è disgiunto dal contesto spazio – temporale; quest'ultimo però non ne costituisce la *causa* bensì la concausa: esperienze a volte distanti nello spazio e nel tempo rivelano infatti affinità sorprendenti. La matrice comune fra la filosofia di Leibniz ed il pensiero cinese, secondo H.Wilhelm, sarebbe da cercare nelle dinamiche ingenite nei processi mentali: «il fatto che due menti speculative [sc. quella/e a cui si deve l'I Ching e la mente leibniziana] [...] a distanza di sei secoli e mezzo, a estremi opposti della terra, e partendo da basi completamente differenti, siano potute pervenire allo stesso schema ordinativo è veramente sorprendente. Non si può fare a meno di pensare che la coincidenza non fu accidentale e che entrambi i sistemi poggiano in qualche modo sulla stessa base naturale»³⁰⁹.

Non altrimenti potrebbe essere spiegata un'affinità *imbarazzante*: il «fatto che essa [sc. la particella] aveva occupato il posto che le spettava in un campo di forze accanto ad altre particelle rispondenti in modo analogo al suo» non ricorda forse la teoria dei luoghi naturali dovuta proprio al Padre³¹⁰ del pensiero causale? Inoltre, gli stessi *luoghi naturali*³¹¹, prossimi al pensiero correlativo di matrice orientale, non venivano anche impiegati da Montesquieu (che vede nell'Oriente esclusivamente la patria del dispotismo), per argomentare la consonanza fra una determinata forma di governo e il relativo territorio?

Le due modalità del pensiero, causale e correlativa, al pari delle due tendenze del giusnaturalismo, possono apparire sì distinte nel tempo e nello spazio grazie ad un gioco di prevalenza dell'una o dell'altra ma, in virtù della matrice comune ipotizzata, difficilmente potranno risultare del tutto disgiunte.

³⁰⁹ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina* vol. 2 – *Storia del pensiero scientifico*, *op. cit.*, p.406.

p.406. ³¹⁰ Aristotele, a dire il vero, non fu il primo a considerare la nozione di causa ma ne diede «la prima, vera analisi» (*Dizionario di Filosofia di N. Abbagnano*, a cura di G.Fornero, Torino: Einaudi, 2008, voce 'causalità').

³¹¹ Gli eredi dei luoghi naturali, i determinismi geografici (gli stessi capaci di influire, come si è visto, ma non di 'determinare'), ancora in ottima forma (Jared Diamond, biologo, in *Armi, acciaio e malattie*, riconduce la supremazia tecnologica dell'Occidente alle peculiarità del territorio) nonostante gli alti e bassi subiti nel corso del tempo, costituiscono il punto di incontro fra modalità correlativa e modalità causale.

Dagli Antichissimi sono state tramandate in forma di mito cose che si sono trasmesse ai posteri, ossia che questi [sc. i cieli] sono dèi e che il divino abbraccia l'intera natura.

Arist. Metaph. A 8, 1074a38 - 1074b3

La loro maniera di filosofare consiste nel ricercare il principio primo del mondo, come siano sorte da esso le cause universali e le cause particolari; quali siano le loro azioni, quali effetti esse producano.

DUT. IV 1, 106 (56).

Gli scritti di diritto naturale costituiscono una prova dell'originalità del pensiero di Leibniz: molti particolari sul diritto cinese antico di cui egli non poteva essere a conoscenza (di essi non compare traccia infatti nella raccolta Novissima Sinica) risultano perfettamente consonanti con il sistema, in sola potenza, di questo filosofo. Già ad una prima lettura i concetti fondamentali della dottrina di Confucio si dimostrano compatibili con la visione giusnaturalistica di Leibniz: tale consonanza permette ad alcuni nessi latenti di delinearsi in modo chiaro.

Lo studio delle affinità prende avvio dal *Li*, concetto fondamentale della metafisica della Scuola di Confucio, trattato ampiamente nella corrispondenza con i Padri Gesuiti, contraddistinto da una pluralità di significati che, alla luce dell'etimologia, risultano meno eterogenei di quanto a prima vista possano apparire: agli inizi, infatti, il termine Li indicava «il modello delle cose (i segni presenti nella giada, le fibre muscolari); lo stesso vocabolo, nella sua accezione verbale, significava l'azione di tagliare le cose attenendosi alle divisioni naturali già presenti»³¹². A ciò è dovuto il significato di 'principio' che tale termine ha assunto in seguito. «È indubbio che esso conservò sempre la sfumatura semantica di 'modello'. [...] Il Li, quindi, è piuttosto l'ordine e il modello esistente in natura, una legge non formulata»³¹³.

Questo concetto non si esprime nelle usanze, nelle consuetudini che si riscontrano statisticamente «dovunque sotto il Cielo» (l'aspetto

³¹² J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit., p.675. Queste immagini si rivelano assai prossime a quelle utilizzate da Leibniz (le venature in un blocco di marmo capaci di suggerire la statua presente in potenza, liberata dai colpi di scalpello) per indicare le idee innate, confuse ed oscure in quanto non perfettamente consapevoli.

quantitativo è dunque secondario): il Li si manifesta in modo esclusivo nelle usanze e nelle consuetudini che si pongono in aspetto armonico con la volontà celeste e che reggono l'intera struttura dell'universo³¹⁴. L'equilibrio dinamico espresso dal Li rifugge dalla staticità e da ogni forma definita di codificazione la cui validità oggettiva (ovvero indipendente dal contesto) è raggiunta grazie al sacrificio della propria componente vitale³¹⁵.

Il Li è poi un corpo di consuetudini sociali basate su fondamenta etiche che comprende pratiche e rituali propiziatori volti a stabilire l'ordine, senza per questo limitarsi ai soli aspetti connessi alla pratica: è la Causa³¹⁶ che precede le altre ed è «grande e universale è pura, quieta, sottile, senza corpo né volto, e si può conoscere solo per intelletto»³¹⁷. Il Li è inoltre ragione, fondamento di tutta la natura: entità infinita, incorruttibile, è intelligibile senza per questo essere di natura meramente spirituale³¹⁸. «Dalla Li [...] emanano cinque virtù che sono la pietà, la giustizia, la religione, la prudenza e la fede con le sue abitudini³¹⁹. Dalla Li qualificata, e unita all'aria primigenia, emanano i cinque elementi [...] e tutte le altre qualità e figure corporee; talché, secondo i Filosofi cinesi, tutte le cose fisiche e morali escono dalla stessa fonte, la Li, che è essa stessa l'Essere di tutte le cose³²⁰. È questo che fa dire a Confucio che tutta

³¹⁴ Cfr. J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit., p.634. Le peculiarità del Li si riflettono nei concetti fra loro consonanti di 'armonia universale' e di 'eguaglianza geometrica', perno quest'ultimo della giustizia nella sua declinazione distributiva.

³¹⁵ È manifesta qui la discordanza fra il concetto di *Li* (con il quale il pensiero di Leibniz presenta una notevole affinità) e la scelta *unidirezionale* aristotelica.

316 La «Causa che precede le altre» sembrerebbe in relazione con il concetto di *causa sui*.

³¹⁷ DUT. IV 1, 108 (58).

³¹⁸ Cfr. ibidem. Il concetto esaustivo di Li è compatibile sia con l'immanentismo spinoziano sia con la conformazione psicologica di Leibniz: «[d]avvero questa contrapposizione, che egli non avrebbe mai accettata, tra uomo pratico e uomo speculativo, alla sua personalità non è applicabile: con la stessa rislolutezza con cui respinge il posto di professore a Lipsia, poiché sente che la vita del puro studioso che divide il suo tempo tra l'insegnamento e la speculazione non è fatta per lui, egli, una volta raggiunto lo scopo di divenire un uomo di corte, in condizione di intromettersi attivamente, anche se modestamente, nella politica europea, continua a ragionar da dotto e ad abbordare i problemi con piglio di studioso » (G.W. Leibniz, Scritti politici e di diritto naturale, op. cit., p.12 dell'Introduzione).

³¹⁹La prossimità di giustizia, pietà, religione che si riscontra nel pensiero di Leibniz («[l]a trattazione della giustizia e quella della carità non possono andar disgiunte» in Acc. VI I II A 126, p.99 dell'ed. italiana; «[n]on v'è persona, poi, che osi disgiungere la giustizia dalla prudenza» in Acc. VI I II A 124, p.88) può essere ricondotta a questa emanazione fondante.

³²⁰ La scelta lessicale, i concetti coinvolti e, soprattutto, la ricerca di un principio primo dimostrano un'affinità notevole fra il pensiero filosofico cinese ed il pensiero presocratico dei Naturalisti.

la sua dottrina si riduce a un punto, la Li, ragione e sostanza universalissima»³²¹. Il Li costituisce sia il principio fisico «del Cielo³²², della Terra³²³, e delle altre cose corporee³²⁴» sia, allo stesso tempo, il «delle virtù, delle abitudini e delle altre cose principio morale spirituali»³²⁵. «La *Li* è una, ma le sue parti sono parecchie. Parlando in generale del cielo, della terra e di tutte le cose, c'è una sola Li, ma parlando degli uomini e delle cose in particolare, ciascun uomo e ciascuna cosa hanno una Li particolare» 326.

La³²⁷ Li viene inoltre definita «Unità sommaria; perché come nei numeri l'unità è il principio, e essa non ne ha affatto, così nelle sostanze, nelle essenze dell'Universo ce n'è una», indivisibile rispetto alla propria entità, capace di costituire allo stesso tempo «il principio di tutte le essenze che sono e possono essere nel mondo»³²⁸. «Ma essa è anche l'Aggregato o la più perfetta moltitudine, perché nell'entità di questo principio sono racchiuse tutte le essenze delle cose, come in germe»³²⁹. Essa è dunque unità e molteplicità allo stesso tempo, principio fisico e contemporaneamente principio morale: questo principio primo esaustivo, infinito, sembra da un lato eccedere i confini della natura umana e dall'altro essere ingenito in essa³³⁰. Un concetto così ricco di compresenze sul filo della contraddizione sembrerebbe richiamare per alcuni aspetti l'*Apeiron* che è peraltro sia principio primo sia elemento³³¹.

³²¹ DUT. IV 1, 117 (67).

 $^{^{322}}$ «[...] il Li è chiamato regola naturale del Cielo, poiché con la sua operazione tutte le cose sono governate con peso e misura, conformemente al loro stato» (CP, p.151 dell'ed.

³²³ Lo strumento di cui esso si serve per produrre le cose di questo mondo e per poi governarle è costituito dal Ki, causa strumentale e formale del Li (cfr. DUT. IV 1 117, p.68 dell'ed. italiana).

⁴ «Egli dice, infatti, che esso non è né acqua né alcun altro di quelli che sono detti elementi, ma che è una cert'altra natura infinita, da cui traggono origine tutti i cieli e i mondi che ci sono[...]» (Anaximand. 12A9DK).

³²⁵ DUT. IV 1, 173 (135).

³²⁶ DUT. IV 1, 129 (80). Tutte le cose, tutti gli uomini quindi costituiscono l'unità nella pluralità delle sue espressioni (le modificazioni della sostanza o la relazione fra numeri primi e unità). 327 Il termine Li è declinato da Leibniz al femminile.

³²⁸ DUT. IV 1, 131 (82).

³²⁹ DUT. IV 1, 173 (135).

³³⁰ Da ciò si potrebbe dedurre che la natura umana non esclude necessariamente la componente divina.

³³¹ Cfr. Anaximand. 12A1DK. «Dal *Li* è uscita l'Aria, [...], l'aria primigenia [...]; *Ki* [...] strumento del Li [...]. Sembra che questo Ki o quest'aria primitiva corrisponda veramente alla Materia come allo strumento del principio primo, il quale muovendo questa materia come un artigiano muove lo strumento produce le cose. Questo Ki è chiamato Aria, e da noi potrebbe chiamarsi Etere, perché in origine la materia è perfettamente fluida, senza alcun legame o durezza, senza interruzioni e senza termine che ne distingua le parti;

Leibniz nomina l'etere, la causa efficiente, l'atto puro: tutti questi concetti conducono a riconsiderare il pensiero aristotelico da un *nuovo* punto di osservazione. Il *Ki*, ad esempio, viene definito «il corpo più sottile che si possa immaginare» e tradotto nel concetto occidentale di 'etere'. «"Gli uomini, egli [sc. Aristotele] scrive, volendo indicare che il primo corpo è alcunché di diverso dalla terra, dal fuoco, dall'aria e dall'acqua, chiamarono il più alto luogo con il nome di Etere, derivato dal fatto che esso 'corre sempre' per un'eternità di tempo. Anassagora tuttavia, fraintese malamente il nome, scambiando l'Etere per il fuoco" 332, 333. Anche un altro concetto potrebbe essere avvicinato al *Ki*:

[...]uno solo sia l'elemento [...]più sottile dell'acqua ma più denso dell'aria, come ciò che abbraccia tutti i cieli – essi dicono – essendo infinito. [...] costoro non si accorgono di stabilire qualcos' altro che è anteriore all'elemento³³⁴.

È l'*Apeiron* – elemento. Il termine 'elemento' non significa necessariamente qualche cosa di manifestamente tangibile ma piuttosto potrebbe indicare il mezzo, al pari del *Ki*, attraverso il quale il principio primo opera. Il mezzo, per la sua tendenza a pervadere ogni cosa, viene assimilato al principio primo, lo *diventa*. Questa pluralità di accezioni non sfugge ad Aristotele il quale asserisce che l'elemento – mezzo è «qualcos'

insomma, è il corpo più sottile che si possa immaginare. [...] [sc. Padre Longobardi] dice

insomma, è il corpo più sottile che si possa immaginare. [...] [sc. Padre Longobardi] dice che dal Li è uscita l'aria primitiva in modo naturale, e [...], dice che, sebbene il Li non abbia di per sé alcuna azione, comincia a averne dopo aver prodotto il suo Ki, ossia la sua aria primitiva. [...] Si può dunque produrre senza agire? Se poi, il Ki è solo lo strumento, non occorre forse dire che la virtù o la causa efficiente principale è nel Li? Per questa produzione della materia prima attraverso il principio primo o la forma primitiva o l'Atto puro o l'operazione di Dio, la filosofia cinese è più vicina alla teologia cristiana di quanto lo sia la Filosofia degli antichi greci, che consideravano la materia come un principio parallelo a Dio, che Dio non produce ma forma soltanto» (DUT. IV 1, 183, pp.146 –147 dell'ed. italiana).

³³² Il fuoco dei Presocratici, molto probabilmente, non è lo stesso fenomeno considerato da Aristotele: un esempio potrebbe far luce su questo scarto semantico. Alcuni disagi fisici vengono indicati nella millenaria arte medica indiana come 'carenza di fuoco'. Anche in Occidente si usano termini analoghi: una persona che tende ad ingrassare facilmente, freddolosa, animata da scarsa vitalità 'brucia' poco. Il termine 'fuoco', evidentemente, possiede una gamma ampia di significati, non sempre di comprensione immediata.

³³³Dizionario di Filosofia , voce 'etere'. La citazione richiama Arist. *Cael.* A 3, 270b20

³³⁴ Arist. *Cael*. Γ 5, 303b10 –17.

altro che è anteriore all'elemento». La ricerca del sostrato³³⁵ verte anch'essa su qualche cosa di non riconducibile al solo elemento:

Per cui non è neppure privo di giustificazione il modo di fare di coloro che stabiliscono il sostrato come distinto dagli elementi, e di coloro – fra gli altri – che lo stabiliscono come aria: l'aria, infatti, meno di tutti gli altri elementi possiede differenze sensibili, e subito dopo viene l'acqua. [...]³³⁶.

Il *Ki*, strumento del *Li* può quindi essere avvicinato sia all'*Apeiron* nella sua accezione di 'elemento' sia al concetto di 'sostrato'. Risulterebbe però inconcepibile secondo i canoni aristotelici la possibilità di un corpo infinito e sensibile allo stesso tempo:

[...] neppure è possibile che il corpo infinito [...] sia ciò che è al di là degli elementi – ciò da cui costoro fanno generare gli elementi [...] al di là dei cosiddetti elementi non esiste un corpo sensibile così costituito. [...] cosicché esso sarebbe allora al di là dell'aria e del fuoco e della terra e dell'acqua. Ma non risulta vi sia nulla³³⁷.

I Presocratici, non così distanti dalla metafisica di Confucio, appaiono al contrario lontani dal pensiero aristotelico³³⁸: «"un corpo sensibile così costituito" - avrebbero potuto proseguire *virtualmente* i Naturalisti confutando così la teoria loro avversaria - esiste ed è l'*Apeiron*, altrove conosciuto come *Li*». La consonanza fra il pensiero cinese e quello occidentale è poi particolarmente evidente nella figura, ai limiti della leggenda, di Pitagora. Alcune tracce di tale consonanza permangono e vengono colte da Aristotele: «[p]ur tuttavia essi [sc. i Pitagorici], nel campo della natura, discutono e trattano tutte le questioni,

 337 Arist. *Ph*. Γ 5, 204b22, 205a7.

 $^{^{335}}$ «Tutti i fisici, invece, pongono come sostrato dell'infinito una natura diversa dai cosiddetti elementi, quale l'acqua, oppure l'acqua, oppure l'aria, oppure qualcosa di mezzo tra le due» (Arist. $Ph.\Gamma$ 4, 203a16-18).

³³⁶ Arist. *Ph.* A 6, 189a34 – b8.

³³⁸ «Se la fisica ci porta oggi a una concezione del mondo che è sostanzialmente mistica, in qualche modo essa ritorna alle sue origini, a duemilacinquecento anni fa. È interessante seguire l'evoluzione della scienza occidentale lungo il suo percorso a spirale che, partendo dalle filosofie mistiche dei primi filosofi greci, cresce e si dispiega in un impressionante sviluppo di pensiero intellettuale, allontanandosi progressivamente dalle sue origini mistiche fino a giungere a una concezione del mondo in netto contrasto con quella dell'Estremo Oriente. [...] La concezione monastica e organicistica della scuola di Mileto era molto vicina a quella delle antiche filosofie indiana e cinese[...]» (F.Capra, *Il Tao della fisica*, *op. cit.*, pp. 20–21)

giacché parlano della generazione del cielo e, per quanto riguarda le sue parti, le sue affezioni e le sue opere, si occupano di ciò che accade e impegnano i principi e le cause per queste cose, come se concordassero con gli altri fisiologi <sulla tesi> che l'essere in realtà consiste in tutto ciò che è sensibile e quello chiamato cielo abbraccia»³³⁹.

Poiché dunque necessità impone che [gli elementi] siano in numero finito, si deve ancora ricercare se abbian da essere più d'uno o uno solo. Vi sono difatti alcuni che ne pongono uno solo, e questo gli uni dicono che è l'acqua, gli altri l'aria, altri ancora il fuoco, altri infine una sostanza più sottile dell'acqua ma più spessa dell'aria, infinita e che circonda l'insieme dei cieli³⁴⁰.

Un'entità sensibile, «più sottile dell'acqua ma più spessa dell'aria», che è «estesa dentro e fuori l'Universo»³⁴¹: le affinità fra *l'Apeiron* – elemento e il *Li* sono palesi.

Aristotele coglie gli aspetti molteplici dell'*Apeiron* singolarmente ma non può accettare la loro compresenza poiché risulterebbe incompatibile con (le conseguenze de) i nuovi canoni da lui forgiati: il concetto di 'infinito' verrà ricondotto alla categoria della quantità, ridotto a sola potenza, a materia. Anche la soluzione aristotelica trova riscontro nel pensiero cinese: «oltre al Cielo, hanno anche immaginato la materia prima infinita chiamata *Li*, di cui il *Tai – Kie* è un'emanazione. Essa [...] è in riposo, di natura diafana e sottile al massimo grado, senza né conoscenza né attività, insomma pura potenza»³⁴². Considerare autonomo ogni aspetto compresente nell'*Apeiron* (nel *Li*) e conferire ad ogni elemento così distinto un'identità *propria* sono le modalità con cui Aristotele pone termine alle relazioni costitutive del concetto stesso di 'infinito'.

Che dunque vi sia una certa sostanza eterna, immobile, separata da quelle sensibili, è chiaro da queste <considerazioni>. E si è dimostrato che non è possibile che questa sostanza abbia alcuna grandezza, ma che è priva di parti e indivisibile

.

³³⁹ Arist. *Metaph*. A 8, 989b33 - 990a5.

³⁴⁰ Arist. *Cael.* Γ (III) 5, 303 b 9-13.

³⁴¹ DUT. IV 1, 173 (136). I Pitagorici collocavano l'Infinito fuori dal cielo che, almeno in termini aristotelici, rappresentava l'intero universo.

³⁴² DUT. IV 1, 110, (60).

(infatti, muove per un tempo infinito, e niente che sia limitato ha una potenza infinita [...]³⁴³.

L'atto puro, la causa efficiente (riferiti da Leibniz al Li) daranno origine al motore immobile.

3.1.3 *Li* e Sfera

Il Li è infinito, sferico, uno: ad una comparazione essenziale con l'Apeiron di Anassimandro succede il confronto con la figura geometrica più perfetta, la Sfera. Già Pitagora asseriva negli akousmata: «le figure più belle sono il cerchio e la sfera» 344. «Parmenide afferma che [dio è] sferiforme, immobile, limitato»³⁴⁵ e che la Verità, dal cuore solido³⁴⁶, è «ben rotonda» 347. Il Tutto poi è limitato ed equidistante dal centro. Leibniz coglie riferimenti più recenti: «[i] cinesi chiamano anche il loro Li Globo o Tondo. Credo che questo si riferisca ai nostri modi di dire, quando diciamo che Dio è una sfera o un cerchio il cui centro è dappertutto e la circonferenza da nessuna parte»³⁴⁸. Padre Longobardi, suo interlocutore, conferma quest'ipotesi: il Li – afferma – diventa un globo infinito (a livello metaforico, si sente in dovere di precisare Leibniz) o Tai - Kie «ossia giunto al grado estremo di perfezione e consunzione». Esso «esercita le sue virtù nella produzione delle cose dando loro quel compimento che contiene l'ordine prestabilito, in virtù del quale tutto proviene in seguito per le propensioni naturali. Di modo che, nelle cose naturali Dio dopo di ciò ha bisogno solo del suo concorso ordinario»³⁴⁹. L'armonia prestabilita potrebbe così essere posta in relazione con il concetto di Sfera, con il dio di Parmenide:

Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,

³⁴⁸ DUT. IV 1, 173 (136).

³⁴³ Arist. *Metaph*. Λ 7, 1073a3 – 8.

³⁴⁴ C.H.Kahn, *Anaximander and the origin of Greek cosmology* (1960), Cambridge: Hackett, 1994, p.8.

³⁴⁵ Parm. 28A31DK.

³⁴⁶ «Ma [sc. i cinesi] lo chiamano anche la *pienezza sovrana* perché riempie tutto (DUT. IV 1, 173, p.136 dell'ed. italiana).

³⁴⁷ Parm. 28B1DK.

³⁴⁹ Questa citazione e la precedente sono tratte da DUT. IV 1, 184 (147).

a partire dal centro uguale in ogni parte, infatti né in qualche modo più grande

né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra.

Né, infatti, c'è un non – essere che gli possa impedire di giungere

all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere

più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile.

Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini³⁵⁰.

E infatti anche Parmenide sostiene che il tutto è uno³⁵¹, eterno, ingenerato e di forma sferica³⁵².

con l'Uno di Empedocle³⁵³ e, ancor più grazie alla presenza di un artefice, con la Sfera platonica³⁵⁴.

Leibniz asserisce che «[p]er questa produzione della materia prima attraverso il principio primo o la forma primitiva o l'Atto puro o l'operazione di Dio, la filosofia cinese è più vicina alla teologia cristiana di quanto lo sia la Filosofia degli antichi greci, che consideravano la materia come un principio parallelo a Dio, che Dio non produce ma forma soltanto»³⁵⁵. Un'affermazione così perentoria necessita di argomentazioni palesi per riparare il suo autore dalle conseguenze che ne potrebbero scaturire³⁵⁶: al fine di individuare elementi *a favore* verranno

2

³⁵⁰ Parm. 28B8,43-49DK.

[«]Il detto *tutto è uno* deve essere reciproco a quest'altro detto, che *uno è tutto*, di cui abbiamo parlato precedentemente, riferendo gli attributi del *Li*. [...] È al tempo stesso il centro e lo spazio, perché, come abbiamo detto sopra, è un cerchio il cui centro è dappertutto. Il senso dell'assioma *che tutto è uno*, è tanto più indubitabile per i cinesi che attribuiscono al *Li* una perfetta unità, incapace di divisione, secondo l'opinione di Padre Longobardi, rilevata sopra; ciò lo rende incapace di divisione, e non potrebbe dunque avere parti» (DUT. IV 1, 180-181, p.144 dell'ed. italiana).

³⁵² Parm. 28A23DK.

³⁵³ «Empedocle sostiene che l'Uno sia sferico, eterno e immobile», che l'Uno sia necessità e che la sua materia siano i quattro elementi; forme, poi, sarebbero Contesa e Amicizia. Definisce, poi, anche gli elementi «dèi» e la loro mescolanza "il cosmo" e <oltre a questi vi è "lo Sfero" in cui tutti questi» si risolveranno, poiché esso è l'uniforme. E considera divine le anime, e divini coloro che, puri, ne partecipano in modo puro» (Emp. 31A32DK).

³⁵⁴ «Quindi gli assegnò una forma adatta e affine. All'essere vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi conveniva una forma che contenesse in sé tutte quante le forme. Perciò lo arrotondò a forma di sfera, ugualmente distante in ogni punto dal centro alle sue estremità, in un'orbita circolare, che è fra tutte le forme la più perfetta e la più simile a se stessa, avendo pensato che il simile fosse di gran lunga più bello del dissimile» (Pl. *Ti.* 33b).

³⁵⁵ DUT. IV 1, 183 (147).

³⁵⁶ Se tale affermazione fosse condotta all'estremo, sotto alcuni aspetti non ci si troverebbe poi così distanti dalla visione di Spinoza: il pensiero cinese infatti è tutt'altro che scevro da tendenze immanentiste.

considerati i contributi *eterogenei* confluiti (più o meno direttamente) nel pensiero cristiano.

La separazione operata dai Greci, che di fatto invalida la connessione presente nel pensiero cinese fra *Li*, principio primo, e *Ki*, strumento di cui il primo si avvale nella produzione delle cose, ha condotto alla necessità di una figura esterna ('artefice', 'motore immobile') di matrice esclusivamente spirituale, dotata di causa efficiente. Se questa visione cosmogonica, per l'assenza di un atto creativo della divinità all'origine della materia, dista dalla dottrina ebraico – cristiana si rivela allo stesso tempo assai prossima a tale dottrina per la natura meramente spirituale della divinità.

Un punto del pensiero cinese ritenuto molto controverso (al limite dell'eresia) in base ai canoni della dottrina cristiana riguarda infatti la commistione fra componente spirituale e componente materica all'interno dello Xangti, concetto riconducibile al dio delle religioni monoteiste: Padre Sabatino de Ursis, missionario gesuita, prende le distanze da coloro che allo *Xangti* avvicinano indebitamente il dio ebraico – cristiano perché i cinesi non hanno dato dimostrazione di conoscere una sostanza spirituale distinta dalla materia³⁵⁷. Il parere di Padre De Ursis non risulta condiviso all'unanimità³⁵⁸: tale distinzione fra sostanza spirituale e materia potrebbe pertanto anche non essere assente. Quest'ipotesi sembrerebbe trarre almeno vantaggio, se non piena conferma, da una constatazione presente ne Lo spirito delle Leggi riguardo alla Cina: in questo Paese (in possesso di alcune peculiarità ignote che secondo Montesquieu lo rendono assai prossimo ad una monarchia se non, addirittura, ad una repubblica) l'atomizzazione della società dovuta alla presenza di un regime di matrice dispotica non è così accentuata. In Occidente, alla netta separazione fra entità spirituale e materia corrisponde una coesione sociale molto alta, capace di creare i presupposti a forme di governo più attente alla dimensione individuale.

La peculiarità della Cina, capace di addolcire i tratti tipicamente distintivi di un governo dispotico, potrebbe essere connessa proprio con quell'accenno di *distinzione* fra componente materica e componente spirituale nella divinità. Questa distinzione potrebbe dunque ripercuotersi

³⁵⁷Cfr. DUT. IV 1, 93 (43).

³⁵⁸Cfr. *ibidem*.

favorevolmente sulle forme di governo mentre la commistione fra le due componenti, spirituale e materica, sembrerebbe creare non poche difficoltà: forse è per questo che Rousseau considera la dottrina cristiana, incentrata sull'incarnazione del dio, il peggiore dei mali per una piena realizzazione del concetto più alto di Stato, quello repubblicano³⁵⁹.

3. 2 Fondamenta del pensiero cinese in relazione al diritto

3.2.1 *Li*, *Fa* e *I*

«Il Li costituiva [...] il "codice d'onore" dei gruppi dominanti ed il Fa gli ordini emanati un'autorità [...] alla cui obbedienza era tenuta la massa della popolazione»³⁶⁰. Il termine cinese 'Fa' è l'espressione del diritto positivo «mentre le consuetudini sociali basate su fondamenta etiche sono espresse dal termine 'Li', comprensivo inoltre di pratiche e rituali propiziatori»³⁶¹, volti a ristabilire l'ordine.

Il Li può essere avvicinato al concetto di giustizia naturale aristotelica³⁶², connessa con la moralità universale³⁶³, che trova espressione nei termini 'jus', 'right' 'droit', 'recht' mentre la giustizia convenzionale trova traduzione nei termini 'lex', 'law', 'gesetz' e nel concetto di Fa^{364} . 'Fa' significa inoltre modello, metodo. Questo concetto possiede una connotazione artificiale incompatibile con la naturalità del Li e con la forma di remissività richiesta nell'adeguarsi alle norme che gli sono proprie. Legiferare è visto come tentativo di sostituirsi in modo maldestro al Li.

La visione dei confuciani, favorevoli al Li, è antitetica a quella dei legisti, sostenitori del Fa. Quest'ultimo, secondo i legisti, esprimeva la volontà del legislatore, il quale doveva dimostrarsi incurante delle

 101 , p.025. 362 La 'fluidità' del Li è assai distante dalla concezione aristotelica della giustizia costretta nella falsa etimologia.

³⁵⁹ Il concetto unificante di *forza*, capace di assorbire in sé la materia, sembrerebbe trovare un punto di equilibrio fra immanentismo e dualismo che si riflette nell'*ottimo Stato* pensato da Leibniz.

³⁶⁰ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, op. cit., p.369.

³⁶¹ Ivi. p.625

³⁶³ Questa visione del mondo è condivisa, seppure in modo meno articolato, nella Grecia antica: tracce di questa convinzione appaiono in Esiodo, Erodoto, Sofocle. Tale visione riflette un pensiero comune circa una forma di interdipendenza fra ordine morale e ordine cosmico (cfr. ivi, p. 635).

³⁶⁴ Cfr. ivi, p.642.

abitudini se ciò si fosse reso necessario per il bene dello Stato. I primi insistono sulla necessità di educare al comportamento corretto e si dimostrano critici nei riguardi della coercizione sostenuta dalla Scuola Giuridica (o legisti) poiché ritenevano che la persuasione morale fosse di gran lunga preferibile alla coercizione legale³⁶⁵. Il pensiero di Leibniz coincide con la visione di Confucio: un'educazione capace di condurre ad «una tal serenità di spirito, che facesse trovare il più alto piacere nella virtù e il male più grande nel vizio [....] sarebbe per l'uomo il massimo bene di cui sia capace quaggiù, quand'anche nulla ci si dovesse attendere dopo questa vita»³⁶⁶

Bisogna evitare le colpe non per paura, ma perché si deve³⁶⁷.

Confucio asserisce che il popolo, di fronte a pene severe volte a scoraggiare comportamenti malvagi, avrebbe cercato soprattutto di eludere le pene, indifferente alla vergogna che avrebbe dovuto provare per l'azione commessa. Se invece il popolo fosse stato «"guidato dalla virtù"» avrebbe spontaneamente evitato di rivolgersi ad azioni riprovevoli. I buoni costumi sembrerebbero avere azione preventiva, a differenza delle pene comminate solo *dopo* che l'atto nocivo ha avuto luogo³⁶⁸.

Il Li riconosce considera il contesto in cui ogni atto si compie; la valutazione attenta delle circostanze richiede una fluidità che la legge positiva (Fa) non è in grado di assicurare: una norma stabilita in astratto e in anticipo non può cogliere infatti la moltitudine di variabili costitutive

3

³⁶⁵ Cfr. ivi, p.657. «[L]'abitudine è appunto una seconda natura» (*Acc.* VI IV c F 1. 4942, p.136 dell'ed. italiana): Leibniz ritiene che l'educazione possa trasformare nei modi più efficaci la natura umana e che, fondamentalmente, quest'ultima sia naturalmente integra. Lo stesso pensiero caratterizza la Scuola di Confucio: «Mencio aveva affermato che la natura umana è per sé retta; invece Tsuun –tze sosteneva che la natura umana in sé è corrotta ma correggibile attraverso l'educazione; una opinione media di Kao –tze dice che la natura umana è indifferente al bene o al male e tutto dipende dall'educazione» (*Dizionario di Filosofia*, voce 'Il pensiero cinese', a cura di L.Suali).

³⁶⁶ *NCJ*, p.232 dell'ed. italiana. L'influenza di Confucio è evidente (la sua dottrina non considera infatti il 'dopo – vita'): lo scritto da cui è tratta la citazione è di qualche anno successivo al carteggio con i missionari.

³⁶⁷ Democr. 68B41DK.

³⁶⁸ Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p.657. Il pensiero di Leibniz è assai prossimo alla visione di Confucio: da queste osservazioni risulta ancor più evidente la necessità di conferire un ruolo centrale all'azione educativa.

del caso particolare³⁶⁹. La codificazione del diritto viene limitata al solo settore criminale³⁷⁰. Essa, contrariamente a ciò che potrebbe apparire, non vuole sostituirsi al *Li* bensì preservarlo: queste leggi possono essere comparate all'opera dell'uomo intesa a prevenire o almeno a limitare i danni in caso di catastrofi naturali (rinforzare gli argini di un fiume per minimizzare i danni in caso di straripamento non è lo stesso che modificare il corso del fiume)³⁷¹. I comportamenti distruttivi dell'uomo, in questa visione, parrebbero venire assimilati anch'essi alla natura, seppure nelle sue manifestazioni meno armoniche.

Una locuzione desunta dal codice dei *Thang* recita: «"[c]olui che abbandona il *Li* precipita nello *hsing*", cioè, se una persona non si adegua ai *mores* avvertiti come eticamente corretti, incapperà nella rete della legge penale»³⁷². Questa scelta fra tendenze che divergono è in relazione alla struttura dell'organismo sociale. Ciò appare codificato esplicitamente in un passo tratto dal *Li Chi* (*Documento sui riti*): «"Il *Li* non discende fino al popolo; gli *hsing* (pene, o norme di carattere penale) non pervengono fino agli alti funzionari"»³⁷³. Una distinzione così discriminatoria non si fondava, come oggi potrebbe apparire, su un sistema di privilegi ingiusti: il ceto più elevato della società cinese era tale in virtù dei suoi costumi³⁷⁴. L'imperatore stesso era vincolato ai dettami del *Li*, seguiti da lui secondo le modalità prescritte, nel modo più scrupoloso.

-

³⁶⁹«[L']interpretazione [sc. della legge] supplisce all'imperfezione della legge: se si fosse ordinata ogni cosa in modo che gli uomini non avessero più a rimanere esitanti ma, come possedendo un filo nel labirinto od una via tracciata, non potessero se non a bella posta allontanarsene (e questo si sarebbe potuto ottenere se si fosse posseduta la lingua razionale) nessun dubbio che si sarebbe provveduto alle umane cose nel modo migliore» (Acc. VI IV C F1. 5056, p.121 dell'ed. italiana). La lingua razionale quindi intende raggiungere la fluidità del Li mediante canoni 'certi', oltrepassando così l'antitesi presente fra queste due modalità.

³⁷⁰Cfr. J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op.

cit., p.657.

³⁷¹ Gli intenti della Scuola Giuridica sono compatibili sia con le idee della modernità (sul concetto di 'artificio') sia con il concetto ebraico – cristiano di 'dominio sulle creature'.

³⁷² J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, *op. cit.*, p.640. La sola obbedienza ai primi due comandamenti della religione ebraico – cristiana, dovrebbe salvaguardare il giusto dal dover essere sottoposto alla legge. La realtà si dimostrò nei fatti più complessa: i primi cristiani, per il solo fatto di professare la loro fede, furono ritenuti responsabili di reati contro lo Stato.

 ³⁷³ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, *op. cit.*,
 p.639.
 ³⁷⁴ La gerarchia politica cinese rispondeva a criteri morali rigorosissimi (cfr. *Dizionario*

di Filosofia, voce 'Il pensiero cinese'): non si trattava pertanto di un *esonero* dalle leggi penali di cui gli alti funzionari potevano beneficiare immeritatamente.

Nonostante la perfezione ingenita nel concetto di *Li*, questo principio non estendeva in genere il proprio dominio oltre i confini pur vasti della sfera umana. Solo raramente l'influenza del *Li* venne estesa all'intero universo, manifestando in tal modo una trasformazione del pensiero collettivo: la sfera umana sublunare iniziò a non essere più percepita come confine ultimo mentre il *Li* continuava a rimanere principio primo da cui ogni cosa traeva le proprie origini.

La convinzione poi che il Li avesse origine in Cielo, luogo inaccessibile, era divenuta nel tempo profondamente radicata ed in questo modo si riconobbe ai concetti etici umani un'autorità divina. Il Li affondò le sue radici in Cielo mentre il suo moto continuava a raggiungere la Terra: l'ordine morale poteva così vantare fondamenta sovrumane³⁷⁶. «In Cina il Li, lungo l'intero corso storico, ebbe per lo più un'importanza infinitamente maggiore del Fa»³⁷⁷: in quel contesto finì per prevalere il diritto naturale, corpo di consuetudini indicato con il termine 'Li' dalla Scuola di Confucio, su quello positivo³⁷⁸.

Una distinzione ancora più antica di quella fra Fa (diritto positivo) e Li (diritto naturale, secondo i canoni occidentali) è quella che esiste fra Fa e I (giustizia). «La distinzione tra I e Fa si riscontra lungo l'intero arco della storia cinese. Si può dire che I era qualcosa che stava a monte di Li, a giustificarlo, quasi fosse una sua grazia intima e spirituale» 379 . Due concetti così difficilmente conciliabili (Fa e Li) trovano un punto di contatto nel Wen Tzu: «"Le leggi (dovrebbero) avere il loro fondamento nella giustizia, e la giustizia dovrebbe scaturire dalla gente comune e corrispondere a ciò che le sta a cuore"» 380 . L'impiego del condizionale tradisce la volontà di rendere nulle la distanza fra l'essere e il dover essere

³⁷⁵ Heraclit. 22B33DK. Nel frammento precedente, Eraclito si riferisce all'Uno: «L'Uno, l'unico sapiente, non vuole e vuole essere chiamato Zeus». Questa contraddizione illustra la radice comune a principio primo e divinità.

³⁷⁶ Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p.663.

³⁷⁷ Ivi, p.642.

Anche il Cristianesimo lenisce le durezze della legge codificata ricorrendo a criteri di giustizia più ampi nella comprensione della natura umana: l'esempio citato presenta delle affinità con la revisione cristiana della legge mosaica sul divorzio. La compassione succede alla durezza.

³⁷⁹ Ibidem.

³⁸⁰ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, op. cit., p.658.

che, inaspettatamente, non si rivela impossibile da colmare: l'I, ancor più che il Li, è incentrato sulla sensibilità umana ed entrambi, salvo eccezioni, limitano la propria sfera di competenza entro i confini del mondo umano³⁸¹.

La presenza di un concetto così elevato relativo alla sola regione sublunare permette di stabilire un sistema di valori possibili, non evanescenti, capaci di garantire un equilibrio saldo, di resistere alle potenziali tendenze disarmoniche della natura umana. La giustizia poi ha in sé il *vero* utile (come ricorda il *Ta Hsüeh*³⁸²: «[i]n uno stato, un profitto di ordine finanziario non è detto che costituisca un reale profitto: il vero profitto sta nella giustizia»³⁸³) di cui l'utile particolare disgiunto da essa, meta ultima di uno sguardo poco lungimirante, costituirebbe solo un pallido riflesso³⁸⁴.

3.2.2 Costanti e variabili

Il termine 'Lü' possiede due accezioni dal nesso non immediato. Il suo significato è duplice: se da un lato significa 'regolamenti', 'ordinamenti scritti', dall'altro lo stesso termine sta ad indicare «la serie di diapason a fiato standard, ricavati dai bambù, in uso nella musica e nell'acustica antiche, e i dodici semitoni rappresentati da questo diapason» ³⁸⁵. Qual'è la connessione fra questi due significati distanti dello stesso termine?

Le leggi dell'acustica (oggetto di studio *anche* per Pitagora) sono immutabili, invisibili, interne al suono stesso (ciò è manifesto nei rapporti fra gli armonici costitutivi di un suono); su di esse è basata inoltre l'armonia che presiede alla consonanza fra suoni diversi. Il loro essere

_

³⁸¹ Cfr. ivi, p.659. Questa dimensione *raggiungibile* della giustizia, posta entro i confini della sfera umana permette di liberare il concetto di 'giustizia' formulato da Leibniz dai vincoli dell'utopia.

³⁸² Ta Hsüeh significa 'il grande apprendimento'.

³⁸³ Ivi, p.658.

³⁸⁴ Leibniz, al pari di Socrate, afferma che la scienza del giusto e dell' utile, cioè del bene pubblico e del privato, si implicano a vicenda (cfr. *Acc.* VI I *II* A 124, p.85 dell'ed. it, *Acc.* VI IV C F 1. 509, 108 dell'ed. italiana). «Qui basterà aver contribuito a spargere i semi di quella scienza che deve indicare fino a qual segno i singoli debbano subordinarsi al bene comune, se si vuole poi che ad essi ritorni una accresciuta felicità, come di rimbalzo. Far ciò significa esporre gli elementi del diritto e del giusto, cosa che noi ora ci proponiamo di fare, con i buoni auspici del Cielo» (*Acc.* VI I, *II* A 124, pp.85 – 86 dell'ed. italiana).

³⁸⁵ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, *op. cit.*, p.665.

immutabile le rende fisse al pari dei regolamenti, degli ordinamenti scritti. Nel Kuan Tzu è scritto: «[1]e leggi servono a distinguere la parte e il posto che spettano a ciascuno» 386. Ogni uomo, al pari di un armonico, deve rispettare le norme capaci di garantire l'armonia, la perfetta consonanza all'interno dell'intera società. La sua giusta intonazione contribuisce all'armonia dell'organismo sociale: da ciò non possono non scaturire ripercussioni favorevoli che avranno effetti benefici (anche) su di lui³⁸⁷. Il Lü pertanto «sembra collegare la sfera dei fenomeni non – umani [i rapporti costitutivi del suono capaci di riflettere le dinamiche ordinate dell'Universo] con quella della legge umana» 388. Da sempre il suono (e le sue leggi) è stato avvolto da un'aura di sacralità; la costanza della sua presenza nelle cosmogonie, nella componente rituale della religione è indice della sua natura duplice, connettiva, manifestazione sensibile dell'astrazione.

Il significato del termine 'Tu' è invece 'gradi di misurazione' (del moto celeste). La connessione semantica tra 'legge' e 'misura' è giustificata dall'aspetto quantitativo proprio di ogni legge³⁸⁹: «"fino a che punto – noi diciamo – è vero che la tale azione rientra nell'ambito della tale disposizione di legge"» 390. La quantità non sempre si limita all'aumento o alla diminuzione di una stessa sostanza: ci sono casi infatti dove una variazione quantitativa determina un radicale cambiamento a carico della sostanza, rendendola non più identica a se stessa. Un suono ad esempio non è più lo stesso suono se aumenta o diminuisce (se varia quindi l'aspetto quantitativo) la propria altezza³⁹¹. Nello Shu Ching

 $^{^{386}}$ Ibidem «La giustizia, Yi [altrove I], può essere interpretata dalla parola Ni, cioè 'essere adatto', 'essere al proprio posto'. Ciascuna persona nella società occupa un posto il quale, secondo le prescrizioni del Li, impone dei doveri (ad esempio il padre, il figlio, il governante, il suddito....). L'adempire bene questi doveri di stato è giustizia» (Dizionario di Filosofia, voce 'Il pensiero cinese').

³⁸⁷ Queste dinamiche si rivelano compatibili con il concetto di 'volontà generale', già presente in alcuni suoi aspetti peculiari nella riflessione di Leibniz.

388 J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.*,

p.665.

**Roiché infatti la giustizia consiste in una certa convenienza e proporzionalità

**Well-propienza della [l'alterazione 'quantitativa' si riflette necessariamente nell'alterazione della proporzione], si può comprendere che qualcosa sia giusta quand'anche non esista alcuno che possa far valere la giustizia o su cui la si possa far valere; allo stesso modo che i rapporti aritmetici sono veri, anche se non vi sia chi numeri né vi siano cose da numerare» (Acc. VI I II A 124, p.86 dell'ed. italiana).

³⁹⁰ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.,

p.669. ³⁹¹ Gli altri cambiamenti, relativi ai rimanenti parametri di intensità e timbro, non alterano l'identità del suono.

(*Classico della storia*) il termine '*Tu*' compare «soltanto per significare che determinate persone hanno oltrepassato i limiti o trasgredito»³⁹². Un accordatore di strumenti musicali esprime lo stesso concetto quando si riferisce ad un suono stonato, calante o crescente, comunque presente nel contesto generale non nella giusta misura.

La polarità costante - variabile trova espressione poi in una coppia di concetti, prossimi tra loro, di portata assai vasta: nel Glossario filosofico dei termini tecnici neoconfuciani (Pei –Chhi Tzu I)³⁹³, risalente intorno al 1200. d.C. il concetto di Tao viene avvicinato a quello del Li in virtù delle affinità presenti. Nonostante ciò la distinzione lessicale non risulta gratuita: «Tao e Li sono grosso modo la stessa cosa, ma dato che si usano due termini, si può operare tra loro una distinzione. La differenza sta nel fatto che il Tao è ciò che prevale al livello umano. Rispetto al Li, il Tao è più esteso, mentre il Li è più profondo. Il Li ha il preciso significato di immutabilità; sebbene il Tao sia passato attraverso i secoli (come principio dell'organizzazione umana variabile), il Li in tutto questo tempo non è mai cambiato»³⁹⁴. Il Li e il Tao sembrano riproporre l'antitesi che separa la visione di Parmenide da quella di Eraclito.

Si possono intravedere inoltre nel concetto di 'legge' le dinamiche presenti nella teoria aristotelica dei 'luoghi naturali' 395:

[...]'Legge' significa che il collocarsi al posto giusto avviene senza il minimo scarto in eccesso o in difetto³⁹⁶.

'Legge' pertanto significa anche 'entrare in perfetta consonanza con l'armonia prestabilita nel rispetto dei suoi equilibri quantitativi'; il perseguimento di una meta così difficile da raggiungere trova ostacoli nella natura umana o «Hsing [...] [,] il Li che permea gli individui

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Autore del Glossario è Chhen Shun, allievo diretto di Chu Hsi (cfr. ivi, p.683).

³⁹⁴ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, op. cit., pp.683-684.

^{(...]} Il significato di 'naturale e inevitabile' è che gli eventi (umani) e le cose (naturali) sono fatti per collocarsi esattamente al loro posto. [...] Gli antichi, spingendo all'estremo l'indagine delle cose, alla ricerca del Li, desideravano delucidare ciò che è naturale e inevitabile per le questioni (umane) e per le cose (naturali); e ciò significa semplicemente che quello di cui essi andavano in cerca erano tutti i posti esatti in cui le cose combaciano esattamente fra loro. Proprio questo» (ivi, p.684).

³⁹⁶ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p.684.

umani»³⁹⁷. Il termine 'Hsing' possiede anche un'altra accezione non disgiunta del tutto da quest'ultima: essa indica infatti il brusco punto di arrivo che aspetta le persone incapaci di attenersi ai dettami del Li le quali, appunto, «precipitano nello hsing», nella sfera meramente terrena soggetta ad impulsi disordinati, ponendo fine così, secondo la prospettiva di Leibniz, alla loro relazione con Dio. La rettitudine o giustizia (I) sembra essere l'elemento capace di contrastare ciò che interferisce con l'equilibrio *prestabilito*: «[s]e si confrontano *Li* e *I* (rettitudine), si vede che Li è ciò che (organizza) la sostanza, mentre I è la stessa cosa in funzione (o in atto). Il Li che permea le cose costituisce per esse un'inevitabilità naturale; I indica come ci si deve comportare nei confronti di questo *Li* (o dirigerlo o gestirlo)»³⁹⁸. Perciò Chhêng Tzu disse che «[n]elle cose³⁹⁹ vi è il *Li*, nel trattarle vi è l'*I*», affinché l'equilibrio sia preservato nonostante l'influsso di ciò che turba l'ordine cosmico (Ni) 400

La relazione fra principio primo e giustizia nella logica del pensiero cinese (e nel pensiero di Leibniz) non può venire quindi disgiunta impunemente: anche l'attività dell'uomo non può disattendere senza ripercussioni i dettami naturali del *Tao* sostituendo ad essi il proprio volere particolare poiché rischierebbe di compromettere del tutto il risultato a cui anela: un aneddoto narra di un agricoltore troppo zelante che per sollecitare la crescita del grano ne tirò gli steli fino a sradicarli. In un saggio del VIII – IX secolo d.C. 401 si narra invece di un abile frutticoltore, il cui segreto consisteva nell'assecondare, senza minimamente interferire, l'andamento delle colture. L'Oriente rifugge quindi da ogni assetto di matrice prometeica: l'uomo si percepisce ancora parte della natura circostante e non può rappresentarsela come un oggetto esterno, estraneo, sul quale esercitare il proprio dominio. Nel pensiero cinese, l'universo si regge su una fitta trama di rapporti, dove cose ed

³⁹⁸ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit., p. 685. 399 Il Li è inerente anche all'esistenza degli oggetti artificiali (cfr. ivi, p.687).

⁴⁰⁰ Il termine vedico druh e quello persiano drug indicano lo stesso concetto (cfr. ivi, p.691). ⁴⁰¹ L'autore del saggio è Liu Tsung –Yuan (cfr. ivi, pp. 697 –698).

eventi ne costituiscono i nodi. I moti dell'universo sono *autonormativi* e non ammettono, di conseguenza, alcun Governante⁴⁰².

[...] non si dovrebbe governare a mezzo di punizioni e repressione legalizzata, bensì con lungimiranza si dovrebbe esercitare il proprio ascendente (con l'esempio) sì da cambiare ogni cosa. nessuno è in grado di vedere il potere spirituale [....]. Non si vede il Cielo impartire ordini alle quattro stagioni, eppure esse non deviano mai dal loro corso [...]. Così noi pure non vediamo il saggio dare ordini al popolo, eppure esso gli obbedisce e spontaneamente lo serve⁴⁰ [...] Ci troviamo di fronte a un perentorio diniego della concezione secondo cui un legislatore celeste impartirebbe ordini alle quattro stagioni [...]. Il pensiero è estremamente cinese. L'armonia universale si attua non mediante il fiat celeste di qualche Re dei Re, ma per cooperazione spontanea di tutti gli esseri dell'universo conseguita mediante il loro adeguarsi alle necessità intrinseche della loro propria natura. si comincia a scorgere quanto fosse profondamente radicata nell'antico pensiero cinese filosofia neoconfuciana la dell'organismo⁴⁰⁴.

Tutto ciò viene sintetizzato efficacemente nel *Lü Shih Chhun Chhiu* dove ci si riferisce «ai modi di operare del *Tao* del Cielo: [...] ciò potrebbe chiamarsi l'insegnamento non insegnato, e l'editto senza parole»⁴⁰⁵. Nel commentario di Hsiang Hsiu e Kuo Hsiang al *Chuang Tzu* (risalente al secondo secolo d.C.) si afferma che «la creazione delle cose non ha un signore; ogni cosa dà origine a se stessa. Ogni cosa genera se stessa, e non è originata da altro. Ciò costituisce la vera e propria *normalità* [corsivo non presente nel testo] dell'universo»⁴⁰⁶.

⁴⁰² J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p.672. Qui emerge la contraddizione esistente fra il concetto di 'armonia prestabilita', assai prossimo alla concezione cinese, e l'atto creativo di Dio che mette in essere il migliore fra i mondi possibili: la soluzione può essere vista nel concetto leibniziano di 'ordine non necessario' dove il *margine* presente permette la scelta. La soluzione escogitata da Leibniz sembrerebbe manifestare la volontà di mediare fra la visione di Spinoza e l'ortodossia del pensiero ebraico –cristiano.

⁴⁰³ La citazione è tratta dal commentario di Wang Pi all'*I Ching* (240 d.C.).

⁴⁰⁴ Ivi, p.679.

⁴⁰⁵ Ivi, p.681. Questa espressione ne ricorda un'altra, la già citata 'regolarità in assenza di regola'.

⁴⁰⁶ Ivi, p.682.

3.2.3 Dal principio primo al concetto di divinità

Nel *Chu Tzu Chhüan Shu* così è scritto: «[n]el termine *Li* ci si riferisce al fatto che ogni evento e ogni cosa hanno ciascuno la propria regola di esistenza» 407. Il *Li*, all'origine dell'*autonomia*, permette di cogliere il nesso che congiunge l'*armonia prestabilita* con le fondamenta del pensiero presocratico nella ricerca di un principio onnicomprensivo. Nonostante l'affinità manifesta fra il pensiero di Confucio e la dottrina cristiana («[...] la filosofia cinese è più vicina alla teologia cristiana di quanto lo sia la Filosofia degli antichi greci, che consideravano la materia come un principio parallelo a Dio, che Dio non produce ma forma soltanto» 409, sembrerebbe però pressoché impossibile scorgere nel *Li* l'idea *antropomorfa* di Dio, restituita dall'*Antico Testamento*. Leibniz, incurante di ciò, si domanda: «non si direbbe che il *Li* dei cinesi sia la sovrana sostanza che noi adoriamo sotto il nome di Dio?» 410

La cosa di cui i cinesi parlano con più ammirazione dopo il Li o il Tai – Kie è lo Xangti, ossia il Re dell'alto o Spirito che governa il Cielo. Padre Ricci, che era entrato in Cina e vi si era fermato a lungo, ha creduto che con questo Xangti si potesse intendere il Signore del Cielo e della Terra, e in una parola il nostro Dio, che chiamava anche Tien - Chu, Signore del Cielo. Con questa parola in Cina s'intende di solito il Dio dei cristiani. [...] Lo stesso Padre [sc. Longobardi] obietta (alla stessa pagina), che gli interpreti antichi attribuiscono tutto ciò [sc. il governo del mondo, la ricompensa dei buoni e la punizione dei malvagi] al Cielo o alla sostanza e natura universale chiamata Li. Ma ciò, ben lungi dal nuocere a quelli che danno il nome di Xangti al nostro Dio servirà loro a meraviglia. Infatti il Li è eterno e dotato di tutte le possibili perfezioni, in una parola si può considerarlo il nostro Dio, come è stato dimostrato prima. Così, se lo *Xangti* e il *Li* sono la stessa cosa, c'è ogni ragione per dare a Dio il nome di Xangti. Padre Matteo Ricci non aveva

⁴⁰⁷ Ivi, p.675.

⁴⁰⁸ «E quindi i cinesi, ben lungi dall'essere biasimevoli, meritano lodi, poiché fanno nascere le cose dalle loro propensioni naturali e per un ordine prestabilito. Ma qui il *Caso* non è ammesso e non sembra aver alcun fondamento nei passi cinesi» (DUT. IV 1, 179, p.143 dell'ed. italiana).

⁴⁰⁹ DUT. IV 1, 183 (147). La ricerca intorno a queste basi ebraico -cristiane inconsapevolmente *condivise* con il pensiero cinese conducono ad un'ipotesi. «E c'è chi crede che, poiché il loro Impero inizia ai tempi dei Patriarchi, potrebbero aver appreso da essi la creazione del mondo» (*ibidem*).

⁴¹⁰ DUT. IV 1, 174 (136).

torto a sostenere [...] che gli antichi Filosofi della Cina hanno riconosciuto e onorato un Essere supremo chiamato *Xangti*, Re dell'alto e degli spiriti inferiori suoi ministri, e che così hanno avuto la conoscenza del vero Dio⁴¹¹.

Le consonanze fra le due dottrine, seppur notevoli, non giustificano l'avvicinamento alquanto affrettato fra *Li* e *Xangti* ovvero fra principio primo e Dio; la 'forzatura' di Leibniz sembrerebbe un tentativo di aggirare *la* domanda insidiosa: Dio e principio primo sono veramente in relazione di identità⁴¹²?

Porsi questo interrogativo conduce ad un altro quesito, dalle coordinate temporali ben definite: che cosa ha condotto a privilegiare (grazie ai confini che Agostino si è - ed ha - imposto) il primo fra questi?

Nonostante il sarcasmo, giustificato, che colpì i missionari europei («[...] ma egli [sc.il Dottor Cheu – Mokien, Mandarino del Tribunale dei Riti] si beffò di noi e ci disse che usavamo paragoni ben grossolani, perché il *Tien-Chu*, o Re dell'alto, non è veramente come un uomo vivo assiso in Cielo, che è in tutte le cose e in noi stessi; e che così possiamo dire che il nostro cuore è la stessa cosa del *Tien – Chu* o *Xangti*»⁴¹³) anche la Cina, al pari dell'Occidente, si trovò a percorrere le stesse tappe obbligate: ai termini più antichi per indicare Dio, *Thien* (Cielo) e *Shang* Ti (il Sovrano dall'alto; negli scritti di Leibniz o dei Padri Gesuiti sembrerebbe comparire come Xangti), corrisponde un grafico antropomorfo⁴¹⁴. Il concetto di 'divinità trascendente' dai tratti antropomorfi, distinto dal Li, si delinea nel momento in cui l'uomo termina di percepirsi esclusivamente come parte dell'intero ed inizia ad essere consapevole di sé (questa ipotesi sembrerebbe trovare riscontro nel primo libro dell'Antico Testamento: dapprima Dio è nel Giardino dell'Eden insieme ad Adamo ed Eva; una volta abbandonata da questi l'integrità delle origini la figura di Dio apparirà sempre su piani diversi da quelli dove si trova il genere umano fino all'avvento del Cristo): l'unità

-

⁴¹¹ DUT. IV 1, 186 (150).

⁴¹² Il principio di *ragion sufficiente* accoglie in sé sia la fluidità propria del *Li* sia la 'causa finale': tale soluzione permette di trovare un punto di equilibrio fra visioni appartenenti a piani diversi del pensiero.

appartenenti a piani diversi del pensiero.

413 DUT. IV 1, 137 (89). Questo concetto ricorda l'identità *Brahman- ātman*, concetto cardine della spiritualità induista.

⁴¹⁴ Cfr. J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit, p.702.

con il Tutto esperita in precedenza, la partecipazione inconsapevole alla dimensione divina vengono ricostituite esternamente da un individuo non più incosciente di sé. Prende forma così la figura di un dio ambivalente, da un lato incommensurabile con i canoni umani successivi al 'distacco' (retaggio dell'esperienza originaria che troverà nella *via negationis* modalità espressive adeguate) dall'altro interpretato paradossalmente secondo gli stessi canoni, quasi a ricordare la natura inizialmente divina dell'uomo.

Le religioni monoteiste sembrano costituire sotto questo profilo i prodromi della modernità: una volta avviato il processo che condurrà l'uomo a divenire autocoscienze (ad esistere), la figura di Dio verrà rappresentata con tratti antropomorfi. Con l'avvento della modernità vera e propria poi (a cui lo stesso pensiero di Tommaso, sotto questo profilo, sembra preludere) si avrà una conversione: l'uomo non sentirà più l'esigenza di cercare tracce di sé nel divino bensì tracce del divino in sé e le troverà nella ragione, elemento non riconducibile ai tratti antropomorfi predominanti nella divinità. I giusnaturalisti razionalisti, nella persona di Leibniz, troveranno nel pensiero orientale una conferma esaustiva alle loro ipotesi rischiose: «quello che chiamiamo nell'uomo lume della ragione, loro lo chiamano comandamento e legge del Cielo. Quella che noi chiamiamo soddisfazione naturale di obbedienza alla giustizia, e timore di agire contro di essa, tutto questo da loro (e aggiungerei anche da noi) si chiama ispirazione inviata dallo Xangti; ossia dal vero Dio. Offendere il Cielo è agire contro la Ragione, chiedere perdono al Cielo è correggersi e tornare con sincerità di parole e di opere alla sottomissione dovuta a questa stessa legge della ragione»⁴¹⁵. Il pensiero cinese rappresenta per Leibniz la conferma all'esistenza di una teologia naturale rinnovata dal Cristianesimo, capace di infondere nuova linfa alla legge naturale scolpita nel cuore dell'uomo, resa in tal modo perfetta da «tutto ciò che vi aggiungono la grazia e la rivelazione, per meglio correggere la natura»416.

Un altro giurista, celeberrimo, pur all'oscuro delle relazioni dei Gesuiti, perviene autonomamente a conclusioni che non si discostano (in

4

⁴¹⁵ DUT. IV 1, 188, (152).

⁴¹⁶ *Ibidem*.

parte) dalle dinamiche del pensiero cinese⁴¹⁷. In Grozio si delineano chiaramente sia il principio primo, immutabile, sia la distinzione fra costante e variabile esplicita nella relazione fra Li e Tao:

Ciò che deriva dall'arbitrio degli uomini non è lo stesso presso tutti e frequentemente muta; quindi la nozione che si trova dappertutto e che non muta per mutare di tempi, deve trovare la sua spiegazione in qualche cosa che si estenda a tutto il genere umano [il Li]; e questa non può essere che o la parola stessa di Dio o la tradizione che emana dai primi progenitori dell'umanità, la prima soluzione ci porta già a quello che cerchiamo; quanto alla seconda soluzione, non si potrà stabilire alcuna ragione valida per ritenere che i primi progenitori abbiano tramandato su questioni tanto importanti errori e falsità⁴¹⁸.

L'*incomparabile* giurista olandese permette di dirimere il problema: il *Li* (o principio primo) rappresenta il dio dei razionalisti (eredi, sotto questo aspetto, della tradizione presocratica) mentre il dio ebraico – cristiano dai tratti antropomorfi incontra appieno le esigenze dei volontaristi.

3.3 Comparazione

3.3.1 Affinità fra pensiero cinese e giusnaturalismo leibniziano

Gli scritti di diritto naturale, una volta posti in relazione con il pensiero cinese, appaiono sotto una luce diversa e non possono essere più ricondotti al solo ottimismo inconcludente del loro autore⁴¹⁹. Risultano

⁴¹⁷ «[...] che ci siano delle cose che hanno incominciato ad essere, risulta dal senso stesso e da quello che tutti ammettono; ma queste cose non sono state causa del loro essere; infatti ciò che non esiste, non può agire; né la stessa cosa poté essere, prima di essere; ne segue dunque che esse abbiano avuto origine da altro, finché finalmente si giunga ad una causa che non abbia mai cominciato ad essere e che esista, come si suol dire, non contingentemente, ma necessariamente; quale che essa sia, è ciò che viene significato col nome di Dio» (U.Grozio, *De Veritate*, I, 2 in *SF*, *s.v.* 'Grozio').

⁴¹⁸ U. Grozio, De Veritate, I, 2 in Storia della Filosofia, voce 'Grozio'.

⁴¹⁹ «Il suo atteggiamento, sia per la teoria sia per la pratica, presenta vantaggi e svantaggi insieme. Senza dubbio la sua larghezza di vedute gli permette, nella pratica, di concepire piani politici vasti, ben congegnati, che favoriscano tutti il più possibile senza propriamente danneggiare nessuno, piani che sanno ricercare la vera utilità dei popoli assai meglio di quelli, solo apparentemente più positivi, della *Realpolitiker*. [...] D'altra parte c'è il pericolo che si perda di vista la situazione concreta, la reale entità delle forze contrastanti, la stessa limitatezza mentale – con cui pure bisogna fare i conti – delle persone con le quali si tratta. Insomma, la *scienza* del possibile e la *logica* del probabile, di cui Leibniz si considerava uno specialista, sono certamente il fondamento più saldo

ora ben visibili i motivi sia dell'insufficienza dello 'stretto diritto' nel perseguire la concordia sociale 420, riflesso dell'armonia universale 421 sia della centralità assunta dal terzo precetto di Ulpiano (pie o honeste vivere), esempio di diritto interiore o di pietà⁴²², nel disegno dell''ottimo Stato'. La costruzione di Leibniz, lontana dalle coordinate spazio temporali del proprio tempo, sembra restituire, e non tradurre⁴²³, in canoni occidentali i dettami del Li.

A questo riguardo può rivelarsi decisivo cercare una conferma dell'originalità di questo pensiero filosofico nell'analisi della cronologia relativa alle opere in esame: la corrispondenza con i Gesuiti è compresa fra gli anni 1697 e 1701 mentre i primi scritti di diritto [del periodo di Magonza] che potrebbero presentare un'affinità sospetta sono datati 1668 -71. Leibniz ritornerà su questi primi lavori, centrali nella trattazione del concetto di 'giustizia universale', proprio due anni prima della fase cinese e terminerà questa rielaborazione nello stesso anno che vede l'avvio della corrispondenza con i missionari. L'affinità sospetta è da attribuirsi pertanto a qualche cosa di diverso da un mero contatto diretto. È possibile invece riscontrare tracce dell'influenza cinese nella produzione del 1700: in quell'anno vedono infatti la luce le Osservazioni sul principio del diritto, aspra critica rivolta a De principio iuris naturalis unico et adacquato (dissertazione tenuta l'anno precedente dal giurista tedesco Samuele Coccej), dove il distacco di Leibniz dal volontarismo risulta esplicito ed irreversibile⁴²⁴. I temi che costituiscono la trama di questo lavoro, alla luce delle conoscenze oggi disponibili in materia di

della politica; ma non sempre, all'atto pratico, si riesce ad applicarle e a farle valere, per l'impossibilità di tener conto di tutti i dati del problema, che il semplice intuito, nonostante la sua mancanza di 'distinzione', spesso riesce a cogliere meglio» (G.W. Leibniz, Scritti politici e di diritto naturale, op. cit. pp.12 -13 dell'Introduzione). Il 'per lo più' sembra essersi trasformato ora nell'imponderabile.

Cfr. Acc. VI IV (C) F1. 5056, pp.119 –120 dell'ed. italiana.

⁴²¹ «In verità, noi tutti ci ameremmo l'un l'altro, se soltanto vedessimo, se levassimo gli occhi all' armonia universale» (Acc. VI I II A 126, p.98 dell'ed. italiana).

⁴²² Cfr. Acc. VI IV (C) F1. 5056, p.119 dell'ed. italiana. «Questi due precetti [sc. neminem laedere, suum cuique tribuere] sarebbero sufficienti se riferiti alla Città di Dio ma se riferiti alla società umana è necessaria la loro integrazione con un terzo precetto che faccia appello al foro interiore al fine di poter aspirare ai beni futuri (e scongiurare i mali), rispetto ai quali quelli terreni sono nulla» (II, p.196 dell'ed. italiana).

Non è corretto parlare a questo proposito di vera e propria *traduzione* poiché Leibniz non poteva essere in possesso di conoscenze circa il pensiero cinese sul diritto: nella raccolta di scritti sulla Cina sono presenti temi di ordine religioso ma non compare nulla di specifico in relazione alla giustizia ed al diritto.

⁴²⁴ «Ed il *convenire* si riferisce alla situazione ottima nel complesso delle cose, quando si consideri il bene generale: è chiaro che questo stesso è, ad un tempo, l'oggetto della volontà divina» (Acc. VI IV c F1. 502, p.125 dell'ed. italiana).

filosofia del diritto cinese, appaiono non *immuni* dalle influenze indirette esercitate dalle letture orientali. I dubbi non più velati intorno alla inessenzialità della rivelazione nella conoscenza del diritto naturale, la perfezione (e non il timore) capace di muovere il giusto, l'avversione per la coercizione legale ingiusta sono alcuni fra i temi considerati nelle *Osservazioni* che denotano una vicinanza notevole alle dottrine straniere. Non vengono quindi tradotti passivamente concetti altrui bensì sviluppate in piena autonomia intuizioni proprie una volta trovate consonanti con una realtà che, per la sola carenza di conoscenze di cui si dispone in merito, non può essere considerata *inferiore* a quella posta in essere dal pensiero occidentale⁴²⁵.

L'interesse vivace e sincero di Leibniz nei confronti di una cultura ritenuta generalmente *lontana* tradisce una predilezione personale, quasi una soddisfazione difficile da dissimulare di fronte alla scoperta di *nuove* ed inaspettate conferme al proprio pensiero. Nella cultura cinese Leibniz scorge gli strumenti utili ad abbattere Trasimaco nella pluralità delle sue manifestazioni e con questi muove guerra ai giuristi⁴²⁶ del suo tempo dai quali, secondo le parole dello stesso Filosofo, questo simbolo di potenza nefasta trova pieno sostegno.

Nelle *Osservazioni* poi, gli echi della riflessione di Grozio, anch'essi compatibili con il pensiero orientale, sono consistenti: si ribadisce che Dio è autore del diritto per essenza e non per volontà (il dio di Grozio, come si è già potuto osservare, presenta affinità notevoli con il concetto di *Li*) e che il principio del diritto si regge sulla sola conservazione della società con Dio⁴²⁷ (o attenzione costante ai dettami del *Li*). Volontà e forza sono così ridimensionate in modo drastico: la volontà, sostituita dalla carità, non costituisce più le fondamenta della

⁴²⁵ «Siccome la Cina è un grande Impero che non cede affatto in estensione all'Europa colta e la supera per numero di abitanti e in urbanità; e siccome c'è in Cina una morale esteriore per certi versi ammirabile, congiunta ad una dottrina filosofica, o meglio a una teologia naturale, venerabile per la sua antichità, stabilita e autorizzata da tremila anni o quasi, molto tempo prima della Filosofia dei greci, la quale è pure la prima di cui il resto della Terra abbia opere, eccettuati sempre i nostri sacri libri, sarebbe una grande imprudenza e presunzione per noi altri, nuovi venuti dopo di loro e appena usciti dalla barbarie, voler condannare una dottrina così antica, solo perché non sembra accordarsi *subito* [corsivo non presente nel testo] con le nostre ordinarie nozioni scolastiche» (DUT. IV I, p.134 dell'ed. italiana).

⁴²⁶ Samuele Coccej e Thomas Hobbes (cfr. *O*, p. 204 dell'ed. italiana).

⁴²⁷ Questa asserzione costituisce la critica di fondo di Leibniz al pensiero di Samuele Pufendorf.

giustizia e il comando di Dio, la cui forza è compensata dalla saggezza, viene identificato nella sola ragione suprema⁴²⁸.

> [...] esiste un Ente supremo che ama la giustizia e la carità ed al quale tutti, per essere salvi, debbono obbedire e che tutti debbono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo⁴²⁹.

Per Leibniz risulta inaccettabile il venir meno alle rette regole da parte del Creatore dettato dalla licenza, da una sospensione immotivata della ragione: anche la licenza, incline a confermare pesantemente la tesi dei volontaristi, è disattivata da Leibniz e ricondotta ad «altra causa» ovvero ai dettami mobili del Li che, per la vastità del disegno di cui fanno parte, possono risultare inintelligibili ma non per questo meno perfetti⁴³⁰.

Il confine fra interiorità e mondo esterno, fra morale del singolo e bene collettivo in Leibniz, come del resto nel pensiero cinese, è inesistente: le motivazioni di questo continuum trascendono la dimensione terrena dell'uomo nel Filosofo tedesco che, per far quadrare il bilancio della giustizia e, soprattutto, per scongiurare il pericolo dell'impunità, deve avvalersi anche del concetto di immortalità. Confucio invece deliberatamente non parla della realtà immateriale: l'estensione del Li non oltrepassa i limiti della sfera umana. Nonostante questa non trascurabile divergenza le due visioni sono fondamentalmente concordi; ciò risulta particolarmente evidente nelle modalità con cui entrambe tendono ad acquistare una dimensione concreta. La soluzione di Leibniz verte sulla necessità di ricorrere ad un'azione educativa costante mirata al perfezionamento della ragione in modo da rendere piacevole, con il tempo e l'abitudine, la virtù⁴³¹. Anche le modalità indicate nella dottrina cinese si avvalgono della stessa tattica (suggerita poi da Leibniz): i discepoli di Confucio infatti insistono sulla necessità di educare al comportamento

⁴²⁸ Possono essere visti qui influssi pitagorici.

⁴²⁹ B.Spinoza, TTP, XIV, p.349 (in *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Torino: Einaudi, 2007). È assai più complesso, e forse, date le conclusioni a cui la presente ricerca giunge, irrilevante cercare di stabilire anche in questo caso la paternità di tale visione. 430 Questa ipotesi accorcerebbe le distanze fra il giusnaturalismo razionalistico e il

volontarismo dantesco.

⁴³¹ Cfr. *Acc.* VI IV C F1. 502, p.128 dell'ed. italiana.

corretto e criticano inoltre l'inefficacia di ogni assetto coercitivo. «La persuasione morale era preferibile alla coercizione legale»⁴³².

Leibniz auspicava che il diritto naturale, volto sia a conservare sia a promuovere le società naturali⁴³³, diventasse il diritto civile dell'*ottimo Stato*⁴³⁴. Tale auspicio ne riflette un altro, di molto precedente: «"[l]e leggi (dovrebbero) avere il loro fondamento nella giustizia, e la giustizia dovrebbe scaturire dalla gente comune⁴³⁵ e corrispondere a ciò che le sta a cuore" » 436. L'aderenza fra i due pensieri, nonostante la distanza dettata dalla cultura e dal tempo, è notevole⁴³⁷. Leibniz, a proposito del diritto positivo o legale afferma infatti «che non avrebbe valore se non fosse stabilito nei modi dovuti» ⁴³⁸: il diritto positivo infatti dovrebbe essere subordinato ai principi generali della giustizia⁴³⁹, di quella virtù sociale, come ricorda Platone, volta alla conservazione dell'unione di più uomini intorno ad uno scopo comune⁴⁴⁰. In Cina, oltre un millennio prima, il sogno giuridico di Leibniz trova la propria realizzazione sul piano istituzionale: il diritto e la giurisprudenza detengono un ruolo subalterno nel corpo di valori spirituali e morali da cui sono contraddistinti. Non sono assenti le istituzioni giuridiche ma saranno esclusivamente l'ordine naturale e le regole morali a riscuotere il pieno riconoscimento della loro validità fondante⁴⁴¹. Il pensiero di Confucio si dimostra contrario ad una codificazione delle leggi ricalcando una certa resistenza preesistente verso il diritto positivo⁴⁴². Nello *Tso*

⁴³² J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico*, op. cit., p.657

p.657.

433 Cfr. AN, p.137 dell'ed. italiana.

⁴³⁴ Cfr. *Acc*. VI IV (C) F1. 5056, p.120 dell'ed. italiana.

⁴³⁵ Nell'antica Cina, la *gente comune* era in possesso di una saggezza notevole non per meriti personali bensì in virtù della loro adesione ai dettami (scritti nei cuori) del *Li*.

⁴³⁶ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit, p.658.

p.658.

437 L'aderenza della legge positiva alla legge divina è oggetto di riflessione sia per Agostino sia per Tommaso. Leibniz può disporre in questo caso di una tradizione occidentale di notevole spessore.

⁴³⁸ Acc. VI IV (C) F 1. 4942, p.133 dell'ed. italiana.

⁴³⁹ Cfr. Acc. VI IV (C) F 1. 5056, p.124 dell'ed. italiana.

⁴⁴⁰ Cfr. *AN*, p.137 dell'ed. italiana. Queste considerazioni di Leibniz non possono essere state influenzate nemmeno indirettamente dalle letture *cinesi* in quanto risalgono a venti anni prima (1677-78) che egli entrasse in contatto con il pensiero orientale: l'analisi della cronologia degli scritti permette di affermare con certezza l'autonomia del pensiero di questo filosofo.

⁴⁴¹ Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit*, p.627.

⁴⁴² Si può cogliere un'affinità con l'avversione per la scrittura manifestata da alcuni filosofi greci.

Chuan, la più antica codificazione di diritto cinese risalente al 535 a.C., si legge:

Ecco allora sorgere lo spirito della discordia che invoca la lettera della legge e confida nel fatto che le cattive azioni non ricadranno sotto i suoi provvedimenti. Governare è diventato impossibile.... Signore, ho sentito dire che in uno stato vi sono tante più leggi quanto più esso è prossimo alla fine⁴⁴³.

Tentare di codificare le norme fluide del Li mediante una sistema di leggi positive risulta impossibile: la codificazione, la conseguente coercizione sono incompatibili con l'equilibrio dinamico del Li che non considera il diaframma fra morale individuale ed esterno. L'abito morale del singolo, al contrario, ha ripercussioni sull'intero organismo sociale che rendono tangibile così l'aspetto attivo della responsabilità individuale. Ciò risulta particolarmente evidente nel *feedback* fra la figura del sovrano cinese e il clima poiché «l'imperatore (e per estensione la burocrazia che lo circondava) era la realizzazione vivente di quel sistema di relazioni semimagiche esistenti tra l'uomo e il cosmo che, in età molto antiche, spettava alle feste e alle cerimonie popolari mantenere in buon ordine»⁴⁴⁴. Era pertanto del tutto naturale che vizi e virtù del sovrano⁴⁴⁵, in un contesto retto dall'interdipendenza fra le sue componenti, si ripercuotessero nell'andamento dei fenomeni meteorologici e nel verificarsi (o meno) di calamità naturali⁴⁴⁶.

Leibniz, per alcuni aspetti prossimo alla dottrina di Confucio, dopo essere venuto in contatto con le fondamenta del pensiero cinese, demolisce con rinnovata energia il pensiero di Samuele Coccej: critica l'origine del diritto posta nella coercizione, altra faccia della potenza, e non perdona al moderno trasimaco di aver ricondotto il diritto al solo diritto di nuocere. La definizione di 'giusto' («solo ciò a cui qualcuno possa costringere altri con pene») e di 'virtù' («ciò a cui si possa indurre

-

⁴⁴³ Ivi, pp.628-629.

⁴⁴⁴ Ivi, p.635.

⁴⁴⁵ Un riflesso di queste dinamiche sembra ancora cogliersi nella ricerca accanita di vizi e virtù privati sia dei candidati alla presidenza americana sia dei presidenti in carica.

⁴⁴⁶ Cfr. ivi, p.690. «[...]che un'eccessiva pioggia è segno dell'ingiustizia dell'imperatore, che una siccità prolungata denota che egli sta commettendo gravi errori, che un caldo intenso lo accusa di negligenza, un freddo eccessivo di sconsideratezza e forti venti (abbastanza curiosamente) dimostrano che egli si trova in uno stato di apatia» (ivi, p.634).

con premi»⁴⁴⁷) date dall'autore della dissertazione, secondo i canoni di Leibniz, sono la manifestazione inequivocabile dello smarrimento delle vere fonti del diritto e della giustizia. La distanza fra la riflessione di Coccej ed il pensiero cinese è addirittura incommensurabile: in un codice di leggi antichissimo (di incerta datazione), lo Shu Ching, si asserisce: «[l]a virtù non possiede regole immutabili ma erige a propria legge il bene, e la bontà stessa non ha un punto fermo per sostare perennemente, ma si accorda soltanto con la perfetta sincerità» 448. Le conclusioni che si possono trarre dalla dissertazione di Coccej sono al limite dell'empietà: presso Dio non esisterebbe alcuna forma di giustizia «poiché se se il diritto non è altro che il comando del Creatore, ovvero di colui che può costringere con la sua potenza, in Dio vengono meno i fondamenti della giustizia, non potendo egli essere costretto» 449; di fronte alla figura di un dio onnipotente libero di compiere a diritto qualsiasi atto arbitrario non si potrà provare amore ma solo paura⁴⁵⁰.

Lo Stato perfetto auspicato da Leibniz, nel quale nulla sfugge allo sguardo di Dio⁴⁵¹ o, in altri termini, alla perfetta razionalità divina, sarebbe quindi inconsapevolmente modellato intorno al concetto di Li presso il quale il binomio socratico risulta ancora integro. In uno Stato come questo il piacere, sentimento dal quale è mosso il giusto⁴⁵², si esplica nel rispetto delle norme fluide dettate dal Li, garante del massimo bene⁴⁵³ dell'organismo sociale. Nell'ottica europea della modernità un modello come questo risulta incomprensibile, ancor prima che irrealizzabile, ma ciò non incide sulla sua efficacia intrinseca: si giunse

⁴⁴⁷ O, p.203 dell'ed. italiana.

⁴⁴⁸ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit, p.630. 449 *O*, p.204 dell'ed. italiana.

⁴⁵⁰ Il ritratto dell'Imperatore secondo la Scuola di Mo-Ti, maestro della scuola dell'amore universale, è incompatibile con la figura dell'uomo di potere, vittima del proprio arbitrio, descritta da Coccej: «[1]a volontà di Dio si manifesta attraverso la volontà dell'imperatore, che è stato incaricato da Dio a governare l'impero, e che deve essere un uomo santo che comprende meglio di tutti le leggi di Dio. L'imperatore è il modello per i cittadini. Tutto il popolo guarderà all'imperatore per uniformarsi a lui nelle sue azioni. Così si ottiene un ordine perfetto nell'impero. La politica dell'imperatore ha per scopo il benessere del popolo»; «[n]egli oggetti ritrovati negli scavi, che risalgono a tremila anni a.C., è espresso il concetto di Dio supremo con la parola 'Di' che significa letteralmente la 'radice'o l''imperatore'» (Dizionario di Filosofia, voce 'Il pensiero cinese').

⁴⁵¹ Cfr. Acc. VI IV (C) F 1. 494₂, p.135 dell'ed. italiana.

⁴⁵² È netta la distanza fra il significato del termine 'piacere' in Leibniz e in Hobbes.

⁴⁵³ Intorno ai primissimi anni del Settecento Leibniz definisce il vero bene «ciò che è utile alla perfezione delle sostanze intelligenti» (SJA, p.220 dell'ed. italiana). Anche qui la distanza da Hobbes è considerevole.

infatti in Cina ad un conflitto fra le due forme di diritto, l'una, sistematica, l'altra invece amministrata con modalità maggiormente flessibili tali da permettere la valutazione di ogni singolo caso in armonia con i criteri del *Li*. La modalità flessibile, in quel contesto, risultò vincente⁴⁵⁴.

3.3.2 Motivi di un insuccesso

Nel contesto da cui Leibniz è circondato, in quell'Europa moderna dove la macchina artificiale dello Stato si afferma sull'equilibrio armonico (non più percepibile) dell'organismo sociale⁴⁵⁵, l'idea di *ottimo Stato* risulta incompatibile con l'assetto desiderante, proprio dell'uomo moderno: il verificarsi repentino di una condizione perfetta, 'giusta', intuisce Leibniz, nel contesto europeo sortirebbe come risultato un rammollimento degli animi⁴⁵⁷. Gli stessi comandi divini, deplora, debbono la loro efficacia al timore che suscitano invece di essere percepiti come guida e sostegno dell'animo, tendente per natura al bene⁴⁵⁸.

L'uomo moderno non più *giusto*, nel quale non sussiste traccia di identità fra foro esterno e foro interno, necessita di essere stimolato dalla paura per indirizzare in modo retto, almeno sul piano di ciò che appare, le proprie azioni. Il 'modello cinese', dove in termini leibniziani la morale è «ciò che equivale a 'naturale' in un uomo buono»⁴⁵⁹, non può trovare realizzazione in una cultura in cui il bene si frammenta nei desideri individuali, in conflitto perpetuo fra loro. 'Naturale', in pieno

4

⁴⁵⁴ Cfr. J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit*, p.633.

⁴⁵⁵ Questo equilibrio si ripercuote sui singoli in modo da assicurare loro il massimo vantaggio non disgiunto dal bene generale. Nel contesto cinese infatti il *diritto* individuale assumeva una connotazione negativa perché avrebbe sacrificato l'armonia generale in nome di un *miope* vantaggio particolare. Un significato ben diverso è assegnato al concetto di diritto nella modernità: lo Stato *artificiale* deve la propria origine alla tutela dei diritti basilari della persona in una fase storica in cui l'armonia propria del concetto di organismo, in tutte le sue declinazioni, cede alla pressione esercitata dall'impulso individuale.

⁴⁵⁶ Giusto è 'dare a ciascuno il suo'. Si fa qui riferimento all'uguaglianza geometrica propria della giustizia distributiva e non all'uguaglianza aritmetica. La comunità dei beni in uno stato perfetto comporterebbe la distribuzione pubblica ai privati ad eccezione di quei beni pertinenti al corpo ed alle comodità di ognuno, la cui assenza procurerebbe infelicità (cfr, *Acc.* VI IV C F1. 5056, p.115 dell'ed. italiana).

⁴⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁸ Cfr. O, p.209 dell'ed. italiana.

⁴⁵⁹ CP, p.159 dell'ed. italiana.

giusnaturalismo moderno, veniva generalmente inteso nell'accezione conferitagli da Hobbes e l'uomo hobbesiano di certo non poteva essere *buono*. Poste tali premesse la visione di Leibniz, del tutto incompresa, poteva apparire ai contemporanei (e ai posteri) solo una pia intenzione incapace di sopportare il duro impatto della realtà concreta e, soprattutto, incapace di dare vita ad un modello di Stato⁴⁶⁰.

Un altro fra i motivi alla base del mancato successo degli scritti di diritto naturale è sempre riconducibile al divario che separa le due culture: l'impiego della dimostrazione nell'ambito del diritto, capace di rispondere ad una necessità del pensiero occidentale, si rivela inefficace poiché le basi da cui essa parte non risultano più condivise, evidenti. Se osservato da Oriente l'*ibrido* proposto da Leibniz, originato dall'incontro fra modalità allora troppo distanti fra loro, si configura alquanto farraginoso⁴⁶¹, se da Occidente si rivela invece privo di consistenza: il terreno fluido su cui il ragionamento è basato non offre infatti le necessarie garanzie di certezza. I Cinesi non si ponevano (ancora nel secolo scorso) il problema di dimostrare ciò che ai loro occhi risultava palese: essi potevano vedere chiaramente il Li nelle dinamiche attraverso le quali l'armonia si rendeva manifesta. Tale evidenza, al pari di un assioma aristotelico, forniva le certezze da cui partire per dirimere di volta in volta le complessità presentate dai singoli casi di cui era costellata l'esperienza quotidiana.

Il verbo 'vedere', all'apparenza così suggestivo, risulta pertinente e giustificato se riferito alla sua accezione sinottica. Si *vede* ad esempio la soluzione ad un problema di geometria, la si vede in un'intuizione sinottica in grado di cogliere relazioni *fuori campo*, capaci di risolvere facilmente il problema. Spesso chi è particolarmente dotato si avvale in modo inconsapevole di una matematica modulare ingenita e nella soluzione coglie il *significato* del problema. Chi *non vede* deve necessariamente affidarsi ad un procedimento corretto che gli permetta comunque di raggiungere il risultato, uguale sotto il profilo quantitativo a quello raggiunto per intuizione ma, appesantito dalla procedura

-

⁴⁶⁰ Leibniz non elabora esplicitamente uno *stato di natura* perché non si pone come obbiettivo la costruzione di un ordine politico.

 $^{^{461}}$ Il concetto di Li si sottrae infatti alla rigidità dei processi del pensiero subordinativo e diventa artificioso se costretto a forza nell'ambito di canoni che non gli sono propri.

farraginosa che ne garantisce la certezza, meno denso sotto il profilo semantico⁴⁶².

L'Occidente, nella figura di Leibniz, quindi, dopo l'avvento della modernità, avverte l'esigenza di appropriarsi razionalmente delle fondamenta della scienza giuridica⁴⁶³, di costruirle mediante definizioni, moderne idee artificiali, capaci di racchiudere in sé il significato del concetto di giustizia, non più così facilmente percepibile. La certezza evidente, dal mondo intelligibile, si trasferirà progressivamente nella sfera concreta, fisica, dell'esistenza. La nuova certezza diventerà quella delle leggi di natura:

> Nel periodo che separa l'epoca di Galeno, di Ulpiano da quella di Keplero e Boyle «le concezioni di una legge naturale comune a tutti gli uomini e di un corpo di leggi di natura comuni a tutte le cose non umane si erano completamente differenziate⁴⁶⁴.

L'interpretazione della legge, secondo Leibniz, dovrebbe adottare criteri più duttili, capaci di sapersi adeguare alla complessità dei singoli casi. Mai visione ricevette in seguito più secca smentita: la figura del giudice 'bocca della legge' tratteggiata da Montesquieu rappresentò, in un clima segnato fino ad allora da arbitrii ed incertezze, una conquista irrinunciabile. La ricerca di una certezza meccanicistica della legge rispecchia secondo alcuni la compensazione che segue al progressivo assentarsi di una figura paterna archetipica: la repubblica, una volta deposta la figura del monarca, dovrà ricreare artificialmente mediante nuove modalità la sensazione di certezza peculiare della figura genitoriale maschile⁴⁶⁵. È significativo che la società cinese, dove sarebbe risultata

⁴⁶² Il riferimento alla matematica non è del tutto impertinente: negli anni '30 del Novecento un matematico, dilettante geniale di origine indiana, Ramanujan, giunse a risultati memorabili, ampiamente riconosciuti dai colleghi professionisti europei, mediante vie non previste dai percorsi accademici ufficiali: il mondo dei numeri si rendeva intelligibile agli occhi (della mente), secondo le parole dello stesso Matematico, per semplice volere della divinità a cui era devoto.

463 Anche la matematica, nell'Ottocento, si interrogherà circa la saldezza delle proprie

⁴⁶⁴ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.,

 $[\]begin{array}{l} \text{p.655.} \\ \text{465} \text{ Jerome Frank, giurista realista americano, afferma che } \text{wil valore attribuito alla} \end{array}$ certezza del diritto è l'effetto del perdurare negli adulti immaturi [in senso metaforico la repubblica laica, ancora agli inizi della sua storia] della tendenza del bambino a cercare sicurezza nella forza e nella sapienza del padre [il monarca che riflette, persino nelle facoltà taumaturgiche, l'immagine di Dio] » (C.Faralli, Appunti di storia della filosofia del diritto, op .cit., pp.102 –103).

del tutto incomprensibile la ricerca spasmodica della certezza del diritto, annoverasse fra le proprie fondamenta un vero e proprio culto dei genitori dei questi presupposti morali fondanti rendevano superfluo il ricorso a forme *rigide* di compensazione istituzionalizzate. La venerazione totale dovuta poi al padre toglieva spazio ad ogni possibile forma di timore. Nella cultura latina e nell'*Antico Testamento* invece il *pater familias*, Dio stesso sono figure temibili, vendicative, da ammansire ma allo stesso tempo capaci 'anche' di gesti amorevoli. Questa ambivalenza trova una codificazione nella figura del re, assoluta dalle leggi, emanazione essa stessa del potere *arbitrario* divino (l'imperatore cinese era invece ligio, ancor più dei suoi sudditi, ai dettami del *Li*), capace *anche*, al pari di Dio, di clemenza. Nella repubblica, di matrice laica, la certezza (anche nei suoi risvolti limitanti) propria di questa figura di riferimento viene ricercata nell'univocità della norma.

Leibniz è legato alla cultura monarchica (e quindi al passato) anche se non disdegna incursioni nel futuro di matrice socialista⁴⁶⁷. Subito però si ritrae da questa visione fugace, cosciente dai limiti posti dal tempo e dal luogo in cui si trova: la monarchia tedesca infatti poteva vantare una tradizione di sacralità profondamente radicata, non così facilmente eliminabile: il solo esempio dei re taumaturghi⁴⁶⁸, delle loro mitiche origini in tempi remoti, deponeva fortemente a favore dell'origine divina del potere. Leibniz intuisce che lo Stato perfetto non potrà in nessun modo evitare il confronto con la componente religiosa⁴⁶⁹ della natura umana nascondendosi dietro le forme assunte dalla religione civile. Solo nel recupero della divinità del singolo, strettamente connessa con la partecipazione al concetto di perfezione assoluta indicato ovunque nella Sfera, potrà trovare realizzazione l'*ottimo Stato*.

Ci dicono che un popolo di veri cristiani formerebbe la più perfetta società che si possa immaginare. Questa ipotesi non presenta, a mio avviso, che una grande difficoltà: ed è che una

 $^{^{466}}$ Lo stesso concetto si trova nel comandamento ebraico – cristiano 'onora il padre e la madre'.

⁴⁶⁷ Tali anticipazioni *dirompenti* compaiono nel primo paragrafo de *Il benessere economico* (1688).

⁴⁶⁸ La peculiarità dei sovrani tedeschi, rispetto ai re francesi ed inglesi, è oggetto di analisi ne *I re taumaturghi* di M.Bloch.

⁴⁶⁹ Nella stagione totalitaria novecentesca la componente religiosa assumerà in Germania un ruolo essenziale.

società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini⁴⁷⁰.

La differenza più evidente fra il pensiero di Leibniz e la dottrina di Confucio si fonda sul ruolo conferito alla dimensione ultraterrena: mentre il Filosofo tedesco le assegna una funzione ineliminabile senza la quale l'intero sistema verrebbe meno, Confucio tace su questo aspetto⁴⁷¹. Il silenzio del Saggio non significa necessariamente negazione della realtà ultraterrena: lo sguardo non si allontana volutamente dalla regione sublunare perché, nell'economia generale, non occorre farlo. La centralità della vita futura inizia infatti ad apparire con maggior evidenza in relazione all'assottigliarsi della partecipazione al concetto di organismo: mentre il principio di 'correlazione' (e di armonia prestabilita) proprio di questo concetto riguarda soprattutto l'aspetto sincronico, il principio subordinativo di causalità interessa esclusivamente l'aspetto diacronico. Nell'Occidente teleologico, refrattario a qualsiasi forma di sincronicità, la vita ultraterrena, con il relativo bagaglio di credenze, diviene l'elemento normativo invisibile (sotto questo profilo non così distante dal concetto di *Li*) capace addirittura di spingersi oltre i confini del tempo⁴⁷². La distanza fra i due pensatori su questo punto è dovuta al mutare di fattori esterni, ininfluenti sulla rete di consonanze che rendono possibile una comparazione.

3.3.3 Eredità

Il Circolo di Vienna seppe riconoscere valore al Logico mentre i filosofi del diritto si dimostrarono molto più avari nei riguardi del Giurista: la

⁴⁷⁰ J.J.Rousseau, *Il contratto sociale* (IV, 8), op. cit., p. 178.

⁴⁷¹ *Dizionario di Filosofia*, voce 'Il pensiero cinese'. Anche la sfera di influenza del *Li* non comprendeva realtà soprasensibili.

⁴⁷² «[T]utti i beni e tutti i mali di questa vita, infatti, devono ritenersi un nulla rispetto ai beni e ai mali futuri, che Iddio destinò ai suoi amici e nemici. Esiste però un foro interiore della coscienza, a cui anche la vera filosofia, quando abbia sublimi intendimenti, insegna a render ragione» (*II*, p.196 dell'ed. italiana).

[«]Con tutto ciò, in certi casi il bene particolare non vi si troverebbe compreso, se Dio e l'immortalità non entrassero nel computo. Ma quando si tenga conto dell'una e dell'altra cosa, sempre si troverà che il proprio bene è compreso nel bene generale» (*NCJ*, p.234 dell'ed. italiana).

^{«[}E] non soltanto vieta di far del male ad altri in maniera che, quando fosse conosciuta, sarebbe riprovevole, anche se per avventura si riesca a non pagarne il fio in questa vita» (*D*, p.243 dell'ed. italiana).

riflessione asistematica di Leibniz sul diritto non venne compresa infatti nella sua lungimiranza. Fu solo con la nascita dei movimenti antiformalisti a cavallo fra Ottocento e Novecento che si ritornò inconsapevolmente sulle orme del Filosofo tedesco. François Gény (1861–1938), fondatore della Scuola Scientifica dell'antiformalismo francese, riteneva l'ordinamento giuridico incompleto e nel caso di insufficienza delle leggi e delle consuetudini indicava la soluzione nella ricerca scientifica (la fondazione del diritto, secondo Leibniz, doveva attenersi a criteri scientifici) che «"deve, da un lato, interrogare la ragione e la coscienza per scoprire nella nostra natura intima le basi della giustizia, e dall'altro lato, deve rivolgersi ai fenomeni sociali per cogliere le leggi della loro armonia e i principi d'ordine che richiedono"» ⁴⁷³.

I giuristi realisti americani poi (le cui opere più significative risalgono agli anni Trenta del Novecento) trovavano assai riduttive le concezioni tradizionali che «assimilavano il giudizio giuridico al sillogismo pratico: infatti, partendo dall'idea che "il compito principale dei tribunali consiste nell'applicazione, nelle varie cause individuali, di regole generali ai fatti della causa", le decisioni si configurano come derivanti in maniera logicamente necessaria dalla sussunzione di fatti alle regole giuridiche generali» La giurisprudenza meccanica così definita da Roscoe Pound (1870 – 1964), giurista realista esponente della Sociological Jurisprudence, «implica che per ogni probabile caso ci sia sempre una regola fissa, a portata di mano, in base alla quale decidere. La logica sillogistica [...] consacra il vecchio. La logica sperimentale è, invece relativa alle conseguenze, logica di previsione e di probabilità più che di deduzione di certezze: essa considera le norme giuridiche come ipotesi di lavoro, come strumenti da adattare alle situazioni concrete e

-

⁴⁷⁴ Ivi, p.101.

⁴⁷³ C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, op .cit., p.60.

⁴⁷⁵ Wilhelm Lunstedt (1882 – 1955), esponente del realismo scandinavo, asserisce che la *macchina del diritto* (*legal machinary*) ha origine nella necessità degli uomini di regolare la vita sociale mediante sanzioni (cfr. ivi, p.77). Da ciò si può evincere che una forma codificata di diritto, rigida, bisognosa di comminare sanzioni temute per salvaguardare l'equilibrio della società è sorta nel momento in cui gli uomini hanno smarrito la *naturale* tensione verso la perfezione individuale volta al bene comune o, sempre in termini leibniziani, quando non hanno salvaguardato la loro relazione con Dio (e sono caduti nello *Hsing*).

⁴⁷⁶ Già Leibniz predilige lo studio della probabilità alla logica classica.

sposta quindi l'attenzione ai fatti della vita sociale nella loro storica concretezza» 477.

A che cosa può essere assimilato tutto ciò se non all'apoteosi della logica delle probabilità, a compimento della logica aristotelica della certezza? Le basi della scienza giuridica, per Leibniz, debbono fondarsi su definizioni certe, moderne *idee* platoniche, ma tale immutabilità non deve certo riguardare l'applicazione del diritto ovvero l'interpretazione delle leggi che dovrebbe invece essere flessibile, capace di adeguarsi al 'per lo più', alla fluidità del *Li*. Leibniz non rinnega quindi il 'per lo più' aristotelico riferito alla pratica ma, collocandolo nella gestione dei singoli casi al fine di coglierli nella loro peculiarità, lo esclude tassativamente dalle fondamenta della scienza giuridica⁴⁷⁸.

Sarà sempre Pound ad opporsi ad un concetto di scientificità ridotto a «deduzione da "principi primi fissi a priori" e da "concezioni predeterminate" »479. La giurisprudenza meccanica, irrigidita, non possiede più la flessibilità necessaria ad «adeguare le regole ai casi, ma prende le regole come se fossero "forme fisse e finali"» 480. Il Giurista americano auspica che il diritto possa essere riportato «al passo con la realtà» 481: la giurisprudenza dovrebbe pertanto adeguarsi al concetto di scienza indicato dai pragmatisti. Occorre infatti «"un movimento per il pragmatismo come filosofia del diritto; per l'aggiustamento di principi e dottrine giuridiche alle condizioni umane che debbono governare, anziché a presupposti primi principi; per collocare il fattore umano in posizione centrale e relegare la logica a quello che le compete, di strumento"»⁴⁸². La coerenza logica, pur essendo un bene in sé, non rappresenta il bene supremo perché la vita del diritto non affonda le proprie radici in essa, bensì nell'esperienza dalla quale non può essere scissa⁴⁸³. Il metodo logico – sistematico non può quindi non venire integrato con la

1

⁴⁷⁷ Ivi, pp.87 –88.

⁴⁷⁸ Il 'per lo più', al pari degli adattamenti, non riguarda le fondamenta del pensiero: «[...] è necessario anche come si debba dipartire dall'idea dell'*ottimo Stato*, per adattarla alle circostanze esistenti, sempre però modificandola il meno possibile: allo stesso modo che i competenti nell'arte delle fortificazioni devono adattare le opere alle asperità del terreno» (*Acc.* VI IV C F1. 5056, p.121 dell'ed. italiana).

⁴⁷⁹ C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, op .cit., p.92.

 $^{^{480}}$ Ibidem.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ L'affermazione è di Benjamin Cardozo, esponente della *Sociological Jurisprudence*, corrente del realismo americano.

sociologia: vero scopo del diritto è rappresentato infatti dal benessere sociale, concetto comprensivo sia dell'interesse pubblico sia del bene della collettività⁴⁸⁴.

Con Dewey la società diventa metro a cui commisurare le qualità morali dell'azione individuale: il calcolo delle conseguenze del comportamento del singolo è la sola modalità mediante la quale è reso possibile l'esercizio dell'iniziativa individuale in un contesto sociale capace di sviluppare le capacità personali dei singoli e di assicurare ricompensa al loro lavoro. «Tale contesto sociale è quello della democrazia, intesa dal filosofo americano non come particolare forma di governo, ma come "tipo di vivere associato, di esperienza comunicata e congiunta", la cui essenza "consiste nel risolvere le divergenze sociali mediante la discussione e lo scambio di idee"»⁴⁸⁵. Anche la visione di Dewey appare permeata dalla fluidità propria del *Li*, rimedio ad un formalismo cristallizzato ormai privo di contatti con la vita sociale.

La rigidità propria del positivismo giuridico (che si rivelerà nelle sue conseguenze più drammatiche durante il dominio dei governi totalitari), alla quale l'insieme delle teorie giuridiche antiformalistiche si oppone, deve probabilmente la propria origine alla mancata scientificità delle fondamenta del diritto, al prevalere in esse dell'arbitrio costantemente mutevole del dittatore 486. Questa incertezza di base sembrerebbe trovare naturale compensazione nella rigidità con cui la legge (o la volontà *mutevole* del tiranno) viene applicata: infatti, afferma Pound, «il diritto scientifico, inteso come corpo ragionato di principi per l'amministrazione della giustizia, è l'antitesi del sistema "che attua il capriccio del magistrato, per quanto onesto, per quanto nascosto sotto il nome di giustizia o equità o diritto naturale", e che la ragione per cui il diritto si fa scientifico è eliminare, per quanto possibile, "l'elemento personale" nell'amministrazione della giustizia» 487.

-

⁴⁸⁴ Cfr. C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, op .cit., p.95.

⁴⁸⁵ Ivi, p.89.

⁴⁸⁶ La riflessione di Arendt sul totalitarismo sottolinea la presenza di un movimento incessante ed alterato, della più assoluta mancanza di stabilità nonostante le apparenze contrarie.

⁴⁸⁷ Ivi, p.92. Nella prospettiva occidentale, priva di fondamenta *evidenti* e pertanto condivise, lo spazio fra legge scritta e interpretazione è visto esclusivamente come terreno di arbitrio e non come margine di adattamento alle dinamiche fluide della realtà. In un contesto che invece pone le proprie basi sul 'per lo più' aristotelico la scientificità, perseguita da Leibniz nella ricerca di una definizione esaustiva (e soddisfacente) di 'giustizia', si risolve nell'eliminazione dello stesso 'per lo più' o *elemento personale*,

Per i cinesi, ancora partecipi dell'armonia originaria, in sé normativa, risulta incomprensibile l'idea di dover accettare norme fisse ed una legge sovrana. Anche le decisioni della Corte Suprema, ancora nel 1926, venivano accettate dagli interessati solo se ritenute in armonia con il Li. «"[N]essun magistrato cinese, che avesse consapevolmente emesso una sentenza iniqua, avrebbe mai fatto rilevare, tronfio di orgoglio (come talvolta accade fuori dalla Cina), di aver lealmente amministrato la legge del luogo"»488.

I cinesi, certi interiormente delle fondamenta (il Li), non necessitavano di compensazioni rigide esterne che ricordano assai da vicino certi busti costrittivi usati un tempo non per favorire una crescita armonica bensì per correggere artificialmente (dall'esterno) le manifestazioni di un corpo disarmonico, minato internamente. È nella certezza delle fondamenta che va cercata l'origine della duttilità di una legge capace di adeguarsi alle coordinate di ogni singolo caso.

È un giurista realista dei più estremi, Jerome Frank, a rilevare che «il diritto degli antichi Greci, rispetto a quello dei Romani, condivideva in misura considerevole la predilezione tipica degli Indiani e dei Cinesi per l'equità e l'arbitrato rispetto a formule astratte. Egli chiama ciò l'"individualizzazione dei casi"» 489. In un lavoro precedente il Filosofo americano ipotizzava che nella «"ricerca di una certezza legale praticamente irrealizzabile", propria dei Romani» 490 potesse celarsi il prevalere della componente mascolina mentre nella cura del caso individuale, propria degli asiatici, si manifestasse la componente femminile. Il contesto in cui il diritto romano sorge è caratterizzato infatti dalla figura del pater familias, il cui potere sui familiari, di diritto, è illimitato. Questa ipotesi sembrerebbe contraddittoria con un'altra, sempre dello stesso pensatore: se il valore attribuito alla certezza del diritto è indice dell'immaturità degli adulti nei quali perdura la tendenza del bambino a cercare sicurezza nella forza e nella sapienza del padre⁴⁹¹, come può sempre la stessa ricerca di certezza legale esistere anche in

proprio laddove esso andrebbe mantenuto (in presenza però di basi scientificamente

⁴⁸⁸ J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit., p.639. ⁴⁸⁹ Ivi, p.640.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, *op .cit.*, pp. 102 -103.

presenza di una figura paterna estremamente forte? Forse le due cose (la ricerca di certezza del diritto e la rigidità della figura paterna nella sua componente autoritaria) possono essere poste in relazione? E, in caso affermativo, in che modo?

Nel mondo antico ed in quello moderno la certezza del diritto è dettata da esigenze diverse: probabilmente le due componenti che dovrebbero coesistere nella figura paterna (così come in Dio), amore per i figli e rigore nei loro confronti per evitare possibili mali⁴⁹², già nella società romana iniziano a non essere più in equilibrio e a vedere il netto prevalere della componente rigorosa, o meglio autoritaria, a discapito di quella amorevole, *asiatica*, sconosciuta ai romani⁴⁹³ (ma non ai greci). La ricerca della certezza del diritto potrebbe essere indice della carenza di una forma di giustizia amorevole, capace di fornire risposte individuali sia soddisfacenti sia compatibili con il bene generale, che la figura paterna oramai irrigidita nel suo assetto autoritario è incapace di assicurare. La ricerca moderna di certezza invece, sorta con l'indebolimento della forma di governo monarchica⁴⁹⁴, sembra voler perpetuare l'autoritarismo della figura paterna regale al fine di assicurare stabilità durante l'interregno che conduce l'uomo all'età matura, capace di trovare espressione compiuta nell'ideale repubblicano.

.

 $^{^{492}}$ Questa distinzione riflette la distinzione fra le leggi non scritte del Li e le leggi scritte relative alla sfera penale.

⁴⁹³ La società romana non è così distante dallo spirito della legge mosaica e non è ancora pronta a recepire la mitezza del messaggio cristiano. Anzi, l'autorità paterna propria dei Romani influirà sul cristianesimo stesso, facendo prevalere in seguito la potenza temibile, e non l'amorevolezza, di Dio.

⁴⁹⁴ In Montesquieu l'attrazione verso una certezza del diritto sembra compensare la repulsione verso l'arbitrio proprio della monarchia assoluta.

Conclusione

È probabilmente vero in linea di massima che della storia del pensiero umano gli sviluppi più fruttuosi si verificano spesso ai punti d'interferenza tra due diverse linee di pensiero. Queste linee possono avere le loro radici in parti assolutamente diverse della cultura umana, in tempi diversi e in ambienti culturali diversi o di diverse tradizioni religiose; perciò, se esse realmente si incontrano, cioè, se vengono a trovarsi in rapporti sufficientemente stretti da dare origine a un'effettiva interazione, si può allora sperare che possano seguirne nuovi e interessanti sviluppi⁴⁹⁵.

«[1]I fatto che due menti speculative [sc. quella/e a cui si deve l'I Ching e la mente leibniziana] a distanza di sei secoli e mezzo, a estremi opposti della terra, e partendo da basi completamente differenti, siano potute pervenire allo stesso schema ordinativo è veramente sorprendente. Non si può fare a meno di pensare che la coincidenza non fu accidentale e che entrambi i sistemi poggiano in qualche modo sulla stessa base naturale» ⁴⁹⁶. Le parole di H.Wilhelm, al termine di questa comparazione, rendono pertinente la lettura delle dinamiche fondanti del pensiero filosofico offerta dalle neuroscienze.

Ammettere tale lettura non comporta necessariamente negare la presenza di una relazione biunivoca costante fra forme espressive del pensiero e ambiente: in ogni declinazione del pensiero filosofico si scorge l'influsso di fattori geografici, economico – politici mai disgiunti peraltro da una radice religiosa. Il *feedback* fra pensiero e contesto circostante risulta particolarmente evidente nei temi del diritto e della giustizia. Essi, al pari della filosofia, esprimono fedelmente le trasformazioni che interessano l'uomo ed il suo contesto storico – culturale: è proprio questo ad autorizzare il ricorso ad ogni modalità di indagine che concorra alla conoscenza scientifica della natura umana.

Chi, ancora oggi, continua a riferirsi a 'razze diverse' all'accusa di razzismo aggiunge quella di ignoranza: la *razza umana*, infatti, risulta essere una sola. Sarebbe però in torto chi, sulla base di questa premessa, volesse appiattire le peculiarità di ogni singolo popolo. Il pensiero

-

⁴⁹⁵ W.Heisenberg in F.Capra, *Il Tao della fisica*, op. cit., p.7.

⁴⁹⁶ J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p.406.

filosofico esprime l'unicità di una particolare esperienza umana senza che ciò entri in conflitto con la constatazione della presenza di luoghi ricorrenti, indice di una modalità condivisa (perché ingenita) di porsi di fronte al mondo: la cultura asiatica è indiscutibilmente diversa ad esempio da quella europea ma il denominatore comune di entrambe è costituito dall'uomo.

La comparazione ha permesso di osservare la presenza di affinità fra dottrina confuciana e filosofia dei Naturalisti, ancora prossima all'esperienza dei Sette Sapienti, anello di congiunzione fra modalità di pensiero ritenute distanti. Il passaggio da Est a Ovest se per alcuni aspetti sembra seguire fedelmente il tracciato hegeliano per altri si discosta dalle conclusioni a cui giunge il Filosofo idealista: la meta, non più riconducibile al solo pensiero cristiano – germanico, risulta ben visibile nella piena autocoscienza di ogni essere umano. La 'tappa' europea è solo una delle fasi ma non costituisce in sé la meta ultima.

L'Occidente, dalla prospettiva indicata da Rousseau (dove l'introduzione della proprietà è indice di decadenza e non, come sostiene Montesquieu, di civiltà), appare il punto di arrivo dell'accezione negativa di progresso (*epidosis*, il cui significato risulta manifestatamene quantitativo: 'accrescimento, aumento, incremento'). Risulta però incompleto soffermarsi su questa sola accezione di 'progresso' poiché l'Occidente dà spazio anche ad un altro significato dello stesso termine, *prokopé* ('fare progressi, progredire'): in assenza del pensiero causale, sorto nella classicità greca e divenuto poi costitutivo dell'intero mondo occidentale, non si sarebbe mai potuti infatti giungere ad una padronanza consapevole (manifesta nello sviluppo della tecnologia) di buona parte di quei processi che l'Oriente si è soltanto limitato ad esperire in modo parziale.

La *superiorità* europea sembrerebbe però vacillare di fronte all'ambiguità latente nel concetto di progresso. Come porre in relazione tale ambivalenza con le due accezioni coesistenti nel concetto altrettanto *duplice* di perfetibilità? L'una sembrerebbe infatti escludere l'altra: la perfettibilità (*negativa*) ha in sé un elemento di decadenza che mal si concilierebbe con il progresso, in termini di consapevolezza (perfettibilità *positiva*), di cui l'Occidente è debitore al pensiero causale.

L'osservazione delle dinamiche presenti in natura permette di individuare una via d'uscita nella definizione di 'entropia', in grado di illustrare l'accezione *decadente* di progresso in modo esplicito. Alla voce 'entropia', infatti sono sottolineati «il senso unico», ovvero un *telos* sospinto dalla necessità più che dall'anelito verso una meta ultima, la «non reversibilità di certi fenomeni» naturali nonché «l'impossibilità che un sistema fisico isolato, in cui ricorrano quei fenomeni, passi due volte per uno stesso stato» o, in altri termini, l'esclusione del concetto (di matrice orientale) di ciclicità. La prima parte della definizione del termine 'entropia' aderisce alle diverse fasi del processo storico – culturale occidentale nel significato di perfettibilità *negativa*. Tale processo è irreversibile e ha termine una volta che l'energia iniziale ha perduto l'integrità delle origini: «[s]econdo principio della termodinamica: l'energia che si trasforma in calore non è più ritrasformabile tutta da calore in altre forme di energia».

L'entropia, aggiunta alla degradazione dell'energia – il fenomeno per cui questa tende a ripartirsi nei corpi in maniera sempre più uniforme, divenendo così sempre meno avvertibile alla percezione, e meno utilizzabile praticamente – fa sì che arriverà un momento in cui tutte le forme di energia si saranno trasformate in calore, e questo avrà raggiunto ovunque lo stesso livello. Sarà la fine di ogni attività psicologica, biologica e fisica⁴⁹⁸.

Il processo entropico illustra partitamene le dinamiche latenti nel concetto di 'perfettibilità negativa': descrive il progresso nel significato di *epidosis* restituendo l'immagine del momento critico che interessa l'Occidente contemporaneo. E l'altra accezione di progresso/perfettibilità (*prokopé*)? Finirà anch'essa travolta dalla fine di ogni «attività psicologica, biologica e fisica»? Ancora l'osservazione dei fenomeni naturali saprà offrire un indizio, questa volta meno funesto: l'aumento del disordine, connesso alle dinamiche entropiche, è anche in relazione di proporzionalità diretta con l'aumento dell'ordine. «La formazione di una molecola biologica complessa con un grado di ordine molto elevato [*s.c.* una proteina] può avvenire soltanto se accompagnata da un aumento di

 $^{^{497}}$ Le citazioni che seguiranno sono tratte Dizionario di Filosofia, voce 'entropia'. 498 Ibidem.

disordine dell'ambiente che circonda il sistema e questo disordine deve essere maggiore dell'ordine creato nella formazione della molecola» ⁴⁹⁹. La componente *costruttiva* del progresso comporterebbe quindi necessariamente una quantità maggiore di componente *distruttiva*. Questa immagine *biochimica* scioglie l'ambiguità colta da Rousseau: la sua visione non si contrappone pertanto alla visione hegeliana (legata alla sola accezione positiva di perfettibilità) ma, stando a ciò che si può osservare in natura, si integra perfettamente con essa.

In Occidente lo sviluppo dei fondamenti del pensiero umano, se da un lato determina la perdita della coesione iniziale evidente nell'aspetto quantitativo proprio dell'accezione *negativa* di 'progresso' (*epídosis* è riconducibile al solo aspetto negativo del concetto di perfettibilità), comporta dall'altro l'acquisizione degli strumenti concettuali necessari al raggiungimento cosciente di ogni potenziale capacità presente nell'uomo: il *telos* pertanto non si offre esclusivamente nel suo significato di 'necessità irreversibile' ma anche in quello di 'tensione verso la meta' (o accezione *positiva* del progresso).

Verrà considerata ora la matrice comune dalla quale traggono origine sia le basi del pensiero filosofico sia le dinamiche principali che sorreggono l'intera riflessione umana sul diritto e sulla giustizia. Il denominatore comune presente nelle fondamenta delle dottrine di Confucio, dell'*Advaita*⁵⁰⁰, nelle fondamenta del pensiero presocratico e di quello platonico sarà ricondotto a dinamiche ingenite nei processi cerebrali.

Una fra queste può essere assimilata alla polarità 'costante – variabile'. Il diritto naturale si appella a leggi costanti, immutabili che l'uomo porterebbe inscritte; il conflitto sorge nel momento in cui tali leggi non risultano condivise perché non vengono più percepite come vincolanti: l'uomo esce così da un contesto sorretto da una *regolarità in assenza di regola* per divenire *autonomo* nel senso originario del termine. La necessità di darsi leggi positive, patenti, ha origine probabilmente nell'esigenza di istituire riferimenti esterni *contenitivi* (di porre limiti cioè alle tendenze disgregatrici presenti potenzialmente nella natura umana) mirati a ricostruire *artificialmente* la coesione e la saldezza sperimentate

-

⁴⁹⁹ G.Ricciotti, *Biochimica di base*, Bologna: Bovolenta, 1987, p.175.

 $^{^{500}}$ Cfr. Appendice.

precedentemente, seppur a livello inconsapevole. L'attrito si genera dalla distanza fra il *ricordo* delle leggi naturali e la legge artificiale, esterna all'uomo, posta da *altri* uomini: la legge positiva. Si potrebbe asserire che il confronto avviene fra il concetto di legge ideale, giusta, e quello di legge imposta, percepita quasi sempre come *ingiusta*, che partecipa della prima (solo) in diversa misura. La reminiscenza platonica è volutamente intenzionale: la veridicità di questa visione è confermata da una scoperta recente che ha individuato nelle dinamiche cerebrali ciò che Platone aveva *visto* senza la necessità di ausili esterni.

Alcuni cenni intorno alle capacità del cervello, organo della conoscenza, permetteranno di osservare da un punto di vista inedito le basi del pensiero e di cogliere nella filosofia e nella ricerca costante della giustizia sia l'esperienza condivisa di queste strutture ingenite nella mente umana sia il tentativo incessante di convertire l'antitesi, presente in esse a livello potenziale, in complementarità⁵⁰¹.

Il cervello, per sua natura, è portato all'astrazione dove per 'astrazione' si intende «l'accento sulla proprietà generale a spese del particolare»⁵⁰²: le cellule (uditive, visive, somatosensoriali, etc.) che appartengono ad aree diverse della corteccia cerebrale rivelano infatti tale capacità. Ad esempio, l'unica preoccupazione mostrata da una cellula selettiva all'orientamento di fronte ad un oggetto in posizione, mettiamo, «è che lo stimolo visivo sia orientato verticalmente, a verticale prescindere da che cosa esso rappresenti. La cellula si è limitata ad astrarre la proprietà della verticalità, senza occuparsi dei particolari»⁵⁰³. Specificazione ed astrazione non sono fra loro in relazione di antitesi e nell'acquisizione proprio della conoscenza rivelano la loro complementarità: non è possibile infatti conoscere in assenza di una delle due.

A livello cerebrale non viene realizzato solo questo genere di astrazione ma anche un altro, il fondamento della *costanza percettiva*, non così distante dal primo in quanto anch'esso pone in rilievo il generale a

⁵⁰³ Ivi, p.10.

136

⁵⁰¹ Porre in rilievo l'affinità presente fra pensiero filosofico e dinamiche cerebrali non significa sottolineare l'esigenza di riscontri *oggettive* capaci di confermare la validità del primo ma intende evidenziarne la capacità di saper conservare integralmente, anche sottoposto a canoni interpretativi diversi, la propria validità.
⁵⁰² S.Zeki, *Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della*

⁵⁰² S.Zeki, Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della felicità, op. cit., p.9.

spese del particolare. Ciò che permette di riconoscere un oggetto (o una persona) in situazioni diverse (da vicino e da lontano, di fronte e di lato, etc.) conservandone ai nostri occhi l'identità può essere definito 'costanza dell'oggetto' («[...] la costanza è una proprietà fondamentale dei sistemi percettivi» 504). In sua assenza il riconoscimento di un oggetto risulterebbe assai faticoso, se non del tutto impossibile, anche in presenza di cambiamenti minimi. Un esempio comune di costanza percettiva è la costanza cromatica: il colore di una superficie non cambia anche se questa è illuminata in modo diverso. Il verde di una foglia, ad esempio, è lo stesso verde sia all'alba sia a mezzodì sia al tramonto nonostante le notevoli variazioni dovute alla luce di colori differenti riflessa nell'arco della giornata dalla stessa foglia, apparentemente sempre verde. «Eppure, il cervello sottrae queste variazioni e assegna un colore costante alla superficie. A dire il vero, parlare di colori costanti è un'anomalia, perché implica l'esistenza di colori variabili. La verità è che non [corsivo non presente nel testo] esistono colori, bensì colori costanti»⁵⁰⁵.

Queste dinamiche conservano la propria validità anche se applicate ai concetti di norma e di giustizia: la norma può essere considerata infatti come l'elemento capace di conservare l'equilibrio nell'organismo sociale. Il problema centrale risiede nel conflitto insopprimibile fra fissità della legge positiva ed esigenza interiore di giustizia⁵⁰⁶: ciò nasce da una dinamica ricorrente, assai prossima alla metonimia. L'equilibrio nasce dalla costanza (del rapporto) e le leggi, mirate alla conservazione dell'equilibrio, *traducono* (trasformano) la costanza in fissità, in inamovibilità, codificando così l'equilibrio dinamico naturale in formule artificiali statiche. La costanza propria dell'equilibrio si trasferisce nella fissità della legge positiva⁵⁰⁷, dalla quale doveva, al contrario, essere tutelata, e la sacralità che ammantava l'equilibrio naturale si riversa in tal modo sulla legge positiva, la cui

.

⁵⁰⁴ Ivi, p.15.

⁵⁰⁵ Ibidem.

s'Giustizia' nel significato che le è proprio esprime un valore assoluto il cui contenuto non può essere determinabile dalla conoscenza razionale. La giustizia è un ideale irrazionale, indispensabile per la volontà e l'azione dell'uomo che rimane inaccessibile alla nostra conoscenza» (H.Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, op. cit., p.34).

p.34). ⁵⁰⁷ Il legalismo hegeliano si riferisce a questo processo dove «lo spirito degradandosi, si positivizza in lettera» (*Enciclopedia Garzanti della Filosofia*, voce 'Hegel').

trasgressione comporta anch'essa pene (*artificiali*) inevitabili⁵⁰⁸. La legge diventa il riflesso statico dell'equilibrio, si trasforma così in un surrogato privo di vitalità di ciò di cui doveva invece erigersi a tutela. Si può affermare pertanto che una forma qualitativa di equilibrio sia stata tradotta, con l'introduzione delle leggi positive, in canoni quantitativi. Come già osservato, è Aristotele a cogliere la presenza di questa ambiguità interna al concetto di giustizia che viene a forza resa da lui univoca mediante l'alterazione artificiale dell'etimo di 'giustizia'.

> Mi preme per ora soltanto far osservare che non si tiene mai sufficientemente conto del fatto che vi è un nesso strettissimo fra i risultati ottenuti e il procedimento con cui sono stati ottenuti, e soprattutto che non soltanto i risultati sono valutabili in base a criteri che ci permettono di distinguere risultati desiderabili da risultati non desiderabili, ma sono sottoponibili a giudizi di valore anche le procedure, per cui è possibile procedure buone di per se stesse e procedure di per se stesse cattive indipendentemente dai risultati $[...]^{509}$.

Con questa mutazione concettuale Aristotele 'dimentica' che la costanza risiede nel rapporto fra le parti e non nell'uguaglianza delle parti stesse. La giustizia non può essere limitata al solo aspetto quantitativo: se fosse stato dato seguito al giudizio salomonico (volutamente paradossale) la falsa madre avrebbe ucciso, dividendolo a metà con la vera madre, il bambino, metafora, in questo contesto, dell'aspetto qualitativo – dinamico della giustizia. È la staticità, non la costanza, ad impedire di cogliere il mutamento incessante delle parti tendenti all'equilibrio. Poste queste premesse, anche una definizione platonica particolarmente ermetica appare meno inespugnabile:

> Sophia ('sapienza'), poi, significa ephaptesthai phoras ['toccare il movimento], ma questo è alquanto oscuro e strano. [...] Sophia dunque significa contatto con tale movimento, come quello degli enti che si muovono⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ Nel pensiero cinese le conseguenze della trasgressione erano sì inevitabili ma non dipendevano dall'uomo bensì erano opera della natura (di cui l'uomo era ancora parte integrante) ed erano certe, al pari delle leggi fisiche.

⁵⁰⁹ N.Bobbio, Quale socialismo? Discussione di un'alternativa Torino: Einaudi, 1976, p.44. ⁵¹⁰ Pl. *Cra*. 412b.

Le categorie⁵¹¹, al pari di singoli fotogrammi, coglierebbero, per codificare poi, le *proporzioni* peculiari di una fase della storia in cui si riflette la costanza del rapporto, restituendole sottoforma di istante platonico, capace di *toccare* il movimento (laddove – in assenza di tempo - non è più percepito come tale) senza a sua volta esserne toccato⁵¹².

Anche dall'analisi della definizione⁵¹³ del termine 'ragione' si possono trarre conclusioni compatibili con quelle a cui si è appena giunti: ragione è «la facoltà di pensare stabilendo rapporti e legami tra i concetti, di giudicare bene discernendo il vero dal falso, l'ingiusto dall'ingiusto» ma allo stesso tempo significa anche «misura, rapporto, proporzione⁵¹⁴» e «in una progressione aritmetica o geometrica, [s.c. significa] la differenza o il rapporto costante fra ciascun termine e il precedente».

L'etimo⁵¹⁵ di 'ragione', rivela poi l'esistenza di un'accezione antica che conferma la matrice comune riscontrabile alla base del pensiero sia filosofico sia matematico sia giuridico: il termine deriva dal latino *ratione* «(dal v., di incerta etim., *reri* 'contare, calcolare'), che in orig. significò 'conto, calcolo', [...]. Il valore di 'giustizia', molto diffuso ant., anche in particolari loc., come *fare, tenere ragione*, (SLI VIII (1982) 249), *rendere ragione* e sim., si deve al sign. di 'giudizio, ragionamento', che *ratione* ebbe già in lat.». Il pensiero giuridico, al pari di quello filosofico, tende a decodificare i rapporti fra i concetti afferrando in tal modo la proiezione nel movimento di ciò che è immutabile (costanza del rapporto). La ragione può essere considerata

⁵¹¹ «[C]oncetto filosofico che indica le diverse relazioni che possiamo stabilire tra le nostre idee (av. 1600, G. Bruno)» (*Dizionario etimologico della lingua italiana*, voce 'categoria').

⁵¹² Queste dinamiche potrebbero spiegare l'apparente distacco dal tempo su cui è fondata la *filosofia perenne*.

⁵¹³ Le definizioni di 'ragione' riportate in seguito sono tratte da *Dizionario etimologico della lingua italiana* (a cura di M.Cortellazzo e P.Zolli), tomo IV, Bologna: Zanichelli, 1985, voce 'ragione'.

Questo significato di 'ragione' è impiegato da Rousseau: «[1]a ragione o rapporto raddoppiato, è quella che risulta dalla moltiplicazione di due rapporti uguali, ognuno dei quali è detto rapporto o ragione semplice» (J.J.Rousseau, *Il contratto sociale*, *op. cit.*, p.83 nota 1).

p.83 nota 1).

515 «Dal greco étymon, propr. neutro sost. dell'agg. Étymons 'vero, reale'» (Dizionario etimologico della lingua italiana, voce 'etimo').

⁵¹⁶Le citazioni relative all'etimo di 'ragione' *Dizionario etimologico della lingua italiana*., voce 'ragione'.

⁵¹⁷ Questa accezione è alla base del concetto hobbesiano di 'ragione', inserito nel contesto seicentesco, dove la matematica viene eletta a canone conoscitivo. La *Macchina Universale* di Turing (UTM) sembrerebbe più l'erede del pensiero di Hobbes che di quello di Leibniz.

pertanto come la capacità di cogliere le proporzioni nella loro mutevolezza mediante le quali si manifesta la costanza del rapporto o, in altri termini, ciò che è immutabile.

La polarità 'costante – variabile' è inoltre alla base delle dinamiche inerenti alla conoscenza: la sua acquisizione infatti è in relazione con l'impiego da parte del cervello di due tipi di concetto, ereditario ed acquisito, anch'essi interdipendenti ed inscindibili la cui caratteristica comune risiede nell'astrazione. I concetti acquisiti, generati nell'arco dell'intera vita dal cervello, lo rendono indipendente dall'invio incessante di informazioni diverse intorno allo stesso oggetto o situazione. Essi consentono di acquisire la conoscenza di proprietà permanenti relative a situazioni, cose, favorendo così il loro riconoscimento: se infatti la capacità di identificare un oggetto dipendesse in tutto da un oggetto particolare (eletto a riferimento) sorgerebbero difficoltà di fronte ad un altro oggetto da identificare appartenente alla stessa tipologia dell'oggetto di riferimento ma non ad esso identico⁵¹⁸.

I concetti ereditari, a differenza di quelli acquisiti, sono immutabili nel tempo e non sono modificabili dall'esperienza. Tali concetti «organizzano i segnali in arrivo al cervello in modo da instillare in essi il significato e da ricavarne dunque un senso»⁵¹⁹. L'*immutabilità* propria di questo concetto può essere posta in relazione con le dinamiche della percezione del colore: il colore, come già accennato, è costante e questo nasce da un'esigenza di base poiché, in assenza di costanza, «il colore perderebbe il suo valore di affidabile meccanismo di segnalazione biologica»⁵²⁰. L'organizzazione dei segnali in arrivo, regolata dai concetti ereditari, fa sì che la superficie verde di una foglia, ad esempio, sia percepita come tale anche quando riflette, all'approssimarsi del tramonto, una quantità di luce rossa maggiore di quella verde. Non è possibile pertanto *scegliere* di vedere rossa una foglia... anche se lo è.

Il colore potrebbe essere accuratamente descritto come il risultato di una comparazione, eseguita dal cervello, della quantità di luce di lunghezze d'onda

-

⁵¹⁸ I concetti acquisiti sono inoltre aperti alla molteplicità di influenze che provengono da altre aree del cervello e dipendono inoltre dagli influssi dei centri 'superiori' del cervello, ad esempio quelli presenti nei lobi frontali (cfr. S.Zeki, *Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della felicità, op. cit.*, p. 42).

⁵¹⁹ Ivi, p.17.

⁵²⁰ Ivi, p.18.

differenti riflessa da una superficie e dalle zone circostanti. Questa comparazione genera un rapporto che non varia mai⁵²¹.

Questa invariabilità del rapporto denota la costanza imposta dal cervello che lo rende indipendente dai «cambiamenti nella composizione di lunghezza d'onda dell'ambiente»⁵²².

La polarità costante – variabile, riscontrabile nell'antitesi (apparente) fra concetti ereditari e concetti acquisiti, è inoltre alla base della dinamica che rivela la matrice comune su cui è fondato il pensiero umano: il conflitto fra Li e Tao non ha motivi diversi da quelli che determinano l'attrito fra la visione di Parmenide ed il pensiero di Eraclito⁵²³. Il pensiero dell'uomo, intriso di dualismo, coglie l'antitesi anche laddove essa non c'è. Si è visto che entrambi i concetti (ereditario ed acquisito) sono necessari alla conoscenza, impossibile in assenza di uno dei due, e pertanto in relazione di complementarità. Mentre in Cina vi è stato il riconoscimento di entrambe le componenti e il 'concetto ereditario immutabile', riflesso del concetto di Li nell'uomo (e/o viceversa: il feedback presente nel concetto di organismo non permette di stabilire un ordine preciso) e presupposto indispensabile al concetto acquisito, è stato per lunghissimo tempo fonte della legge e criterio di giustizia, in Occidente si è potuto assistere ad una progressiva ed inesorabile equazione: ciò che è immutabile è bene, ciò che non lo è, è male o, in termini capaci di conciliare Parmenide, Agostino e Śankara⁵²⁴, non è. La cristallizzazione della frattura fra costante – variabile può essere individuata poi nella distinzione platonica fra mondo delle idee e mondo sensibile. Il solco tracciato da un dualismo ontologico così netto fra modello e realizzazione del modello sul piano sensibile è diventato nel tempo uno dei tratti distintivi del pensiero occidentale – cristiano⁵²⁵. Proprio questo punto del pensiero platonico si presta ad una analisi particolareggiata sotto il profilo neuroscientifico.

I concetti astratti (fra i quali la giustizia), posti dal Filosofo su un piano ideale, venivano percepiti perennemente esistenti al di fuori

⁵²¹ Ivi, p.26.

⁵²² Ivi, p.27.

Anche l'*Ātman*, autentico Sé non transeunte, è opposto al Sé empirico, mutevole e fonte di inganno, per le stesse ragioni cfr. *Appendice*).

⁵²⁴ Cfr. Appendice.

⁵²⁵L'intero pensiero occidentale è stato definito da A.N. Whitehead 'una serie di glosse a Platone'.

dell'individuo, irraggiungibili dalla mutevolezza del mondo sensibile. Se da un lato la scienza offre una conferma della capacità propria del cervello di formare concetti sia di nozioni astratte sia di cose (nonostante l'esitazione platonica) dall'altro nega però l'esistenza esterna di quanto trova origine nelle dinamiche cerebrali. Non esiste, secondo la scienza, alcuna idea universale di bellezza, ad esempio, o di giustizia: ognuna di esse varia in relazione sia al mutare dell'esperienza nell'arco dell'esistenza del singolo, sia da individuo ad individuo⁵²⁶. L'*idea* platonica poi, a differenza del concetto sintetico cerebrale, ⁵²⁷ non cambia nel tempo e non è sensibile allo stratificarsi dell'esperienza. Il concetto sintetico risulta però inscindibile dal concetto ereditario, suo presupposto, capace invece di spiegare l'esistenza dell'immutabilità propria delle *idee*:

Che noi si consideri il colore oppure l'amore, scopriremo che esiste un elemento universale che presiede a queste esperienze e che varia poco nel tempo, o forse nulla, da una cultura all'altra. Il sistema per generare i colori è immutabile, e lo è pure quello per generare l'amore⁵²⁸.

La formazione dei concetti è un risultato notevolissimo, non esente però da costi: il concetto sintetico acquisito rappresenta il frutto dell'esperienza dell'intera vita di un individuo; ogni singola esperienza si limita a costituire «solo un esempio della categoria che è stata concettualizzata, e quel particolare esempio potrebbe non soddisfare il concetto sintetico del cervello»⁵²⁹ che, al pari delle *idee* platoniche, assai raramente trova realizzazione nel mondo sensibile. Queste dinamiche si verificano in relazione sia ad oggetti (ad esempio nella ricerca infruttuosa

529 Ibidem.

⁵²⁶ Ciò confermerebbe la visione del diritto come prodotto storico – culturale (C.Faralli, lezioni di *Filosofia del diritto* a.a. 2010 –2011).

Tale concetto è generato da due insiemi di comparazioni: il primo di questi riguarda il principio organizzativo proprio del concetto ereditario che determina quali comparazioni debbano essere poste in atto mentre il secondo «è il risultato della comparazione dei segnali in entrata in un dato istante con i segnali ricevuti in passato appartenenti alla stessa categoria e archiviati in memoria, e dalla sua aggiunta in memoria, che risulterà perciò modificata». I due concetti sono collegati fra loro da un nesso *gerarchico*: il concetto ereditario è infatti indispensabile per generare l'esperienza che, a sua volta, è necessaria alla generazione del concetto sintetico acquisito: il primo risulta così essere la base, il presupposto del secondo. Si potrebbe anche ipotizzare che le visioni moniste, ad esempio quella di Parmenide, più che negare il divenire, abbiano colto la gerarchia fra questi due concetti cerebrali.

528 S.Zeki, *Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della*

⁵²⁸ S.Zeki, Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della felicità, op. cit., p.48.

della casa ideale) sia a concetti astratti, come l'amore e la giustizia⁵³⁰. In ogni ambito dell'esistenza vi è una tensione costante verso la perfezione che consiste nel «raggiungere o trovare all'esterno un riflesso del concetto sintetico costruito dal cervello»⁵³¹, criterio standard a cui è sottoposta ogni manifestazione della realtà sensibile.

La visione platonica coglie le modalità mediante le quali avvengono questi processi, confermate dalle scoperte contemporanee: giungere a conoscere l'*idea*, arrivare all'acquisizione della conoscenza è possibile solo mediante un processo intellettuale e non tramite i sensi. Il ruolo centrale del cervello nelle dinamiche che regolano i processi della conoscenza risulta già esplicito nel pensiero di Platone:

È il sangue l'elemento con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? Oppure nulla di tutto questo, ma è il cervello a offrirci le percezioni dell'udire, del vedere e dell'odiare, da cui derivano poi memoria e opinione, e dalla memoria e dall'opinione, una volta che abbiano acquisito certezza, deriva la scienza?⁵³²

Leibniz era certo che la decodificazione di quest'opera avrebbe permesso di accedere a nuove prospettive, essenziali per il futuro della conoscenza⁵³³. Egli coglie la portata del *Fedone* e nello stesso momento è ben cosciente dei limiti del proprio tempo; intuisce anche le potenzialità del cervello (dove risiedono «gli organi più immediati del sentire»), «una delle più grandi meraviglie della natura» nella consapevolezza dell'assenza di strumenti adeguati: «[n]on vi si trova che una massa confusa, in cui non appare nulla di particolare, mentre senza dubbio vi si devono celare filamenti incomparabilmente più fini d'una tela di ragno». «La massa del cervello [...] contiene un numero troppo grande di vasi [...] perché coi nostri occhi si possa venire a capo di un tale labirinto, sia pur potente quanto si vuole il microscopio impiegato»⁵³⁴.

⁵³⁰ «Infatti la giustizia, che deve essere rappresentata come un ordinamento superiore che sta di fronte al diritto positivo e che è diverso da questo, nella sua validità assoluta sta al di là di ogni esperienza, così come l'idea platonica sta al di là della realtà o come la cosa in sé trascendente sta al di là dei fenomeni» (H.Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, *op. cit.*, p.34).

op. cit., p.34).
⁵³¹ S.Zeki, Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della felicità, op. cit., p.54.

⁵³² Pl. *Phd*. 96b.

⁵³³G.Reale, Festivalfilosofia (Modena, 17/09/2011).

⁵³⁴Le citazioni sono tratte da *SJA*, p.222 dell'ed. italiana.

L'idea di giustizia irraggiungibile rientra probabilmente fra i costi che compensano la capacità del cervello di elaborare concetti. L'amore 'perfetto', la casa 'dei sogni', anch'essi mete utopistiche al pari della giustizia irrazionale additata da Kelsen (definita dallo stesso filosofo 'felicità sociale'), comportano un confronto costante con l'esterno: il proprio ideale di casa, di persona, dettato dal concetto ereditario, deve trovare un corrispettivo nel mondo sensibile. Da questa tensione ininterrotta ha origine l'esigenza di riunire 'interno' ed 'esterno'. Nella definizione 'carità del saggio', la giustizia accoglie in sé gli aspetti propri sia della virtù individuale platonica sia della virtus ad alterum aristotelico - tomista: si potrebbe asserire addirittura che la seconda accezione di virtù sia raggiunta *mediante* la prima, capace di riflettersi attivamente sul piano intersoggettivo. Il recupero della dimensione interiore della virtù non è una forma di fuga regressiva dal mondo bensì il modo migliore per trasformarlo: tale virtù interiore estende così il proprio raggio di influenza e ricrea artificialmente quella integrità che si traduce poi in una rete di relazioni, di rapporti basati sulla fiducia⁵³⁵ che si riscontra all'alba di ogni civiltà⁵³⁶.

Al pari di Dio l'uomo virtuoso è mosso dalla perfezione o, in altri termini, dal piacere che deriva dal perseguimento della perfezione: questo è ciò che Leibniz intende dimostrare. Se le basi della cultura della giustizia non sono ben fondate e tale cultura si risolve pertanto prevalentemente nella sfera esteriore, di fronte alla possibilità di accumulare un'ingente fortuna in modo illecito ma sicuro (ovvero con la certezza che nessuno riuscirà mai a scoprire la propria azione ingiusta) ben pochi, probabilmente nessuno, si rivelano in grado di resistere ad un'occasione così propizia⁵³⁷.

Ma chi invece mostra d'aver una giustizia a prova di queste tentazioni, non può avere altro movente

⁵³⁵ La stessa osservazione è presente anche in Rousseau.

⁵³⁶ Sia Leibniz sia Hobbes sono alla ricerca di una formula che garantisca alla società un equilibrio durevole; nonostante l'intento non dissimile che li unisce i due filosofi troveranno soluzioni opposte: mentre per Hobbes l'equilibrio dipende dalla pace (che è pertanto da ricercarsi), per Leibniz esso ha sede nella giustizia, sinonimo di felicità, individuale e sociale. Non sono tanto gli obbiettivi ad essere distanti bensì i gli strumenti con i quali poterli perseguire: se Hobbes trova la soluzione in un ossimoro, il dio mortale, Leibniz la individua in quella che può apparire un'iperbole, la natura divina dell'uomo.

⁵³⁷Si violandum est jus, regnandi gratia viollandum est. La citazione originaria, ripresa poi da Cesare e da Cicerone, è di Euripide (cfr. *NCJ*., p. 231 dell'ed. italiana, nota 2).

che un'inclinazione, acquisita o per nascita o per l'uso, e regolata dalla ragione, per cui trovi tanto piacere nell'esercitare la giustizia e tanta ripugnanza nell'agire contro di essa, che ogni altro sentimento di piacere o di dispiacere sia costretto a cedere il campo a questo.

Si può dire che una tal serenità di spirito [...] sarebbe per l'uomo il massimo bene di cui sia capace quaggiù, quand'anche nulla ci si dovesse attendere dopo questa vita⁵³⁸.

Per far sì che ciò possa trovare realizzazione sul piano della realtà è necessario acquisire artificialmente un abito mentale, abitudini⁵³⁹ capaci di confluire in una nuova natura, «dando facilità ad agire come la giustizia prescrive: sicché, in breve, la virtù non è altro che una propensione della volontà a seguire la via che porta alla felicità»⁵⁴⁰. Negli intenti di Leibniz l'azione educativa (il progetto, dettagliato, compare negli scritti di Hannover) deve raggiungere ogni anfratto della società: «[...] fin dalla giovinezza gli uomini devono essere esercitati a perfezionare l'uso della ragione, in modo che, con l'abitudine, la pratica della virtù sia resa al tempo stesso piacevole. [...] Questa precisamente dev'essere la massima preoccupazione dei genitori in casa, dei maestri a scuola, dei sacerdoti in chiesa e nello Stato dei magistrati»⁵⁴¹. La presenza notevole in Leibniz, come già in Platone, di una teoria normativa (esplicita nell'apparato imponente di definizioni) è completata da una teoria dell'efficacia, manifesta in una mobilità capace di connettere il piano delle idee a quello della realtà sensibile: questa mobilità connettiva (oltre sull'«attenzione dell'animo») è incentrata sull'educazione: «[m]a poiché non può esserci un ottimo stato senza un'ottima educazione [...], è necessario anche indicare come ci si possa dipartire dall'idea dell'ottimo Stato, per adattarla alle circostanze esistenti, sempre però modificandola il meno possibile: allo stesso modo che i componenti nell'arte delle fortificazioni devono adattare le opere alle asperità del terreno»⁵⁴².

I confini del concetto di ottimo Stato includono al proprio interno la componente religioso – spirituale, *costruita* per condurre la vita terrena

⁵³⁹ L'abitudine è definita da Leibniz «una seconda natura» (Acc. VI IV C F 1. 4942, p. 136 dell'ed. italiana).

145

⁵³⁸ *NCJ*, pp. 231 –232 dell'ed. italiana.

⁵⁴⁰ II, p.194 dell'ed. italiana. Altrove la felicità è definita «corollario immancabile della virtù» (*Acc*. VI IV c F 1. 494₂, p.135 dell'ed. italiana). ⁵⁴¹ *Acc*. VI IV c F1. 502, pp.128 –129 dell'ed. italiana.

⁵⁴² Acc. VI IV (C) F1. 5056, pp. 120 –121 dell'ed. italiana.

alla piena perfezione. Sotto questo aspetto la prospettiva di Leibniz, fondamentalmente, non differisce da quella di Confucio: la fede cristiana nell'esistenza della vita ultraterrena, la rivelazione stessa⁵⁴³ non modificano minimamente i canoni della giustizia («secondo altri autori e secondo la stessa Scrittura tanto più uno deve essere considerato giusto quanto meno è spinto dal timore o dalla speranza di ricompensa, e quanto più è indotto ad agire dalla stessa bellezza delle azioni illustri»)⁵⁴⁴. Solo in pochissimi sono in grado di giungere ad una disposizione di spirito così elevata (la maggioranza non riesce infatti a cogliere la perfezione ingenita in questo movente), «[p]er questo pare che i Siamesi credono che coloro i quali pervengano a questo grado di perfezione attingano, come premio, la divinità»⁵⁴⁵. Tutti gli altri, distratti dalle brame che impediscono di raggiungere la perfezione potenziale e non in grado di vivere tenendo conto degli altri, debbono il loro stato ben misero all'incapacità di vedere l'armonia universale. Sarebbe necessaria una 'conversione (platonica) dell'anima' per poter mettersi in grado di cogliere tale armonia⁵⁴⁶.

L'ipotesi *numerica* proposta in precedenza, capace di cogliere nell'*uniformemente dissimile* proprio dell'armonia l'immagine della relazione che intercorre fra l'Unità ed i numeri primi (costitutiva della sfera), sembra compatibile con le idee di Leibniz il quale asserisce che notoriamente «regoli, compassi, traspositori, cerchi, sfere, quadranti ed altri strumenti, sono utili non soltanto per determinate operazioni di geometria pratica, ma anche in astronomia, per attingere l'essenza delle cose» ⁵⁴⁷. Sempre seguendo il perimetro del quadrato platonico si giunge alla giustizia, manifesta soprattutto nel provvedere alle «umane cose nel

_

⁵⁴³ «La sesta società naturale è la Chiesa di Dio, che avrebbe potuto sussistere tra gli uomini anche senza la rivelazione, potendosi conservare e diffondere grazie alla pietà ed alla santità. Il suo scopo è una felicità eterna. E non fa meraviglia che il la chiami società naturale, dato che in noi è radicata anche una naturale religiosità e una brama di vita immortale. Questa comunione dei santi è cattolica, od universale, e unisce insieme l'intero genere umano. Se una rivelazione vi si aggiunge, quel legame non è strappato, ma reso più forte» (*AN*, p.140 dell'ed. italiana). L'ultima asserzione sembra essere una via di fuga *in extremis* da una forma di eresia assai prossima a quella di Pelagio.

O, p.210 dell'ed. italiana.
 NCJ, p.232 dell'ed. italiana.

⁵⁴⁶ Ferruccio Busoni, negli *Aforismi mozartiani*, affermava: «[è] religioso, in quanto religione si identifica con armonia» (F.Busoni, *Lo sguardo lieto*, Milano: Il Saggiatore, 1977, p. 296). La *conversione dell'anima* sembrerebbe rispecchiarsi nelle modalità cerebrali che permettono ai gemelli del dott. Sacks di *vedere* (e di adottare come unico criterio selettivo) l'armonia che pervade i numeri primi.

 $^{^{547}}$ **LBU**, p.273 dell'ed. italiana.

modo migliore»⁵⁴⁸: se si rende necessario ben fondare l'arte giuridica affinché «tutte le controversie possano essere risolte con criterio sicuro»⁵⁴⁹ e se per ben interpretare le leggi, laddove esse non risultino esaurienti sarebbe bene ricorrere alla lingua razionale a quale criterio sicuro più del calcolo si può ricorrere per dirimere ogni conflitto?

Se ciò che è stato ipotizzato fino ad ora si fonda su basi veridiche si possono interpretare in chiave metaforica fatti realmente avvenuti, capaci di indicare una prospettiva inedita da cui riconsiderare il *noto* affinché possa, da punto conclusivo di un iter, trasformarsi in punto di partenza.

Riflettei sulla questione, ma non venni a capo di nulla. E poi me ne dimenticai. Me ne dimenticai finché non si verificò un secondo episodio, spontaneo e magico, al quale assistei per puro caso. [...] Immobile e non visto, io ero ipnotizzato e stupefatto. Che diavolo stavano facendo? Che roba era quella? Non ci capivo nulla. Forse era un gioco, ma aveva una gravità e un'intensità serena, meditativa, quasi religiosa, che non avevo mai osservato in nessun gioco, e sicuramente mai nei gemelli, di solito così esagitati e confusi⁵⁵⁰.

«Sono ponendoci in questa prospettiva riusciremo a capire quel che intendeva Leibniz scrivendo, in un passo diventato famoso, che "uomini seri e di buona volontà", seduti intorno ad un tavolo per risolvere qualche spinoso problema, potranno formularlo nella caratteristica universale, il linguaggio da lui ipotizzato. A quel punto diranno: "Calcoliamo!", tireranno fuori la penna e troveranno una soluzione che non potrà non essere accettata da tutti» ⁵⁵¹:

Il giorno seguente tornai al reparto portando con me il prezioso libro dei numeri primi. Li trovai di nuovo appartati in comunione numerica, ma questa volta mi sedetti accanto a loro in silenzio. Dapprima ne furono sorpresi ma, vedendo che non li interrompevo, ripresero il loro 'gioco' con i numeri primi di sei cifre. Dopo qualche minuto

_

⁵⁴⁸ Acc. VI IV (C) F1. 5056, p.121 dell'ed. italiana.

⁵⁴⁹ Acc. VI IV (C) F1. 502, p.126 dell'ed. italiana.

⁵⁵⁰ O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello*, *op. cit*, p.263. «La cultura di cui è ormai impregnata la nostra vita sociale, rende difficile scorgere come momenti separati del pensiero quello della valutazione globale di un insieme di oggetti, quasi fosse un "soppesare" con la mente, e quello invece in cui si passa al conteggio sequenziale degli elementi» (L.Catastini *Il pensiero allo specchio* Firenze: La Nuova Italia, 1990 p.43).

⁵⁵¹ M.Davis, *Il calcolatore universale*, op. cit., pp.33-34.

decisi di unirmi anch'io e arrischiai il mio numero, un numero primo di otto cifre. Si voltarono entrambi verso di me, poi si bloccarono di colpo con un'espressione di intensa concentrazione e forse di stupore sui volti. Ci fu una lunga pausa, la pausa più lunga che gli avessi mai visto fare, mezzo minuto o anche più; poi, d'improvviso e simultaneamente, sorrisero⁵⁵².

 $^{^{552}}$ O. Sacks L'uomo che scambiò la moglie per un cappello, op. cit, p. 263.

Appendice⁵⁵³

Lo scopo che mi propongo con queste pagine è di far capire come il pensiero orientale e, più generalmente, il pensiero mistico forniscano alle teorie della scienza contemporanea un importante e coerente riferimento filosofico: una concezione del mondo nella quale le scoperte scientifiche dell'uomo possono trovarsi in perfetta armonia con le sue aspirazioni spirituali e la sua fede religiosa.

F.Capra⁵⁵⁴

1 Un'opportunità mancata

L'interesse di Leibniz nei riguardi della Cina, manifesto nella corrispondenza con i Gesuiti (alla ricerca di basi condivise sulle quali instaurare un dialogo *unidirezionale*), denota un assetto proteso alla conoscenza del *nuovo*, basato sulla consapevolezza della validità dei propri canoni, del tutto incompatibile con la *forma mentis* di chi difende le *certezze* dietro le quali potersi trincerare impunemente⁵⁵⁵. Questo filosofo non giudica, bensì è teso alla comprensione dell'*altro* per trovare elementi comuni capaci di contribuire alla ricerca dell'universale⁵⁵⁶.

Il dialogo con l'Oriente, di cui Leibniz fu uno dei sostenitori più convinti, non ebbe seguito in Europa: l'entusiasmo iniziale non riuscì ad oltrepassare infatti il Seicento. I secoli successivi, al contrario, videro una vera e propria inversione di tendenza e l'Occidente, nella persona di Hegel, recise ogni possibilità di confronto: il Filosofo tedesco si immerse infatti nella lettura della *Bhagavadgītā* (componimento centrale della cultura spirituale induista) e tale esperienza si concluse con un giudizio poco lusinghiero su questo testo fondamentale: ciò ebbe ripercussioni

⁵⁵³ L'Appendice è una rielaborazione dell'esercitazione presentata all'esame di *Religioni* e filosofie dell'India e dell'Asia orientale (a.a. 2010 –2011).

⁵⁵⁴ F.Capra, *Il Tao della fisica*, *op. cit.*, p. 27. Quest'affermazione appare chiaramente consonante con gli intenti di Leibniz.

⁵⁵⁵ L'interesse antropologico di Leibniz *raggiunge* anche le civiltà del Nuovo Mondo (cfr. *Storia della Filosofia*, voce 'Leibniz').

La comprensione dell'*altro* sembra facilitare la comprensione di sé: le radici presocratiche del pensiero occidentale, relegate in un limbo indistinto dai canoni aristotelici, se riconsiderate da Oriente si rivelano capaci di offrire una visione inedita dell'Occidente stesso. Le modalità di pensiero dei primi filosofi greci manifestano poi una tale affinità con la filosofia cinese da rendere credibile l'esistenza di quel substrato a cui la molteplicità delle espressioni del pensiero umano deve la propria identità diacronica.

notevoli in quanto fornì un autorevole precedente a coloro che ponevano in dubbio la validità del pensiero orientale.

Dopo l'interesse nei riguardi della Cina suscitato prima e alimentato poi dalle relazioni dei Padri Gesuiti, capace di contagiare buona parte del Seicento⁵⁵⁷, durante il secolo successivo grazie soprattutto all'opera di Montesquieu, l'Oriente divenne il luogo naturale dell'indistinto, trasformandosi in tal modo in un luogo incompatibile con l'evoluzione della civiltà di cui l'Europa si riteneva principale protagonista. A nulla valsero le critiche di alcuni studiosi validi⁵⁵⁸ circa l'immagine riduttiva dell'Oriente restituita dalle voci più alte del pensiero europeo: la cultura asiatica infatti si prestava a piani diversi di lettura, egualmente validi, ma fra loro incomunicabili. Se da un lato gli orientalisti miravano a ricostruire una realtà nel rispetto dei suoi canoni costitutivi, per poterne coglierne il valore peculiare, desiderava poter trarre dall'Oriente solo ciò che poteva rivelarsi funzionale al proprio modello di pensiero. Hegel, a differenza di Wilhelm von Humboldt, non ritenne ad esempio la filosofia indiana in possesso dei requisiti necessari per essere considerata tale: era convinto infatti che l'annullamento nel Brahman impedisse ogni possibilità di sviluppo speculativo⁵⁵⁹. Questa posizione non faticò poi a trovare largo seguito tra i sostenitori del Filosofo; pochi invece furono quelli che sottolinearono l'evoluzione del giudizio hegeliano: esso era divenuto con il tempo meno aspro tanto da ammettere che, pur nel proprio ambito, il pensiero indiano potesse fregiarsi meritatamente dell'aggettivo 'filosofico'. A questa riflessione tardiva non venne però dato risalto: probabilmente si ritenne che le conseguenze non fossero degne di rilievo o che un ripensamento non giovasse alla fama postuma del Maestro o anche, in tempi successivi, che tale concessione prestigiosa non contribuisse alla serenità della politica coloniale. Per una pluralità di motivi diversi si era ancora distanti dall'intravedere una rete vitale di relazioni tra le due culture, capace di salvaguardare allo stesso tempo la specificità di ognuna di esse.

.

⁵⁵⁷ La Cina era considerata in quel tempo il paese prospero e civile per eccellenza: anche Leibniz fa menzione di ciò nel celebre *Consilium Aegyptiacum*.

⁵⁵⁸ Il riferimento è ad Abraham – Hyacinthe Anquetil – Duperron (1731 – 1805).

⁵⁵⁹ G.R. Franci, lezioni di *Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia orientale* (a.a. 2010 –11).

Leibniz poté entrare in contatto con il pensiero cinese ma non con la spiritualità indiana: gli mancò l'opportunità di avvicinarsi a questa cultura poiché la lingua dei libri sacri e dei testi filosofici iniziò a risultare accessibile in Occidente solo nel 1785⁵⁶⁰: non si commetterà quindi un gesto impertinente se anche nella cultura indiana si cercheranno conferme (o, meglio, radici ancora più accessibili ai canoni occidentali) al concetto leibniziano di giustizia.

2 L'India, fra Oriente ed Occidente

Il principio primo che domina il pensiero induista, il Brahman, può ricordare sotto alcuni alcuni aspetti il Li, causa prima, ragione o fondamento di tutta la natura:

> Da me ogni cosa sorge, in me tutto è fondato, in me tutto scompare, io sono il Brahman, senza secondo⁵⁶¹.

Tutte le cose [che esistono] sono incentrate sulla ragione, la loro essenza è la ragione, la loro base è la ragione. [...] Se poi uno sa poche cose ma ha la ragione, gli si presta invece obbedienza. La ragione invero è il centro delle cose, la ragione è l'essenza, la ragione è la base. Venera la ragione [come Brahman]⁵⁶².

Mentre il Li rimane oggetto di venerazione esterno (non vi è, in altri termini, relazione di identità fra Li e uomo) il Brahman trascende i confini illusori che definiscono il Sé empirico, l'individuo incarnato o jīva fino a raggiungere quel piano dove la distinzione fra uomo e Assoluto risulta nulla: l'identità fra *Brahman* e *Ātman*, rispettivamente principio primo o Assoluto⁵⁶³ e Sé autentico di ogni individuo, rivela la presenza della componente divina nella natura umana⁵⁶⁴. Ciò non si rende

⁵⁶⁰ H.v.Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, Stuttgart: K.F. Kochler Verlag, 1960, p.4.

⁵⁶¹ KvU 1.1.19 (cfr. *Abbreviazioni* a p.179).

⁵⁶² CU 7.5.2.

⁵⁶³ La definizione è di Della Casa (cfr. vocabolario in C.Della Casa, *Corso di sanscrito*, op. cit., p.125).

Tale identità costituisce il cardine su cui è incentrata la dottrina del *Kevalādvaita*,

Scuola filosofica induista del non dualismo assoluto.

manifesto allo sguardo comune, offuscato dalla nescienza (avidia): l'identità è colta solo da colui che persegue la conoscenza.

Il dio unico è celato in tutte le creature, pervade ogni cosa, è il sé intimo di ogni creatura, sovrintende alla creazione,in ogni creatura abita⁵⁶⁵, è il testimone, il vendicatore, è solo e privo di qualificazioni.

[...] Per i saggi, che lo riconoscono come dimorante nel proprio sé, per questi c'è eterna felicità, non per gli altri⁵⁶⁶.

La conoscenza sembra essere in conflitto con la ritualità, sembra anzi renderla superflua. Anche il sacrificio non ha più ragion d'essere:

La conoscenza conduce il sacrificio al suo fine; essa conduce al loro fine anche le opere sacrificali. Tutti gli dei onorano la conoscenza come Brahman supremo⁵⁶⁷ [...]⁵⁶⁸.

Nelle *Meditazioni sul Brahman*⁵⁶⁹, tradizionalmente attribuite a Śankara (788 – 820 d.C.), Maestro del *Kevalādvaita*, scuola filosofica del non dualismo assoluto del *Vedānta*, è sottolineata chiaramente la differenza fra chi possiede la conoscenza e chi invece ne è privo:

5 - Colui che sa di essere il supremo Brahman diventa tutto l'universo e gli dèi non potrebbero impedirglielo, infatti egli ne diventa lo spirito.
6 - Colui che venera un'altra divinità pensando: un'altra è essa, un altro son io, costui non conosce il Brahman, costui è come una bestia degli dèi.

Nonostante il *Brahman* si manifesti nella pluralità delle sue espressioni

.

⁵⁶⁵ L'immanenza riscontrabile nel *Brahman* è propria anche del *Li*.

⁵⁶⁶ KaU 1.6.11 –12.

⁵⁶⁷ Questa prospettiva presenta affinità con il pensiero di Plotino nel suo rifiuto di ogni prassi volta a strumentalizzare il divino (M.Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Roma –Bari: Laterza, 1989, p.154). Anche il Filosofo neoplatonico, al pari di Leibniz, dimostrò un interesse autentico nei riguardi della cultura orientale: la spedizione dell'imperatore Gordiano contro i Persiani, alla quale il Filosofo si era unito, fallì e Plotino non poté entrare direttamente in contatto con la cultura indiana. Questo non gli impedì di raggiungere comunque il proprio obiettivo: ne è testimonianza l'affinità che si riscontra fra la dottrina dell'*Advaita* e la riflessione neoplatonica. Una comparazione fra le due è stata affrontata sia da F. Staal sia da R. Baine Harris.

⁵⁶⁹ Questi versi citano, adattandola, la BU 1.4.10. Cfr. G.R.Franci, *Studi sul pensiero indiano*, Bologna: CLUEB, 1975, p.166.

Unico egli è, triplice, quintuplice, settemplice, nonuplo e ancora si dice che è diviso⁵⁷⁰ in undici parti, in centoundici e in ventimila⁵⁷¹.

la molteplicità è solo frutto dell'illusione:

Soltanto con la mente si può osservare che qui non c'è molteplicità. Di morte in morte passa chi quaggiù vede la molteplicità⁵⁷².

Questa apparente contraddizione può essere risolta grazie alla dottrina del *Kevalādvaita*, dove è ammessa la compresenza di due verità: quella suprema e unica del *Brahman*, qualificabile esclusivamente mediante *via negationis* (perché incommensurabile con i canoni limitati della natura umana), e la verità inferiore, soggetta alla necessità ed ai processi meccanici che caratterizzano il divenire⁵⁷³. La nescienza (*avidyā*) ha origine nella sovrapposizione inconsapevole fra questi due livelli che si risolve in una confusione ininterrotta fra ciò che è spirito (il Sé autentico o *Ātman*, il *Brahman*) e ciò che non lo è (il Sé empirico o *jīva*, complesso psicosomatico, parte invece del mondo naturale)⁵⁷⁴.

Nel pensiero di Śankara confluiscono anche elementi provenienti da altre Scuole filosofiche (*darśana*): l'influsso di una sua prima fase yogica appare evidente poiché il complesso psicosomatico, capace di offuscare l'immagine del vero Sé, «è l'aspetto della realtà naturale da cui più direttamente e più duramente lo *yogin* si sforza di differenziarsi»⁵⁷⁵. Il distacco dalla realtà sensibile e le discipline sorte intorno a questo obiettivo, sistematizzate nella scuola filosofica del *Sāmkhya* a livello teorico ed in quella dello *Yoga* a livello teorico – pratico, non possono non richiamare le parole di Socrate nel *Fedone* dedicate alla morte ed alla filosofia⁵⁷⁶.

⁵⁷² BU 4.4.19.

⁵⁷⁵ Ivi, p.181, nota 29.

 $^{^{570}}$ 'Diviso' sembra avere in questo caso lo stesso significato di 'esprimersi nella molteplicità'.

⁵⁷¹ CŪ 7.27.2.

⁵⁷³ G.R.Franci, lezioni di *Religioni e Filosofie dell'India e dell'Asia oriental*e, a.a. 2010/11.

⁵⁷⁴ L'ideale di liberazione (*moksa*) nella riflessione di Śankara «è dottrina della liberazione dall'ignoranza dell'identità fondamentale [*sc.* fra *Brahman* e Ātman]» (G.R.Franci, *Studi sul pensiero indiano*, *op. cit.*, p.172).

⁵⁷⁶ «Tutti quelli che si occupano seriamente di filosofia corrono il rischio che gli altri non si accorgano che essi a niente altro tendono che ad essere morti».

Entrambe queste scuole indiane interdipendenti⁵⁷⁷ sono incentrate intorno al dualismo fra natura (prakrti) e spirito (purusa), lo Yoga e il Sāmkhya ⁵⁷⁸. Lo *Yoga* classico, documentato e codificato dagli aforismi di Patanjali, grammatico vissuto presumibilmente intorno al II sec. a.C., consiste in una metodica di perfezionamento spirituale che mira ad uno stabile distacco dello spirito dalla natura. Quest'ultima, sia nello Yoga sia nel Sāmkhya è considerata il quid innato da cui evolvono le funzioni psichiche, le facoltà sensoriali fino a giungere alla materia:

> Come si può vedere, secondo questa concezione anche la vita psichica (intelligenza, pensieri, sentimenti) rientra nel dominio della natura e non fa parte dello spirito, che è una realtà diversa, pura

[...] «Dunque, che altro pensiamo che sia la morte se non una separazione dell'anima dal corpo? E che il morire sia questo, da un lato un separarsi del corpo dall'anima, per starsene il corpo da sé, dall'altro un distaccarsi dell'anima dal corpo per starsene a sua volta da sola? Forse dunque la morte è qualcosa di diverso da questo?»

«No, è proprio questo», rispose.

[...] «E, in definitiva, non ti pare che tutta la sua [sc. del filosofo] attività non sia dedicata al corpo, ma se ne distacchi, per quanto è possibile, e sia volta invece all'anima?»

«Mi pare proprio così».

[...] «E non è dunque chiaro, anzitutto, che il filosofo in tutte codeste cose cerca di liberare, per quanto è possibile, l'anima dalla comunanza con il corpo, a differenza degli altri uomini?»

«Così pare».

[...] «E che dire poi dell'acquisizione della sapienza? È di impedimento o no il corpo se lo si assume quale compagno in questa ricerca? Per esempio io dico questo: vista e udito offrono qualche verità agli uomini, o è come vanno ripetendo di continuo i poeti , che non udiamo né vediamo nulla di sicuro? E se questi due sensi, fra quelli corporali, non sono esatti né sicuri, molto meno lo sono gli altri. Tutti infatti, per un verso o per l'altro, sono inferiori a questi. O non ti pare che sia così?»

«Certamente», rispose.

«E quando, dunque, l'anima riesce a toccare la verità? Infatti se essa intraprende, insieme al corpo qualche ricerca, è chiaro che proprio allora viene tratta in inganno da esso».

«Tu dici il vero».

«E non è invece con il ragionare, più che in altro modo, che ad essa diviene chiara qualcuna delle cose reali?»

«Sì».

«Essa ragiona allora soprattutto quando non la turbano alcuna di quelle sensazioni provenienti né dall'udito, né dalla vista, né di dolore e nemmeno di piacere, ma se ne sta in se stessa quanto più è possibile e lascia perdere il corpo, e non avendo più parte del corpo, né essendo a lui congiunta, per quanto può, tende alla realtà».

«È così».

«Dunque, anche qui l'anima del filosofo non ha nel massimo disprezzo il corpo e non rifugge da esso e aspira a starsene tutta sola in se stessa?»

«Pare così» (Pl. *Phd* 64 a –65 d).

Le parole del Socrate platonico continuano a vibrare nelle Enneadi (IV 8, 2) dove l'unione di anima e di corpo è ritenuta insopportabile sia per il suo essere di ostacolo al

pensare sia perché riempie l'anima di passioni che non le sono proprie. ⁵⁷⁷ Lo *Yoga* di Patanjali sistematizza un complesso di antiche pratiche affini a quelle presenti nel Sāmkhya. La formulazione dottrinale di quest'ultima scuola avrebbe tratto ispirazione dallo *Yoga* . ⁵⁷⁸ G.R.Franci lezioni di *Religioni e filosofie dell'India*, a.a. 2009/10.

consapevolezza non oggettivata. [...] il *purusa*, il veggente, appare coinvolto, se non se ne libera, in un legame equivoco e doloroso con la natura [...]: da cui il desiderio di quell'emancipazione che il *Samkhya* definisce giustamente come 'isolamento' dello spirito rispetto alla *prakrti*⁵⁷⁹.

«Secondo Patanjali per superare la condizione esistenziale dolorosa si devono far cessare i rapporti con la mente e la natura, che ne sono la causa»⁵⁸⁰. Il cammino dell'asceta, cosparso di ostacoli, richiede la dedizione totale: fra gli impedimenti più insidiosi (kleśa) da superare figurano la nescienza, l'egotismo, l'attaccamento, l'odio e il desiderio di vivere⁵⁸¹. Gli strumenti di cui può disporre lo *yogin* in questa lotta sono rappresentati dagli anga o membra dello yoga. Mentre le prime tappe di questo percorso ascetico possono essere assimilate a pratiche mirate al perfezionamento morale della persona, le tappe successive mirano «al distacco delle facoltà sensoriali dai loro oggetti» per giungere infine all'entasi (samādhi), «meditazione che manifesta soltanto l'oggetto, come priva di natura propria»⁵⁸². È opportuno precisare che il modello indicato da Patanjali, a cui deve ispirarsi colui che ricerca la liberazione, è il Dio Signore, esempio perfetto di spirito da sempre libero. Non è questo solo un modello a cui *dover* tendere: la funzione del rapporto fra l'asceta e Dio è considerata essenziale nel sentiero che conduce alla liberazione⁵⁸³:

Dall'abbandono al Signore, la perfezione dell'entasi⁵⁸⁴.

L'obiezione di fondo, capace di minare le fondamenta della comparazione fra spiritualità indiana e pensiero greco, è quella che pone in rilievo la tensione soteriologica che pervade la filosofia indiana in ogni suo anfratto, tensione non così determinante nella riflessione filosofica occidentale.

-

⁵⁷⁹ G.R.Franci, *Lo Yoga*, Bologna: Il Mulino, 2008, p.47.

Ivi, p.52. Nel pensiero occidentale sarà la sola realtà sensibile *naturale* ad essere percepita limitante.
 Patanjali, *Yogasūtra* (II, 54-55), ivi, p.53. La 'voglia di vivere' è assai prossima al

⁵⁸¹ Patanjali, *Yogasūtra* (II, 54-55), ivi, p.53. La 'voglia di vivere' è assai prossima al *conatus* dei Moderni: qualcosa da cui rifuggire diventerà poi in un contesto del tutto diverso il cardine attorno al quale ruota quello stesso contesto.

⁵⁸² Patanjali, *Yogasūtra* (III, 3), ivi, p.54. Sembrerebbe presente una consonanza con il concetto kantiano di 'noumeno' e l'intenzione fenomenologica di giungere 'alle cose stesse'.

⁵⁸³ Cfr. ivi, p.52.

⁵⁸⁴ Patanjali, *Yogasūtra* (I, 23), *ibidem*.

La speculazione indiana, salvo poche correnti che stanno quasi a sé, non ha avuto fine in se stessa, non propone una spiegazione scientifica del mondo, non ha preso le mosse da un disinteressato desiderio di conoscere il mistero dell'essere e della vita, non è stata guidata da puri motivi teoretici; è piuttosto una terapeutica che una teorica; ha cercato di conoscere che cosa sia l'io o di chiarire il rapporto fra quell'io e il supremo principio delle cose, accertare se i due non siano la medesima cosa, e di preparare il terreno perché l'uomo, conoscendo, si salvi. [...] Sebbene dunque la indagine sia tutta pervasa dalla preoccupazione soteriologica e rappresenti la propedeutica di un irreversibile excessus mentis, del ritorno dell'anima alla sua purezza originaria, o del suo naufragare in Dio [...], essa si è scissa in molte scuole e sètte che l'una all'altra opponendosi hanno via via toccato ed approfondito i maggiori problemi che l'uomo si sia mai posto ed intorno ai quali la filosofia è sempre incentrata⁵⁸⁵.

Se si considerano le possibili origini della filosofia indiana e la relazione di quest'ultima con il *moksa* o ideale di liberazione l'obiezione precedente non appare più così insormontabile. Una fra le ipotesi formulate circa le origini vede nella nascita della filosofia l'intento di dare risposte ai dubbi sorti intorno al sentiero di liberazione⁵⁸⁶: la tensione verso una forma consapevole di conoscenza rappresenterebbe quindi un tentativo di riappropriarsi, secondo canoni razionali, della certezza ingenita nella saggezza iniziale. La funzione di supporto esercitata dalla filosofia, in sé, costituisce un limite: il ruolo di contributo razionale a cui deve le proprie origini infatti non permette alla filosofia di essere direttamente efficace nel conseguimento di una meta che trascende la componente razionale della natura umana. In Occidente la riflessione filosofica finirà per acquisire nel tempo un valore autonomo che giungerà progressivamente a sostituirsi alla meta ultima, la liberazione dal

⁵⁸⁵ G.Tucci, Storia della filosofia indiana, op. cit., pp.15-16.

⁵⁸⁶ G.R.Franci, lezioni di *Religioni e Filosofie dell'India e dell'Asia orientale*, a.a. 2010 –2011 (dispense). Per Śankara il *moksa* o liberazione è ancora la verità su cui potersi basare nella costruzione della certezza di una dimostrazione (cfr. G.R.Franci, *Studi sul pensiero indiano*, *op. cit.*, pp. 33-34).

samsara, alla quale, in Oriente, il pensiero razionale era indissolubilmente legato⁵⁸⁷.

Nonostante la diversità dei percorsi, molti sono i concetti riconducibili ad una matrice comune che compaiono sia nel pensiero indiano sia in quello occidentale. Per poter mettere a confronto queste culture in modo che tale matrice possa affiorare è necessario comprendere la specificità di ognuna per cogliere, in prospettive apparentemente inconciliabili, elementi sorprendentemente comuni. Uno degli ostacoli maggiori che impedisce di avvicinarsi in modo appropriato al pensiero indiano è dovuto alla linea di demarcazione che, dopo i Sette Sapienti, separa nettamente in Grecia l'esperienza religiosa dalla riflessione filosofica. Paradossalmente sarà proprio uno dei cardini del pensiero induista, l'identità *Brahman* – Ātman (capace, al pari dell'*I* o giustizia di offrire una visione dell'ideale di perfezione indicato da Leibniz libera dai limiti costrittivi dell'utopia), a ricomporre la frattura fra questi due aspetti fondamentali della conoscenza tenuti dalla cultura occidentale rigorosamente distinti⁵⁸⁸.

3 I concetti cardine del pensiero induista

3.1 Il Brahman

Conoscere il filo che tiene legati questo mondo, il mondo di là e tutte le creature, conoscere ciò che dall'interno li regge significa conoscere il Brahman, [...], l'Ātman, significa conoscere ogni cosa⁵⁸⁹.

La conoscenza del *Brahman* si presenta come la forma in assoluto più esaustiva di conoscenza. Per accedervi è necessario potersi svincolare dai limiti della natura umana: se ci si avvicina al *Brahman* ancora soggetti ai canoni della logica e ci si accorge della coesistenza di alcuni

157

-

⁵⁸⁷ Uno degli ostacoli maggiori che impedisce di avvicinarsi in modo appropriato al pensiero indiano si deve alla linea di demarcazione che separa in Occidente l'esperienza religiosa dalla riflessione filosofica.

Nella cultura occidentale il riflesso dell'identità $Brahman - \bar{A}tman$ (e la conseguente negazione della componente empirica) può essere scorto altresì nella valutazione negativa della realtà sensibile.

suoi aspetti si corre il rischio di considerare questa manifestazione della realtà ultima contraddittoria:

Non è concepibile, ne è inconcepibile, è concepibile e inconcepibile [nello stesso tempo]: quando si sia liberi da prevenzioni si realizza allora il Brahman⁵⁹⁰.

In verità due sono gli aspetti del Brahman, il corporeo e l'incorporeo, il mortale e l'immortale, il fisso e il mobile, il sensibile e il trascendente⁵⁹¹.

[...] [sc. il Brahman] entrato in esso [sc.l'universo], divenne sat e tyat (ciò che è presente e ciò che è trascendente), ciò che è espresso e ciò che è inespresso, ciò che è rifugio e ciò che non è rifugio, ciò che è conoscenza e ciò che non è conoscenza, ciò che è verità e ciò che è menzogna. Diventò tutta la realtà come essa è, cioè quanto viene chiamato reale (satya, sat + tyat). [...]⁵⁹².

La similitudine che segue incita a distaccarsi dai limiti propri del pensiero duale per recuperare una visione di insieme⁵⁹³ in grado di avvicinare la natura umana all'Assoluto:

Come chi, correndo su un carro, guarda alle due ruote, così egli guarda al giorno e alla notte, alle azioni buone e alle cattive, e a tutte le coppie [di opposti] (caldo e freddo, dolore e piacere, ecc.)⁵⁹⁴. E libero dalle azioni buone, libero dalle cattive, conscio del Brahman, verso il Brahman si avvia⁵⁹⁵.

Infatti solamente «al di là di ogni distinzione della mente, c'è la pura beatitudine del *Brahman*, al di là delle coppie di contrari, al di là di bene e di male»⁵⁹⁶. In una prima comparazione non possono sfuggire alcune affinità esistenti fra il Principio Assoluto degli induisti ed il

50

⁵⁹⁰ BbU 6.

⁵⁹¹ BU 2.3.1.

⁵⁹² TU 2.6.

⁵⁹³ Sembra qui di scorgere un'affinità con le capacità riconosciute al fondatore del giainismo. Anche la 'monade delle monadi', ovvero Dio, ha una visione pluriprospettica, da *ognidove*.

Tutte le determinazioni e tutte le distinzioni, retaggio dell'esperienza terrestre, non vengono neppure scorte da colui che s'avvia verso il trono del *Brahman*, così come non si scorgono i raggi di una ruota in movimento (*Upanisad*, a cura di C. Della Casa, Torino: UTET, 1976 p.317, nota 7).

⁵⁹⁵ KsU 1.4 (a).

⁵⁹⁶ TU 2.1, nota 13.

principio primo di Anassimandro, *l'Apeiron*: in molte parti delle *Upanisad* il *Brahman* è assimilato infatti anche all'Infinito:

«Io ti rivelerò, o caro, un quarto del Brahman». «Dimmelo, o signore». Allora [quello] gli disse: «La terra è un sedicesimo, l'atmosfera è un sedicesimo, il cielo è un sedicesimo, l'oceano è un sedicesimo. In verità, o caro, questo, costituito di quattro sedicesimi, è il quarto del Brahman che ha nome 'Infinito'».

Colui che così conosce questo quarto del Brahman costituito di quattro sedicesimi e lo venera come l'Infinito, costui non ha limiti in questo mondo. Mondi senza limiti conquista [anche nell'al di là] colui che così conosce il quarto del Brahman costituito do quattro sedicesimi e lo venera come l'Infinito⁵⁹⁷.

La prospettiva del discepolo di Talete sembra non discostarsi molto da quanto appreso ora:

«Anassimandro [..] dichiarò l'infinito sia principio sia elemento delle cose che sono» ⁵⁹⁸.

Le parole delle *Upanisad* intorno al *Brahman* appaiono distanti invece dall'accezione negativa che il termine 'infinito' acquisirà nell'evoluzione del pensiero greco:

«In verità, ciò che è l'infinito è la felicità. Non c'è felicità nel finito, soltanto l'infinito è felicità». [...]⁵⁹⁹.

È nota l'avversione di Aristotele nei riguardi di quei predecessori il cui pensiero non si assoggettava facilmente al suo: uno dei temi più *scomodi* per l'Autore della *Fisica* fu appunto l'Infinito. Egli dovette giungere alle conclusioni che questo fosse pura materia⁶⁰⁰. Anche le *Upanisad* si rivelano concordi: in alcuni passi «il *Brahman* è [...] dunque definito come una sorta di materia inerte, priva di capacità di evoluzione»⁶⁰¹. Essere *anche* materia non implica un giudizio riduttivo: il

.

⁵⁹⁷ CU 4.6.3 –4.

⁵⁹⁸ Anaximand. 12A9DK.

⁵⁹⁹ CU 7.23.1.

⁶⁰⁰ Cfr. Anaximand. 14A14DK. Cfr. anche Arist. *Ph*. Γ 7, 207b34 – 8, 208a9.

⁶⁰¹ Upanisad, op. cit. p.335, nota 49.

cibo⁶⁰² è il *Brahman* e lo è «nella sua materialità più evidente che assorbe ogni distinzione nella superiore unità del tutto»⁶⁰³. La definizione data da Aristotele «l'infinito non è ciò al di fuori di cui non c'è nulla, ma ciò al di fuori c'è sempre qualcosa»⁶⁰⁴ viene completamente capovolta :

«L'infinito si ha dove non si discerne nessun'altra cosa, nessun'altra si ode, nessun'altra si conosce. Dove si scorge qualche altra cosa, si conosce qualche altra cosa, allora si ha il finito. L'infinito è l'immortale, mentre ciò che è finito è mortale». «O venerabile, su che cosa è fondato l'infinito?» «Sulla sua propria grandezza, oppure se [chiedi la più alta verità], non è fondato su nessuna grandezza [...]⁶⁰⁵.

Un punto di contatto fra pensiero indiano e pensiero greco può essere invece visto nell'etere:

```
[...] il Brahman è kha (spazio etereo)». [...]<sup>606</sup>.
[...] il Brahman [...] ha per corpo lo spazio etereo [...]<sup>607</sup>.
```

Il *corpo primo* descritto da Aristotele, seppure di natura sensibile, non è *più* 'contaminato' dalla natura umana⁶⁰⁸. Nelle *Upanisad*, al contrario, non vi sono linee di demarcazione:

Ciò che si chiama Brahman è lo spazio etereo che sta fuori dell'uomo. Lo spazio etereo che sta fuori dell'uomo è lo stesso che lo spazio che sta dentro l'uomo. Lo spazio dentro l'uomo è lo stesso che lo spazio che sta nella cavità del cuore. Esso è il pieno, l'immutabile. Felicità piena, immutabile acquista colui che così sa⁶⁰⁹.

_

 $^{^{602}}$ Il cibo è nelle Upanisad un concetto primordiale fondamentale.

⁶⁰³ Cfr. TU 3, nota 17.

⁶⁰⁴ Arist. *Ph*. Γ 6, 207a1-2.

⁶⁰⁵ CU 7.24.1.

⁶⁰⁶ CU 4.10.5.

⁶⁰⁷ TU 1.6.2.

⁶⁰⁸ Nella *Brhadāranyaka Upanisad* (2,1,5) si scorgono in lontananza Aristotele e Parmenide: «Allora Gārgya disse: «Quell'essere che è nello spazio etereo, quello io venero come *Brahman*». Ma Ajatasatru replicò: «Non parlarmi di lui! Io lo venero come l'Essere completo, immoto».

⁶⁰⁹ CU 3.12.7-9.

Aristotele sembra restituire questo concetto antichissimo, smisurato nella sua complessità, *mediato* dai canoni di pensiero del proprio tempo. Alcuni suoi predecessori fra cui i Pitagorici, a differenza dell'Autore della *Fisica*, erano ancora in qualche misura partecipi del significato di questo Principio Assoluto. Le affinità fra il pensiero prearistotelico e le dottrine dell'estremo Oriente parrebbero confermare quest'ipotesi:

«XXI. Padre Longobardi si appoggia molto su un assioma cinese che dice: *tutte le cose sono uno*; [...] La Filosofia Singli libro 26 pagina 8, dice che la virtù direttrice e produttrice non è affatto nella disposizione delle cose, né dipende da esse; ma consiste e risiede nel *Li*, che predomina, governa e produce tutto. Parmenide e Melisso parlavano allo stesso modo, ma il senso che Aristotele dà loro sembra differente da quello del *Parmenide* di Platone. Spinoza riduce tutto ad una sola sostanza, di cui tutte le cose non sono che modificazioni. Non è facile spiegare come intendano i cinesi, ma credo che nulla impedisca di dar loro un senso razionale»⁶¹⁰.

Dal Li sono emanate anche diverse virtù fra cui la giustizia⁶¹¹, generata anche dal Brahman:

Ancora non poteva manifestare [tutta la sua potenza]. Allora produsse una forma più perfetta, il *dharma* (ciò che è giusto, la legge). Il *dharma* è il principio della sovranità per la nobiltà militare. Perciò nulla v'è più alto del *dharma*. Invero il debole confida di tenere a freno uno più forte con la legge, come fosse per mezzo d'un re. Il *dharma* è la verità. Perciò di uno che professi la verità si dice: «Dice il giusto», e di uno che parla il giusto si afferma: «Dice il vero». Le due cose sono in realtà una cosa sola⁶¹².

Il passo restituisce l'immagine originaria del concetto di 'giustizia', non separabile, come appare manifesto anche nel pensiero di Epimenide, da quello di 'verità'.

.

⁶¹⁰ DUT. IV 1, 180 (143-144).

⁶¹¹ Cfr DUT. IV 1, 117 (67).

⁶¹² BU 1.4.14.

3.2 L'Ātman

Il *Brahman*, a differenza di quanto possa trasparire dal *Li*, non è 'distante' dalla sfera interiore della natura umana:

Questa mia anima dentro il cuore è più piccola d'un grano di riso o d'orzo o di sesamo o di miglio o del nucleo d'un grano di miglio. Questa mia anima dentro il cuore è più grande della terra, più grande dello spazio atmosferico, più grande del cielo, più grande dei mondi. Fonte di ogni attività, d'ogni desiderio, d'ogni odore, d'ogni sapore, comprendente tutto l'universo, muta, indifferente, questa è la mia anima dentro il cuore, questo è il Brahman. Non c'è più dubbio per colui che pensa: «Uscito da questo mondo lo raggiungerò» 613.

Il termine 'Brahman' viene spesso impiegato anche come sinonimo di $\bar{A}tman$, «il principio della vita nell'individuo, l'anima individuale» 614 . Il passo seguente rende evidente le ragioni di questo continuum:

[Il maestro dice:] «orbene, nel [corpo] che è la città del Brahman, c'è un piccolo fior di ninfea, una casa (ossia il cuore); dentro c'è un piccolo spazio vuoto. Ciò che in esso si trova, questo bisogna cercare, questo in verità bisogna cercare di conoscere».

Se gli obiettano. «Nella città del Brahman c'è un piccolo fior di ninfea, una casa, e dentro c'è un piccolo spazio vuoto: che cosa mai può trovarvisi che bisogni cercare, che in verità bisogni desiderar di conoscere?».

[il maestro] deve rispondere: «Quanto grande è lo spazio [esteriore], altrettale è lo spazio entro il cuore. In esso in verità sono compresi cielo e terra. Fuoco e vento, sole e luna, il lampo e le stelle e ciò che quaggiù ognuno possiede e ciò che non possiede: tutto in esso è compreso»⁶¹⁵.

L'*Ātman*, invisibile, è presente in ogni gesto che la persona compie (nel respiro quando respira, nella parola quando parla, etc.) ma

CU 3.14.3-4.

⁶¹³ CU 3.14.3-4.

⁶¹⁴ Upanisad, op. cit., p.560 (glossario).

sarebbe ingannevole volerlo circoscrivere nelle specifiche attività in cui si manifesta. È sì presente in esse ed è partecipe di ciò che accade al Sé empirico ma senza esserne in alcun modo toccato⁶¹⁶: solo nella venerazione della pluralità di forme in cui l' *Ātman* si esprime si trova la conoscenza di ciò che unifica le sue manifestazioni molteplici. La comprensione di ciò che è l'*Ātman* dentro di noi «è la traccia che permette di giungere all'intero universo: per suo tramite infatti si conosce tutto l'universo. Come seguendo la traccia si trova [ciò che si è perduto], così [seguendo l'Atman si trova la chiave per sciogliere l'enigma dell'universo]»⁶¹⁷: «[L'Ātman] è il grande ordine cosmico»⁶¹⁸ ed è «definibile soltanto in senso negativo: esso è inafferrabile perché non lo si afferra, non è soggetto a decadenza perché non decade, [....] privo di legami, non teme, né può essere colpito»619. Nemmeno l'esperienza paurosa della morte riesce a scuotere colui che conosce l'*Ātman* poiché esso, presente in ogni essere umano, «non è ucciso quando s'uccide il corpo. Se chi uccide pensa di uccidere, se chi è colpito a morte pensa d'essere colpito, entrambi non hanno chiara nozione: né quello uccide, né questi viene ucciso»⁶²⁰: «[i]l saggio, riconoscendo che il grande, onnipresente Atman si trova incorporeo nei corpi, stabile nelle cose instabili, non è più tocco da angosce»⁶²¹.

[...] Qualunque sia questa essenza sottile, tutto l'universo è costituito di essa, essa è la vera realtà, essa è l'Ātman. Essa sei tu, o Śvetaketu». «Continua il tuo insegnamento, o venerabile». «Va bene, o caro», rispose quello⁶²².

_

⁶¹⁶ Cfr. CU 8.10.2-3.

⁶¹⁷ BU 1.4.7.

⁶¹⁸ KaU 2.5.2.

⁶¹⁹ BH 3 9 26

⁶²⁰ Leibniz, contrariamente ad Hobbes, esorta a temere chi può attaccare l'integrità dell'anima, non del corpo (cfr. *Acc.* VI IV C F 1. 509, pp.112 –113 dell'ed. italiana). ⁶²¹ KaU 1.2.18-19, 22.

⁶²² CU 6.8.6-7.

3.3 L'identità Brahman – Ātman

«La formula *Tat tvam asi*⁶²³ "Tu sei il *Tat*", ossia l'Essere indifferenziato causa materiale ed efficiente di tutto ciò che esiste, esprime efficacemente il pensiero fondamentale che tutto si riconduce all'unica realtà dell'Essere»⁶²⁵.

«[...] Parlami veramente di quello che è l'essenza presente in ogni cosa, ossia del Brahman visibile e direttamente percepito». «È il tuo Ātman quello che è presente in ogni cosa». «Quale è, Yājnavalkya, [questo Ātman] presente in ogni cosa?». «Tu non puoi vedere chi è causa della vista, non puoi ascoltare chi è causa dell'ascolto, non puoi pensare chi è causa del pensiero, non puoi conoscere chi è causa del conoscere. Questo è il tuo Ātman presente in ogni cosa. Al di fuori di esso non c'è che dolore».

Allora tacque Usata discendente di Cakra⁶²⁶.

[...] Perciò colui che questo sa diventa calmo, tranquillo, indifferente, paziente, raccolto in sé e in se stesso scorge l'Ātman, in ogni cosa scorge l'Ātman; non lo vince il peccato, anzi egli vince ogni peccato, non lo brucia il peccato, anzi egli brucia ogni peccato; libero da peccato, da passioni, da dubbi, egli è un vero bramano. Questo è il mondo del Brahman, o gran re; ad esso ti ho fatto giungere [...]⁶²⁷.

Lui è il Brahman da nulla preceduto, da nulla seguito, cui nulla è interiore, nulla è esteriore:

⁶²³ La comparazione fra la frase tratta dalle *Upanisad* e il passo citato di Eckhart è tratta dalla nota 95 in M.Ballester S.J., *Il Cristo, il contadino e il bue Via zen e via cristiana*, Roma: Edizioni Appunti di Viaggio, p.126.

⁶²⁴ L' interpretazione della formula è di Śankara. La stessa formula, se sottoposta al vaglio della sintassi, rivela un significato diverso, passibile di una duplice lettura. Patrick Olivelle asserisce che «the phrase, therefore, does not establish the identity between the individual and the ultimate being (*sat*), but rather shows that Śvetaketu lives in the same manner as all other creatures, that is, by means of an invisible and subtle essence [Nella seconda interpretazione, proposta da Olivelle, può essere colta un'affinità notevole con l'immanentismo spinoziano: la radice di ogni forma di immanentismo può essere identificata nell'assimilazione fra Principio Primo, ad esempio il *Li* cinese, ed il mezzo con cui questo opera, ad esempio il *Ki*]. It may also [...], to some degree, indicate the cause of his existence, just as at CU 6.12 the finest essence of the seed is said to be the reason for the tree's existence. In using the term 'how' I attempt to capture both these meanings: that is how to come to be, and that is how (the way) you exist» (*Upanisad*, a cura di P.Olivelle, Oxford New York: Oxford University Press, 1996, p.349).

⁶²⁵ Upanisad, (a cura di C. Della Casa), op. cit., p.241, nota 1.

⁶²⁶ BU 3.4.2.

⁶²⁷ BU 4.4.23.

l'Ātman è il Brahman da cui ogni percezione si origina.

Questo è l'insegnamento⁶²⁸.

«Ciò [che è dentro al cuore] non invecchia per la vecchiezza dell'uomo, ne è colpito dal colpo che lo abbatte. Esso è la vera cittadella del Brahman, in esso sono riuniti i desideri. Esso è l'Ātman libero da peccato, da morte, da dolore [...]»⁶²⁹.

In verità l'Ātman [, che è la sola realtà,] è nel cuore. L'etimologia della parola è *hrdy ayam* ('questo è nel cuore'), e da ciò deriva *hrdayam*. Ogni giorno in verità giunge al mondo celeste colui che così sa.

E la calma serena che sorge dal corpo e, raggiunta una suprema luminosità, si realizza nel suo vero aspetto, essa è l' \bar{A} tman – disse il maestro – è l'immortalità, la sicurezza, è il Brahman. Il nome del Brahman in verità è sat - ti - am.

Sat – ti – am è composto di tre sillabe. Sat ('essente') indica l'immortalità, ti indica ciò che è mortale, yam congiunge entrambe le parti. Poiché congiunge (yam) entrambe, si dice yam. Ogni giorno in verità giunge al mondo celeste colui che così sa⁶³⁰.

La verità è miele per tutte le creature e tutte le creature sono miele per la verità. Quello spirito la cui essenza è luce e immortalità, che risiede nella verità, e quello spirito, secondo il punto di vista individuale, che è la veracità ed è costituito di luce e di immortalità, non sono altro che l'Ātman. Esso è l'immortalità, esso è il Brahman, esso è il tutto⁶³¹.

«D'ora innanzi non potrò più parlare dell'anima, perché essa ha perso il suo nome nell'unità dell'essenza divina»⁶³².

4 Dall'Uno al Due

Il Sé è ciò che fa passare dal non essere all'essere ed è ciò che, una volta raggiunto, per la beatitudine di cui è latore, rende felici. È il sostegno interno che assicura la pace⁶³³.

_

⁶²⁸ BU 2.5.19.

⁶²⁹ CU 8.1.5.

⁶³⁰ CU 8.3.3-5.

⁶³¹ BU 2.5.12.

⁶³² M.Ballester S.J., *Il Cristo, il contadino e il bue Via zen e via cristiana, op. cit.*, p.126. ⁶³³ Cfr.TU 2.7.

In principio l'universo era il solo Ātman in forma di *purusa* (uomo cosmico). Guardandosi attorno, non vide nulla all'infuori di sé. [...] Poiché egli prima (*pūrva*) che ogni cosa esistesse bruciò (*us*) tutti i mali, per questo è chiamato *purusa*. Colui che così sa brucia chi vuol precederlo.

Egli ebbe paura; per questo chi è solo ha paura. Poi pensò: «Dato che nessun altro esiste al di fuori di me, di chi devo temere?». E allora il suo timore si dissolse. Di chi avrebbe dovuto temere? È quando c'è un altro che nasce la paura.

Egli non provava gioia; per questo chi è solo non prova gioia. Allora desiderò un secondo. Ora egli occupava tanto [spazio] quanto un uomo e una donna insieme abbracciati. Egli si divise in due e quindi sorsero il marito e la moglie. Per questo Yājnavalkya diceva: «Noi siamo ciascuno una metà». Per questo il vuoto è riempito dalla donna. Egli si congiunse con lei e ne nacque la stirpe umana⁶³⁴.

L'Ātman ha bruciato tutti i mali⁶³⁵. Il timore, di cui inizia ad essere presago, è legato alla presenza dell'altro. Anche la gioia è in relazione alla presenza di un secondo ma questo (o, meglio, questa) non è altro dall'Ātman perché proprio da esso trae origine. La paura sarebbe determinata quindi da un'alterità distaccata dall'autentico Sé. Come può un'altra presenza, un altro Ātman, identico al proprio, incutere timore?

Ora, se si considera l'identità che esiste fra il Brahman (B) e l' $\bar{A}tman$ (\bar{A}) si può dedurre che ogni $\bar{A}tman$ sia in relazione di identità con il Brahman. Se B è identico ad \bar{A} , ogni \bar{A} sarà identico ad ogni altro \bar{A} in virtù dell'identità con B^{636} . L' $\bar{A}tman$ o Sé (anima) individuale non si presenta alla coscienza in modo palese: può essere infatti assimilato al risultato della ricerca ultima, volta a conoscere se stessi. La difficoltà che accompagna le fasi di questa ricerca si deve all'influenza esercitata dall' $avidy\bar{a}$ o nescienza nei riguardi dell' $\bar{A}tman$ che «ha [così] dimenticato la propria identità essenziale con la sola realtà ultima, cioè, il

-

⁶³⁴ BU 1.4.1-3.

⁶³⁵ Egli è inoltre il creatore degli dèi, ad esso superiori perché immortali. Un altro motivo di superiorità è dato agli dèi dalla loro nascita immacolata: l'*Ātman* infatti dovette purificarsi dal male distruggendolo con il fuoco. Questa osservazione è dovuta a Śankara. Cfr. *Upanisad*, *op. cit*, p.71, nota 19.

⁶³⁶ «Pertanto chi ama Iddio, cioè chi è saggio, amerà tutti, ma ciascuno in misura tanto maggiore, quanto più rilucerà in lui l'impronta della divina virtù, e quanto più pronto e valido egli spererà di trovare in lui un collaboratore nell'opera di promuovimento del bene universale, che coincide con la gloria di Dio, datore di ogni bene» (*Acc.* VI IV C F1. 505₆, p.114 dell'ed. italiana).

Brahman». Ogni Sé incarnato (jīva) appare pertanto diverso dall'altro ma questo è frutto dell'illusione al pari delle molte immagini distaccate di ciò che nella realtà è uno restituite dalle parti di un solo specchio andato in frantumi: l'autentico Sé è lo stesso in ogni uomo. Per poter considerare l'altro diverso da sé, e quindi capace di incutere timore, l'Atman deve essere già stato presago dell'oblio in cui sarebbe precipitato: nella dimenticanza del vero Sé potranno essere ricercati infatti i motivi sia del distacco dal Brahman sia della conseguente incapacità di cogliere in ogni essere umano un altro Sé identico al proprio: in queste dinamiche sembrerebbero trovare un'unica origine i mali dell'esistenza umana⁶³⁷. Questo allontanamento dalla vera realtà può ricordare sotto alcuni aspetti la cacciata dal Paradiso Terrestre dopo il Peccato Originale. Alcuni elementi infatti convergono: Agni e Soma, «simbolo dell'eterna dialettica vicenda della vita, nella quale tutto è cibo o mangiatore di cibo» 638 generati dall' Ātman, possono essere ricondotti al gioco di equilibri racchiuso nel frutto del Bene e del Male ancora integro. Ciò che nella religione ebraico -cristiana è considerato peccato (distinguere nell'intero le articolazioni interne che ne comporterebbero la disgregazione) nelle Upanisad è reputato solamente indice di saggezza mendace; le conseguenze però non mutano:

Quando uno trova la sicurezza e il fondamento in ciò che è invisibile, inespresso, privo di corpo, senza sostegno esterno, allora raggiunge la pace. Quando invece in questo [Assoluto] si ammette una distinzione interna, allora sorge la paura. Essa è la paura di [chi pensa d'essere] saggio, [ma] non riflette.

A questo riguardo c'è un versetto: «Per paura di lui spira il vento, per paura di lui sorge il sole, per paura di lui Agni e Indra e, quinta, la morte si muovono»⁶³⁹.

Della negatività intrinseca nella distinzione irreversibile all'interno dell'unità serba memoria questo passo:

⁶³⁷ L'uomo ferino, tratteggiato da Hobbes, necessita del dominio dell'uomo sull'uomo, 'rimedio', secondo il pensiero filosofico cristiano, alle conseguenze del 'peccato originale' o, secondo altri canoni, del passaggio dall'Uno al Due, processo volto all'acquisizione della piena consapevolezza di sé.

⁶³⁸ *Upanisad*, op. cit., p. 71, nota 18.

⁶³⁹ TU 2.7 −8.

Allora venerarono la mente come l'*udgtha*, ma i demoni la colpirono con il male. È per questo che con essa si proclama tanto la verità quanto la menzogna, perché è stata colpita con il male⁶⁴⁰.

Il superamento del dualismo (che nell'*Antico Testamento* risulta esplicito nella distinzione fra Bene e Male) risiede nella conoscenza dell'*Ātman* e permette di non essere oppressi da questi due pensieri: «"[h]o fatto il male, ho fatto il bene per questo o per quest'altro motivo"»⁶⁴¹. Entrambi, nella conoscenza, vengono superati e scompare ogni angustia dovuta al pensiero di ciò che si è fatto o che non si è fatto. Ricongiungersi con il *Brahman* permette poi di recuperare l'integrità delle origini, dove ogni ombra di dualismo è cancellata dalla luce del sole che né sorge né tramonta⁶⁴²:

Unico dotato della capacità di vedere nell'oceano [della pace perfetta], senza secondo: questo è [colui che ha raggiunto] il mondo del Brahman – così continuò Yājnavalkya. – Questo è la sua meta suprema, la sua somma gioia, il suo mondo più alto, la sua felicità più perfetta. Le altre creature vivono d'una porzione soltanto di questa felicità⁶⁴³.

Solo «[c]olui che conosce la beatitudine del *Brahman* non ha più alcun timore»⁶⁴⁴, nemmeno dell'*altro* poiché, come tale, non esiste più:

Quando c'è, per così dire, dualità [di un individuo rispetto un altro individuo], allora l'uno fiuta l'altro, lo ascolta, gli parla, lo pensa, lo conosce. Ma quando la totalità dell'individuo [ossia corpo e blocco di coscienza,] è diventato il Sé, con che cosa e chi potrà [l'individuo dissoltosi nel Sé universale] fiutare, vedere, ascoltare, parlare, pensare, conoscere? [...]⁶⁴⁵.

«Anche se [sc. l'anima individuale stretta all'Ātman⁶⁴⁶] non conosce, non conosce pur possedendo la conoscenza. Non c'è infatti interruzione della capacità di conoscere, per la sua indistruttibilità, in lui

⁶⁴⁰ CU 1.2.3.

⁶⁴¹ BU 4.4.22.

⁶⁴² CU 3.11.3.

 $^{^{643}}$ BU 4.3.31 - 33.

⁶⁴⁴ TU 2.9.

⁶⁴⁵ BU 2.4.14.

⁶⁴⁶ Cfr. BU 4.3.21.

che possiede la conoscenza; soltanto manca un secondo oltre a lui, un qualche cosa di separato da lui, che possa conoscere. Soltanto dove si ha, per così dire, un altro, allora può vedersi questo altro, fiutarlo, gustarlo, parlarne, ascoltarlo, pensarlo, toccarlo, conoscerlo»⁶⁴⁷. Quando «manca un secondo» significa che l'uomo ha ritrovato il proprio autentico Sé e che ogni altro Sé non è più percepito come «un qualche cosa di separato da lui ». L'amore, nell'accezione considerata da Leibniz, si pone quindi in antitesi con la paura hobbesiana dell'*altro*, nata dall'angoscia del distacco dal vero Sé⁶⁴⁸.

5 Conoscenza o venerazione?

L'origine del Due, preludio alla manifestazione del molteplice, nasce dall'oblio della realtà autentica ed è per questo ricondotta all'illusione propria del mondo sensibile del Sé incarnato: «[s]oltanto con la mente si può osservare che qui non c'è molteplicità», asserisce la *Brhadāranyaka Upanisad*. «Di morte in morte passa chi quaggiù vede la molteplicità» essa, infatti nasce dalla mancata percezione del vero Sé, dal distacco dalle rive dell'immortalità.

La molteplicità, a differenza di ciò che si potrebbe concludere, non appartiene ad un piano del tutto diverso dalla realtà autentica: può essere infatti ricondotta all'Uno, di cui è espressione nella pluralità: «[u]nico egli [sc. l'Ātman, «l'unica realtà»⁶⁵⁰] è, triplice, quintuplice, settemplice, nonuplo e ancora si dice che è diviso in undici parti, in centoundici e in ventimila», come rivela la *Chāndogya Upanisad*⁶⁵¹: «l'unica realtà si moltiplica negli innumerevoli individui particolari»⁶⁵². Il tempo (kāla) poi, connesso indissolubilmente alla realtà del mondo fenomenico (i diversi generi di azioni e di mutamenti che determinano nell'essere l'espressione della molteplicità possono essere posti tutti in

⁶⁴⁷ BU 4.3.30.

⁶⁴⁸ In questa contrapposizione si scorge la polarità fra coesione e dispersione espressa da Empedocle nei concetti di 'Amore' e 'Discordia' (cfr. *Dizionario di Filosofia*, voce 'Empedocle').

⁶⁴⁹ BU 4.4.19.

⁶⁵⁰ Upanisad, op. cit., p.266, nota 18.

⁶⁵¹ CU 7.26.2.

⁶⁵² Ibidem in Upanisad, op. cit., p. 266, nota 18.

relazione con il tempo), viene considerato da Bhartrhari⁶⁵³, maestro della Śabdāvaita, il potere più importante del Brahman. Egli, però, precisa anche che esso è ciò che per primo consegue dalla nescienza: nella condizione di vera conoscenza infatti, non trova posto⁶⁵⁴.

Il problema principale che Sankara si pone è di riconciliare le versioni compresenti nel Veda circa la creazione e il rifiuto della molteplicità che le stesse Upanisad oppongono. La soluzione a cui giunge il Maestro dell'Advaita Vedānta pone su due piani diversi la realtà occulta (ed autentica) del mondo ed il livello fenomenico in cui si manifesta: il mondo può essere considerato come la traduzione sul piano illusorio spazio - temporale del Brahman, la sola realtà ultima che, assoluta dalle apparenze, è una e non diventa molteplice.

L'assenza di un punto di contatto fra i piani delle due realtà, autentica e fenomenica (illusoria), propria della Scuola Advaita Vedānta di Sankara, possiede paradossalmente i presupposti che determineranno in altri contesti l'offuscarsi della comprensione dell'identità Brahman -Ātman: dalle Scuole che divergono dal monismo di Śankara l' Ātman, il Sé autentico, non è più colto come scintilla dell'Assoluto, come vera identità di ogni essere, bensì quasi come appendice astratta di un Sé empirico dal peso sempre più preponderante nelle sue limitazioni.

La percezione dell'identità $Brahman - \bar{A}tman$ viene meno nelle Scuole dualiste⁶⁵⁵ (o, meglio, pluraliste) del *Vedānta*: le conseguenze si risolvono in un distacco dal Brahman, in un processo che privilegerà la venerazione del Sé cosmico all'identificazione con esso. La conoscenza sembra lasciare posto così ai presupposti della devozione appassionata della bhakti, mirata a partecipare 'passivamente' (non più mediante modalità paritarie connesse alla conoscenza) della natura divina 656: il Sé autentico, di matrice divina, che permette di considerare l'altro al pari di sé, cade gradualmente nell'oblio e l'uomo finisce per identificarsi totalmente con il proprio sé empirico e dare in tal modo origine alle conseguenze manifeste nel livello duale:

⁶⁵³ Di Bhartrhari, autore della Vākyapadīa, è nota la data di morte, il 651 della nostra era (cfr. Encyclopedia of Religion curatore generale: Mircea Eliade, vol.15, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, voce 'Vedānta', a cura di R.N. Dandekar.

⁶⁵⁵ Per monismo e dualismo si intende «rispettivamente l'esistenza di un unico principio o la differenza fra l'animo umano e l'assoluto» (G.Tucci, Storia della filosofia indiana, op.cit., p.138). 656 Cfr. Upanisad , op. cit., p.261.

Anuvyakhyana, p.43: Non c'è niente che sia impossibile al Signore [impiegato qui come sinonimo di *Brahman*], perché ha una potenza che supera qualunque comprensione: questa signoria non gli si addirebbe se fosse identico all'anima individuale (*ātman*)⁶⁵⁷.

Questa differenza sempre più netta fra «il Signore» e «l'anima individuale» si riscontra nelle fondamenta delle dottrine religiose monoteiste dove la ricerca del motivo alla base del distacco dalla divinità assumerà un ruolo centrale.

Se il *primo uomo* avesse avuto già fin da subito piena coscienza di essere stato creato ad immagine di Dio, non avrebbe avvertito la necessità di assaggiare dell'albero proibito: ciò che sembrava attirarlo infatti non era la possibilità, insinuata dal serpente, di diventare *come* Dio (nessun dio è mortale e l'uomo sapeva delle conseguenze in cui sarebbe inevitabilmente incorso mangiando del frutto), bensì l'acquisizione, mediante la distinzione del Bene e del Male, della conoscenza di sé. Dopo aver mangiato del frutto i suoi occhi si aprono ed egli acquisisce fin da subito coscienza del proprio stato, si scopre infatti nudo. La condizione divina per antonomasia, l'immortalità, è incompatibile⁶⁵⁸ con il dualismo che tale distinzione comporta, pertanto l'Albero della Vita, dei cui frutti in precedenza ci si poteva cibare liberamente (in assenza di espresso divieto), è reso ora inaccessibile.

La perdita dello stato divino si manifesta inoltre nella necessità di lavorare per procurarsi il sostentamento, nella fatica, nel dolore fisico, nella prima forma di dominio dell'uomo sull'uomo, che si ripercuote subito sulla relazione con la donna, e nella necessità pressoché immediata del sacrificio sacro (per ristabilire l'ordine in assenza di conoscenza): i dissapori fra i primi figli dei Progenitori, Caino e Abele, avverranno proprio a causa di un sacrificio non gradito agli occhi di Dio. Le conseguenze della libera scelta di Adamo ed Eva risultano visibili anche nel sorgere di passioni incontrollabili che costellano la vita mortale: Caino uccide Abele proprio perché incapace 'di dominare la propria

_

⁶⁵⁷ Madhva, maestro della Scuola *Dvaita* del *Vedānta* (G.R. Franci, lezioni di *Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia orientale*, a.a. 2010-11, dispense).

⁶⁵⁸ Cfr. TU 2.7-8 (*Upanisad*, op. cit., p.12).

bramosia⁶⁵⁹. Sarà l'avvento del Cristo che grazie al sacrificio di sé (il primo per importanza e l'ultimo in ordine di tempo) ristabilirà i presupposti necessari affinché il genere umano possa riappropriarsi *coscientemente* della propria natura immortale, legata alla dimensione divina di cui l'uomo è, da sempre, inconsapevolmente partecipe. Egli ha indicato nella conoscenza la via della salvezza⁶⁶⁰:

E la vita eterna è questa, che conoscano te, solo vero Dio, e Colui che hai mandato, Gesù Cristo⁶⁶¹.

La conoscenza conduce il sacrificio al suo fine; essa conduce al loro fine anche le opere sacrificali. Tutti gli dei onorano la conoscenza come Brahman supremo [...]⁶⁶².

L'estromissione dalla sfera divina (l'uscita dolorosa dall'Eden) può presentare tratti comuni con la presa di coscienza del Sé incarnato, soggetto al dualismo, che comporta la perdita della propria vera identità o dimenticanza del vero Sé⁶⁶³. Questa, secondo la dottrina ebraico – cristiana, è l'origine di tutte le afflizioni che conduce a vedere (per poi temere⁶⁶⁴) l'altro, il secondo, di cui si avrà coscienza solo una volta divenuti *auto*coscienti⁶⁶⁵. Nelle *Upanisad* l'*Ātman*, identico al *Brahman*, non è posto in relazione al peccato: quest'ultimo è infatti bruciato dal Sé individuale fin da subito⁶⁶⁶. In questo contesto la conoscenza dualistica del bene e del male non risulta poi così fatalmente attraente, anzi è considerata ostacolo al conseguimento del mondo del *Brahman* e fonte di gravi conseguenze:

Quando invece in questo [Assoluto] si ammette una distinzione interna, allora sorge la paura. Essa è la paura di [chi pensa d'essere] saggio, [ma] non riflette.

A questo riguardo c'è un versetto:

 660 Quest'ipotesi è compatibile anche con la lettura data da Spinoza della figura di Cristo. 661 Gv 17. 3.

-

⁶⁵⁹ Cfr. Gn 4,7.

⁶⁶² TU 2.5.

⁶⁶³ L'ātman, sotto l'influenza dell'avidyā (o nescienza che secondo Padmapāda, maestro del *Kevala Advaita* posteriore a Sankara si manifesta nel Sé incarnato) ha dimenticato la propria identità essenziale con la sola realtà ultima, cioè, il *Brahman* (*Encyclopedia of Religion*, voce '*Vedānta*').

⁶⁶⁴ Lo stato di natura hobbesiano sembrerebbe ritrarre questo passaggio.

⁶⁶⁵ Nella dottrina induista invece 1'*Ātman* è dotato fin da subito della capacità di conoscere (non avrà pertanto necessità di commettere peccato per acquisire la conoscenza) ma è assente ogni possibile oggetto di conoscenza. Cfr .BU 4.3.30.

⁶⁶⁶ Nemmeno la visione di Leibniz è incentrata sul concetto di 'peccato originale'.

«Per paura di lui spira il vento, per paura di lui sorge il sole, per paura di lui Agni e Indra e, quinta, la morte si muovono»⁶⁶⁷.

Il frutto dell'Albero del Bene e del Male era anch'esso «desiderabile per acquistare saggezza»⁶⁶⁸ e lo era in misura tale da impedire ogni forma di riflessione: fu pertanto la nescienza del vero Sé, delle proprie origini divine a condurre al 'peccato' e a far precipitare l'uomo nel mondo fenomenico⁶⁶⁹. Si potrebbe affermare che, nonostante le illusioni del *mondo*, capaci di offuscare il ricordo della propria vera identità, sarà proprio la realtà terrena, grazie al dolore di cui è intrisa, a costringere l'uomo alla conoscenza autentica di sé⁶⁷⁰, capace di affrancarlo definitivamente dalla condizione mortale. La vita è dunque conoscenza di sé o dell'Assoluto, a cui tendere legittimamente⁶⁷¹.

Nelle *Upanisad* l'obiettivo fondamentale consiste nel ricostruire, mediante la conoscenza, la relazione di identità con l'Assoluto (percepita invece da Hegel in canoni di fusione simbiotica, capace di annullare l'individuo) liberandosi dalle illusioni in cui si trova immerso il Sé incarnato. Tale obiettivo è condiviso nelle finalità anche dalla dottrina cristiana ma viene raggiunto mediante modalità diverse: l'accento, in essa, è posto infatti sulla *necessità* 672 del distacco dalla simbiosi iniziale o incoscienza di sé: il frutto dell'Albero della conoscenza del Bene e del Male rende simili a Dio non perché assicuri fin da subito l'immortalità (al contrario, rende l'uomo mortale) ma perché, determinando la fine dello stato di fusione indistinto, innesca un processo volto al riconoscimento pieno del vero Sé immortale mediante l'insopportabile consapevolezza del proprio Sé incarnato (esplicito nella nudità e nella condizione mortale).

L'assenza del Peccato Originale nelle *Upanisad* non impedisce di perseguire comunque un obbiettivo di liberazione dalla caducità: «nel secondo [sc. adhyāya della Aitareya Upanisad] si tratta delle tre nascite dell'Ātman, ossia delle varie manifestazioni dell'Ātman, che sarà libero

⁶⁶⁷ TU 2.7 –8.

⁶⁶⁸ *Gn.* 3, 6.

⁶⁶⁹ Si potrebbe forse affermare che il peccato sia la dimenticanza del vero Sé.

⁶⁷⁰ Cfr. CU 7.1.3.

⁶⁷¹ Cfr. Gv 17, 3.

Anche se questo mondo può dirsi quindi il migliore fra quelli possibili, il distacco dalla simbiosi iniziale non viene percepito in modo neutrale: è interpretato prevalentemente come perdita.

dal ciclo dell'esistenze quando si sia riconosciuta la vera sua natura, che è costituita di conoscenza (terzo $adhy\bar{a}ya$) ed è perciò identica al Brahman»⁶⁷³.

Nella religione cristiana al Sé incarnato, incosciente prima e dimentico, in seguito al peccato, della propria vera identità (Adamo), segue il Sé autentico incarnato (Ātman - jīva) o Cristo, Dio fatto uomo. Al rifiuto del mondo illusorio, proprio della Scuola induista del Non dualismo Assoluto (Advaita Vedānta) si sostituisce nel pensiero cristiano la sua accettazione: sarà il mondo il punto da cui partire per ricongiungere la componente empirica con il Sé autentico, dopo esserne divenuti pienamente coscienti. Mentre nell'Advaita il Sé incarnato è di ostacolo al riconoscimento dell'identità Brahman – Ātman o piena coscienza del Sé autentico, nel Cristianesimo rappresenta il mezzo con cui perseguire il medesimo fine: l'apparente contrasto fra le due dottrine può essere invece considerato come un processo di progressiva acquisizione delle componenti costitutive della natura umana.

Le perplessità di Hegel sull'annullamento connesso alla ricerca dell'identità $Brahman - \bar{A}tman$ risultano condivise dalle Upanisad: il pensiero indiano, cosciente dei propri confini, vede in prospettiva le fasi del processo che interesseranno l'Occidente:

«Quando uno, così immerso nel sonno, raccolto in sé, non vede alcun sogno – questo è l'Ātman, questo è l'immortalità, la sicurezza, questo è il Brahman». Con il cuore rasserenato Indra se ne andò. Ma prima d'aver raggiunto gli dèi vide questo pericolo: «Questo [Ātman] non conosce allora se stesso, così da dire: "Io sono questo", né conosce le altre creature. In realtà esso è precipitato nell'annullamento. [...]» ⁶⁷⁴.

Il *peccato*, inteso come uscita dallo stato inconsapevole di fusione con la divinità ed acquisizione delle limitazioni proprie del Sé empirico, era dunque necessario al raggiungimento della coscienza del vero Sé: l'Albero della Vita o dell'immortalità attenderebbe pertanto il termine di questo processo per restituire all'uomo, una volta divenuto completamente cosciente della propria vera identità, l'integrità delle

⁶⁷⁴ CU 8.11.1. Questo passo sembrerebbe sostenere la tesi hegeliana.

-

⁶⁷³ AU (introduzione) in *Upanisad* (a cura di Della Casa), op. cit., p.303.

origini. Anche il Peccato Originale è parte del migliore fra i mondi possibili⁶⁷⁵.

L'immortalità, congiunta alla coscienza di sé, non può non essere oggetto di indagine anche nelle *Upanisad*⁶⁷⁶: «[s]econdo Śankara è qui [sc. sesto Anuvāka della Taittirīya Upanisad] descritta la via per la quale l'anima individuale prende coscienza della sua vera natura, ricongiungendosi con lo Spirito Supremo. La sede dell'anima è nel cuore, dal quale si diparte un'arteria (Susumnā nādī), che lungo la gola e attraverso la testa giunge alla sutura sagittale, donde l'anima fuoriesce per ascendere nei vari mondi che essa si conquista a seconda delle formule che ha pronunciato»⁶⁷⁷.

Tutto questo, seppure in apparenza rappresenti il grado supremo che si possa raggiungere, è ancora soggetto a limitazioni: «la massima felicità raggiungibile è quella del Brahman condizionato, ossia ancora legato alle immaginazioni umane, che è pertanto oggetto di venerazione, non di conoscenza» ⁶⁷⁸: il sé incarnato, dalla *mente grossa*, a differenza dell'*Ātman*, non sarà mai in grado di cogliere per racchiudere entro i propri confini ciò che, per essenza, sfugge ad ogni tentativo di definizione⁶⁷⁹. Potrà invece, una volta eletto il Principio Assoluto a valore massimo di ogni aspettativa umana, rivolgere ad esso la propria venerazione ⁶⁸⁰. 'Conoscenza' e 'venerazione' ricordano, seppur da lontano, le tendenze antitetiche animatrici del conflitto fra razionalisti e volontaristi.

⁶⁷⁵ Il Peccato rientra così nel margine costitutivo dell'ordine reale colto da Leibniz grazie alla volontà permissiva di Dio, volta al meglio, fine ultimo anche della volontà

⁶⁷⁶ Cfr. KaU 2.6.16 e KrU 15. In entrambe le citazioni è menzionata la Susumnā in relazione all'immortalità.

 $^{^{677}}$ TU 1.6, Upanisad, op. cit., p.286, nota 8. 678 Ibidem.

⁶⁷⁹ Il contributo del massimo rilievo dato da Śankara è lo sviluppo, filosofico e dialettico, del concetto di Brahman come privo di qualità (nirguna). Questo concetto non deve essere compreso come sinonimo di 'vuoto' o di 'nulla': significa solamente che non è nulla (di ciò) che la mente possa pensare o (di ciò) che possa essere essergli attribuito (Encyclopedia of Religion, op. cit., voce 'Vedānta').

La differenza fra conoscenza e venerazione riflette fedelmente la dottrina delle due verità o gradi della conoscenza a cui ricorre Sankara per «conciliare la sua visione metafisica con le varietà divergenti della fede comune» (Dizionario di Filosofia, voce 'Il pensiero indiano', a cura di L.Suali). «Per i grandi maestri di età successiva [sc. a Sankara] delle altre scuole cambia nettamente, la bhakti pervade di sé tutta la loro attività: il Brahman è sempre più il dio amato» (G.R.Franci, L'Induismo, Bologna: Il Mulino, 2005, p.120).

6 E la politica?

La comparazione fra gli elementi essenziali della dottrina del *Vedanta* e del pensiero ebraico- cristiano rende comprensibile la difficoltà di Leibniz nel collocare il concetto di 'peccato originale' all'interno della propria riflessione: nella prospettiva induista, assai prossima al pensiero del Filosofo, il concetto centrale della religione ebraico – cristiana compare sullo sfondo, senza contorni ben definiti. L'uomo *nato alle rive dell'Indo* può conseguire la liberazione personale mediante la conoscenza ma da questo processo *parziale* di perfezionamento il Sé empirico rimane escluso, anzi rappresenta l'ostacolo principale. Mentre Plotino, il più significativo fra gli ultimi eredi della tradizione greca (non immune da influssi orientali), considera la resurrezione *dai* corpi, la dottrina cristiana è incentrata sulla resurrezione *dei* corpi⁶⁸¹. Il Sé empirico o *jīva*, centrale in Occidente, non è escluso dalla salvezza, anzi diviene attore principale in questo disegno. Tali presupposti storici sono alla base della scelta *unilaterale* di Agostino.

Leibniz, giusnaturalista razionalistico *non* laico, riesce a distanza di tempo a temperare l'antitesi: la sua originalità riesce a coniugare la presenza della componente divina nella natura umana (che in Oriente si risolve in un totale distacco dalla vita pratica e nell'inessenzialità del concetto di 'peccato originale') con l'amore per l'azione di matrice cristiano – protestante, capace di trasformare la realtà terrena. Come Grozio si appella ai Padri greci «per avallare la ricerca di un cristianesimo veramente 'cattolico' ecumenico»⁶⁸² così Leibniz sembrerebbe ricorrere, seppure in modo inconsapevole, ai fondamenti del pensiero induista per nutrire la propria idea di 'cristianesimo universale'. Questa supposizione è puramente ipotetica ma, sulla base delle informazioni biografiche, si può asserire che il Filosofo non avrebbe esitato di fronte alla possibilità di recuperare ogni elemento in grado di definire il suo concetto di cristianesimo universale.

-

⁶⁸¹ G.Reale, Festivalfilosofia (Modena, 17/09/2011).

⁶⁸² Storia della Filosofia, op. cit., voce 'Grozio'. Gli antichi cristiani credevano sia che non c'era una setta che avesse conosciuto tutte le verità, sia che non ce n'era alcuna che non ne avesse scoperto qualcuna; in base a questi principi essi erano persuasi che se si riunissero insieme le verità sparse negli scritti di ogni filosofo e di ogni setta, si costruirebbe un sistema di dottrina veramente cristiana (Grozio, *Prol.* 43).

Una possibile obiezione potrebbe riguardare la non pertinenza delle fonti considerate per il disinteresse nei riguardi della realtà inferiore proprio delle Scuole filosofiche dell'India: la componente religiosa, in Leibniz come in Grozio, non risulta infatti disgiunta dalla pratica, ne costituisce anzi il motore. Una raccolta di sentenze poetiche (in cui trova spazio anche la scienza politica, componente dell'interesse, uno dei tre scopi della vita) 683 in lingua tamil 684 sembra però mostrarsi favorevole a questa ricerca in terra straniera⁶⁸⁵. Tiruvalluvar, autore presunto del KuRal, questo il nome della raccolta di sentenze poetiche, a differenza di altri trattatisti indiani, al pari di Leibniz, «investe le norme di vita che dà ai sovrani di un soffio etico»686: nel KuRal ci si oppone ai formalismi capaci esclusivamente di conferire una perfezione meramente esteriore. È solo la purezza interiore la meta da raggiungere ma ciò non comporta necessariamente un distacco dal mondo concreto: «l'aRam è lo scopo supremo dell'esistenza, che va perseguito senza posa, perché assicura il possesso dei beni terreni e di più: guida alla fine del ciclo delle rinascite»⁶⁸⁷. La ricchezza non è considerata in questo contesto sinonimo di avidità bensì di abbondanza, capace di permettere la gioia del dono. La generosità poi è da praticarsi in sé, anche in assenza di un compenso celeste. I valori e le gioie della vita familiare vengono esaltati in questa raccolta che, al pari del Cristianesimo riformato, non risparmia invece i valori ascetici, «sentiti come inferiori o addirittura denunciati come parassitari» ⁶⁸⁸. «Si disegna così un ideale di vita attiva, inserita in un mondo di rapporti sociali e di produzione, ma anche saldamente inquadrata nei parametri dell'induismo»⁶⁸⁹.

L'Autore del *KuRal* sembrerebbe un vero e proprio *avo* di Leibniz ma, a differenza di quest'ultimo, appare ancora all'interno di quella cornice religiosa che cederà poi agli impulsi disgregatori del pensiero moderno. Il disegno di Leibniz presenta lo stesso livello di

⁶⁸³ Cfr. G.R.Franci, Studi sul pensiero indiano, pp.209 –210.

⁶⁸⁴ Il *KuRal*, attribuito al tessitore *tamil* Tiruvalluvar, è di datazione incerta: sembrerebbe essere stato composto fra il VI ed il VII sec. d.C. (cfr. ivi, p.199, nota 1).

⁶⁸⁵ L'India, nei suoi testi fondamentali, è sconosciuta a Leibniz.

⁶⁸⁶ Ivi, p.210. La figura del sovrano ideale è così tratteggiata nel *KuRal*: virtuosa e giusta, generosa ed audace, capace di avvalersi in modo avveduto di ciò di cui dispone per assicurare allo Stato prosperità e sopravvivenza (cfr. ivi, pp.215 –216). Il ritratto del sovrano si rivela affine a quello tratteggiato da Leibniz.

⁶⁸⁷ Cfr. ivi, p.211.

⁶⁸⁸ Cfr. ivi, p.213 (qui è già presente *Lo spirito delle leggi*).

⁶⁸⁹ Ivi, p.214.

coesione che permea l'ideale espresso nel *KuRal* ma l'unitarietà è raggiunta ora dall'*interno*, individuando nella componente divina della natura umana il principio normativo.

Abbreviazioni⁶⁹⁰

AU	Aitareya Upanisad
BbU	Brahmabindu Upanisad ⁶⁹¹
BU	Brhadāranyaka Upanisad

CU Chāndogya Upanisad

IU Īśā Upanisad

Jaiminīya Upanisad JU Kaivalya Upanisad⁶⁹² KvU

Katha Upanisad KaU

KsU Kausītaki Upanisad

KeU Kena Upanisad

Ksurikā Upanisad⁶⁹³ KrU

MaU Māndūkya Upanisad

Maitrāyanīya Upanisad MtU

MuU Mundaka Upanisad

PU Praśna Upanisad

Śvetāśvatara Upanisad SU

TU Tayttirīya Upanisad

 690 Abbreviazioni tratte da Upanisad,a cura di P.Olivelle, Oxford New York: Oxford University Press, 1996, XII –XIII.

691 Integrazione a cura di M.L.Suprani.
692 Integrazione a cura di M.L.Suprani.

⁶⁹³ Integrazione a cura di M.L.Suprani.

Bibliografia

1. FONTI⁶⁹⁴

L. Dutens, G.G.Leibnitii Opera Omnia, nunc primum collecta, in classes distribuita, praefationibus et indicibus exhornata (scritti storico – politici, vol.IV), Ginevra, 1768

Guhrauer, Leibniz's Deutsche Schriften, Berlino, 1838, 2 voll.

A. Foucher de Careil, *Ouvres de L., publiées pour la première fois et d'après le manuscrits originaux* (opuscoli politici, voll. III, IV, VI) (Paris, 1859 –1875), Hildesheim – New York: Olms, 1969

O. Klopp, Die Werke von L. gemäss seinem handscriftlichen Nachlasse in der Bibliothek zu Hannover, Hannover, 1864 -1884

E.Bodemann, Die Briefwechsel des G.W.Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover, 1889

G. Mollat, Mitteheilungen aus Leibniz ens ungedruckten Schriften, Leipzig: H.Haessel, 1893

E.Bodemann, Die Leibniz - Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover, 1895

G.W.Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1923 (I vol.)

G.Grua, Textes inéditis, Paris: Presses Universitaires, 1948

G.W.Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

- Vierte Reihe, *Politische Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Zweiter Band (1677 – 1687), Akademie – Verlag Berlin, 1963

 Sechste Reihe, Philosophische Schriften,
 Erster Band (1663 – 1672),
 Akademie – Verlag Berlin Georg Olms Verlag Hildesheim New York, 1971

- Sechste Reihe, *Philosophische Schriften* herausgegeben von der Leibniz – Forschungsstelle der Universität Münster, Vierter Band (1677 – Juni 1690), Teil C Akademie – Verlag Berlin, 1999

In ordine cronologico per anno di pubblicazione.

1.1 Traduzioni di riferimento⁶⁹⁵

G.W.Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale* (a cura di V. Mathieu), Torino: UTET, 1951

G.W.Leibniz, *La Cina* (presentazione di C.Sini), Milano: Spirali, 1987

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

2. ALTRE FONTI CITATE⁶⁹⁶

Upanisad, (a cura di C. Della Casa), Torino: UTET, 1976

Upanisad (a cura di P.Olivelle), Oxford New York: Oxford University Press, 1996

H. Diels e W. Kranz, *I presocratici* [1903 – 1951] (a cura di G.Reale),

Milano: Bompiani 2006

La Bibbia, testo ufficiale CEI (realizzazione di Pietro Vanetti S.J.), Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1988

Platone, *Cratilo* (a cura di G.Giardini) in *Platone: Tutte le opere* (1997),

Roma: Newton Compton, 2010

Platone, Fedone (a cura di G.Giardini) in Platone: Tutte le opere (1997),

Roma: Newton Compton, 2010

Platone, Repubblica (a cura di G.Caccia) in Platone: Tutte le opere (1997),

Roma: Newton Compton, 2010

Aristotele, *Etica Nicomachea* (traduzione di C.Mazzarelli), Milano: Bompiani, 2000

Aristotele, *Fisica* (traduzione di A.Russo), in G.Giannantoni (a cura di), *Aristotele: Opere* [1973], vol.3, Roma-Bari: Laterza, 2007

In ordine cronologico in relazione agli autori.

695

In ordine cronologico per anno di pubblicazione.

Aristotele, *Metafisica*(a cura di M. Zanatta), testo greco a fronte, 2 voll., Milano: BUR, 2009

Plotino, Enneadi (a cura di G.Faggin), Milano: Rusconi 1992

Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica* (traduzione e commento a cura dei domenicani italiani), XVII vol. La giustizia, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1987

- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, (a cura di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini), Torino: Einaudi, 2007
- J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza* (traduzione di G.Preti), Milano: Feltrinelli, 2009
- J.J.Rousseau, Il contratto sociale, Torino: Einaudi, 2008

$3. \quad \mathbf{STUDI}^{697}$

3.1 Studi su Leibniz

- H. G. Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, «aut aut», 254-255 (1993), pp. 5-16
- V. Mathieu, Introduzione a Leibniz, Roma-Bari: Laterza, 1986
- M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino: Einaudi, 2001
- G. Preti, *Il cristianesimo universale di Leibniz*Pubblicazione della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Pavia

Milano - Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953

3.2 Altri studi citati

M.Ballester S.J., *Il Cristo, il contadino e il bue Via zen e via cristiana*, Roma: Edizioni Appunti di Viaggio

N.Bobbio, Quale socialismo? Discussione di un'alternativa Torino: Einaudi, 1976

C.B.Boyer, *Storia della matematica*, Milano: Istituto Editoriale Internazionale, 1976

_

In ordine alfabetico.

F.Busoni, Lo sguardo lieto Milano: Il Saggiatore, 1977

G.Cambiano *Storia della filosofia antica* (2004), Roma Bari: Laterza, 2010

G.Canguilhem, Il normale e il patologico Torino: Einaudi, 1998

F.Capra, Il Tao della fisica, Milano: Adelphi, 1997

L.Catastini, *Il pensiero allo specchio*, Firenze: La Nuova Italia, 1990

J.Cauvin, Nascita delle divinità e nascita dell'agricoltura – La rivoluzione dei simboli nel neolitico Milano: Jaca Book, 1994

E. Chiari, *Voltaire e il concetto di filosofia nel pensiero moderno* (a cura di G. D'Anna), Firenze: Messina 1981

C.Della Casa, Corso di sanscrito, Milano: Edizioni Unicopli, 1998

M.Eliade, Arti del metallo e alchimia, Torino: Bollati Boringhieri 1987

C.Faralli, *Appunti di storia della filosofia del diritto*, Bologna: Gedit Edizioni, 2005

G.Fassò, Storia della filosofia del diritto, Bologna: Il Mulino, 1966

G.R.Franci, L'Induismo, Bologna: Il Mulino, 2005

G.R.Franci, Lo Yoga, Bologna: Il Mulino, 2008

G.R.Franci, Studi sul pensiero indiano, Bologna: CLUEB, 1975

H.v.Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart: K.F. Kochler Verlag, 1960

E. Goldberg, *La sinfonia del cervello*, Milano: Ponte alle Grazie, 2010

C.Hansen, *Logic in China* in Routledge Encyclopedia of Philosophy (a cura di E.Craig), London, New York: Routledge, 1998

M.Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Roma –Bari: Laterza, 1989

F.Jesi, Sui miti contemporanei, «Riga», 31 (2010), pp.126-128

C.H.Kahn, *Anaximander and the origin of Greek cosmology* (1960), Cambridge: Hackett, 1994

C.Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Indianapolis: Hackett, 1973

H.Kelsen, La dottrina pura del diritto, Torino: Einaudi, 1963

H.Kelsen, Il problema della giustizia, Torino: Einaudi, 1975

G.Macchia, Vita avventure e morte di Don Giovanni, Torino: Einaudi, 1978

J. Needham, Scienza e civiltà in Cina vol. 2 – Storia del pensiero scientifico,

Torino: Einaudi, 1983

G.Ricciotti Biochimica di base, Bologna: Bovolenta, 1987

O. Sacks *L'uomo che scambiò la moglie per un cappello* Milano: Adelphi, 1986

G.Tucci Storia della filosofia indiana, Bari: Laterza, 1957

S.Zeki, Splendori e miserie del cervello – L'amore, la creatività e la ricerca della felicità,

Edizione speciale per il mensile «Le Scienze» pubblicata su licenza di Codice edizioni