

Federico Faggin, nell'introduzione del libro *Irriducibile*, fa un esplicito riferimento alla *Monadologia* del Leibniz, anche se non mancano poi allusioni a Pitagora, a Plotino, a Giordano Bruno ed a Spinoza (e pure a pensieri simili delle culture di tutto il mondo). Le analogie tra le *seity* della sua teoria e le *monadi* del Leibniz mi sembrano evidenti; così pure le differenze. Ecco una esposizione autorevole di che cosa siano le "monadi" per Leibniz.

Dalla introduzione di Sofia Vanni Rovighi alla *Monadologia* di Leibniz (ed. La scuola, Brescia 1945, VI ed.1963), pagg. XVII - XXIV.

NB: i testi del Leibniz, eccetto uno, sono citati da C. J. GERHARDT, *Die philos. Schriften von G. W. Leibniz*, Berlino 1875-90, 7 voll.

La caratteristica dunque della concezione leibniziana della realtà, in confronto a quella meccanicistica, rappresentata ai suoi tempi specialmente dalla filosofia cartesiana, sta nell'affermare che a fondamento della realtà, di tutta la realtà, e quindi anche del mondo corporeo, sta non già una pura estensione inerte e non qualificata, ma un complesso di enti determinati, qualificati, principi di attività. Per indicare questi enti Leibniz usa il termine *monade*, che sottolinea l'unità intrinseca di ognuno di essi, in opposizione alla molteplicità che è implicita in ogni estensione; usa il termine *forza* per mettere in rilievo il carattere che questi enti hanno di essere principio di movimento e di attività, mentre nella concezione cartesiana ogni movimento viene di fuori, è comunicato all'esteso dall'esterno; usa il termine aristotelico *entelechia* per indicare il finalismo di ogni attività.

Spieghiamo un momento quest'ultimo punto. Se l'attività di ogni ente deriva da un principio intrinseco all'ente stesso, dalla natura del soggetto che agisce, ogni attività ha la sua ragion d'essere nella natura del soggetto operante e non avviene a caso; c'è una razionalità o finalità nella natura, e ogni cosa ha in sé il suo fine, il suo compimento, come dice appunto il termine entelechia. E poiché la concezione della finalità della natura o finalismo è spesso interpretata male, cerchiamo di precisare come la interpretasse Leibniz.

Spesso si è inteso per finalismo quella concezione della realtà che afferma - e talora vuol anche determinare - la finalità estrinseca degli esseri. Ogni cosa avrebbe uno scopo fuori di sé, dovrebbe servire ad un'altra, gli esseri inferiori all'uomo sarebbero fatti per l'uomo e l'uomo per lodare Dio. Concezione profonda e vera, a proposito della quale bisogna però osservare: 1) che essa non può essere affermata se non al termine della filosofia e suppone già dimostrata l'esistenza di Dio, la sua personalità, la creazione libera; 2) che se, alle condizioni sopra dette, si è autorizzati ad affermare la finalità estrinseca in genere, è però puerile credere di poter conoscere i particolari fini estrinseci delle diverse cose; 3) che la finalità estrinseca presuppone la finalità intrinseca. Ora quando parliamo del finalismo del Leibniz, intendiamo riferirci a questa. Il fine intrinseco e quello che è immanente al soggetto che agisce, è la sua perfezione, il suo bene, non quello di altri esseri. Il principio di finalità intrinseca quando afferma che ogni soggetto agente agisce per un fine, intende dire che ogni cosa, per il fatto di avere una determinata natura, ha anche un determinato modo di operare, è ordinata a questo piuttosto che a quello. L'occhio è fatto per vedere, la pianta è fatta per vivere, conservarsi, accrescersi, riprodursi. Il vedere, la vita, sono attività a cui l'occhio e il vivente sono ordinati, o finalizzati, non sono il risultato accidentale di un incontro fortuito di atomi o di moti vorticosi della materia. « Tutti quelli che vedono la mirabile struttura degli animali son portati a riconoscere la sapienza dell'Autore delle cose ed io consiglio a coloro che hanno il senso della pietà o anche il senso della vera filosofia di tener lontano da sé le frasi di certi spiriti molto pretenziosi i quali dicono che noi vediamo perché è accaduto che abbiamo gli occhi e non che gli occhi son fatti per vedere... E sarebbe irragionevole introdurre una intelligenza ordinatrice delle cose e poi, invece di ricorrere alla sapienza di questa, ricorrere solo alle proprietà della materia, per spiegare i fenomeni. Come se per render ragione d'una conquista fatta da un principe, uno storico

dicesse che ciò è avvenuto perché i corpuscoli della polvere da cannone messi a contatto con una scintilla sono sfuggiti con una velocità capace di spingere un corpo duro e pesante contro le mura della piazzaforte... invece di far vedere come l'accortezza del conquistatore gli abbia fatto scegliere il tempo e i mezzi opportuni e come la sua forza abbia superato tutti gli ostacoli ». ¹ E qui il Leibniz ricorda il capitolo quarantasettesimo del *Fedone*, nel quale Socrate muove la medesima accusa ad Anassagora.

Il Leibniz però non ha studiato invano i "riformatori". Dopo averli studiati, non può più tornare alla posizione aristotelica pura e semplice, ma giunge ad una sintesi - felice sintesi - tra il finalismo tradizionale e la concezione nuova della natura. Del primo egli accetta la tesi che è necessario risalire ad un principio immanente di attività (forma, entelechia, monade) se si vuol trovare la ragione *ultima* dei fatti naturali, se si vuol fare una *filosofia della natura*; della concezione moderna egli accetta l'affermazione che se si vuol conoscere *come* si svolge l'attività delle cose, se si vuole avere una conoscenza *specifica* della natura, bisogna limitarsi a considerarne solo gli aspetti quantitativi, misurabili, matematizzabili (grandezza, forma, moto) ossia estensione e moto locale.

Ecco come si esprime il Leibniz:

« Chi potrebbe negare la forma sostanziale, ossia ciò per cui la sostanza di un corpo differisce da quella di un altro? ». « Questo solo è in questione: se ciò che Aristotele ha detto in generale sulla materia, la forma, la mutazione si debba poi spiegare in particolare con grandezza, forma e moto » ². Gli scolastici rispondono negativamente, i moderni affermativamente e il Leibniz sta con questi ultimi. « Son d'accordo che la considerazione di queste forme sostanziali non serve a nulla nelle dottrine particolari della fisica e non deve essere usata per spiegare i fenomeni in particolare. E in questo hanno sbagliato gli scolastici ed i medici dei tempi passati che ne seguivano l'esempio, credendo di spiegare le proprietà dei corpi col ricorrere a forme e qualità, senza preoccuparsi di esaminare il modo dell'operazione, come se uno si accontentasse di dire che un orologio ha la qualità orodittica che proviene dalla sua forma, senza considerare in cosa consista tale qualità... Ma questo cattivo uso delle forme non deve farci negare una cosa la cui conoscenza è così necessaria in metafisica, che senza di essa: non si potrebbero conoscere i primi costitutivi della realtà, né elevare lo spirito alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio. Tuttavia, come un geometra non ha bisogno di preoccuparsi lo spirito col famoso labirinto della composizione del continuo e come un filosofo morale, e ancor meno un giurista o un politico, non ha bisogno di pensare con le gravi difficoltà che si trovano nella conciliazione del libero arbitrio con la provvidenza di Dio, poiché il geometra può compiere tutte le sue dimostrazioni e il politico può condurre a termine tutte le sue deliberazioni senza entrare in questi problemi, i quali per questo non perdono la loro importanza nella filosofia e nella teologia; così un fisico può spiegare le esperienze, servendosi ora di esperienze più semplici già fatte, ora di dimostrazioni geometriche e meccaniche; senza aver bisogno di considerazioni generali che appartengono ad un'altra sfera. E se (il fisico) introduce il concorso di Dio o qualche anima, *arché*, o altra cosa simile, egli esce fuori del suo campo, come ne uscirebbe chi in una deliberazione importante della vita pratica volesse entrare in gran ragionamenti sulla natura del destino e della nostra libertà » ³.

E ancora: « Mi pare che parecchi effetti della natura si possano spiegare in due modi, e cioè con la considerazione della causa efficiente e con la considerazione della causa finale... È bene fare questa considerazione, per conciliare quelli che sperano di spiegare meccanicamente la formazione della prima struttura di un animale, e di tutto il meccanismo delle sue parti, con quelli che rendono ragione di questa medesima struttura ricorrendo alle cause finali... Il meglio sarebbe di unire l'una all'altra considerazione, poiché, se è lecito servirsi di un paragone volgare, io riconosco ed esalto l'abilità di

1 *Discours de Métaphysique*, XIX, ediz. Gerhardt, IV, pagg. 445-446.

2 Lettera a Thomasius, ripubblicata nella edizione del *De veris principiis* del Nizolio, ediz. Gerhardt, IV, pag. 163.

3 *Discours de Métaphysique*, X, ediz. Gerhardt, IV, pagg. 434-455.

un operaio non solo mostrando quali disegni ha avuto facendo i pezzi delle sue macchine, ma anche spiegando di quali strumenti si è servito per fare ogni pezzo, specie quando questi strumenti sono semplici e sono stati trovati ingegnosamente. E Dio è un artefice abbastanza abile per saper produrre una macchina mille volte più ingegnosa di quella del nostro corpo, servendosi solo di qualche umore molto semplice, formato in modo che bastino le leggi ordinarie della natura per differenziarlo come occorre affinché si produca un effetto così mirabile ». ⁴

In altre parole: mentre gli aristotelici del tipo di Antonio Rocco credevano che una teoria filosofica potesse dare anche una spiegazione scientifica - e così facendo cadevano nelle ridicolaggini come quelle sopra riportate - e mentre scienziati come Galileo negavano per reazione ogni significato al concetto di forma sostanziale e alla filosofia aristotelica della natura, ritenendo che la nuova scienza potesse fare anche da filosofia, Leibniz vide che intorno alla natura si possono avere due tipi di sapere: uno, filosofico, che ne indaga i principi più universali, ma non offre nessuna conoscenza specifica dei fenomeni naturali; l'altro, scientifico, che, afferrando la natura per il suo aspetto più conoscibile all'uomo, quello quantitativo, matematizzabile, riesce a darci conoscenze specifiche dei fenomeni naturali, ma rinunciando a determinarne i principi ultimi.

LA TEORIA MONADOLOGICA E LE SUE CONSEGUENZE

Ma dobbiamo ora tornare al concetto leibniziano di monade. La monade leibniziana non è solo un principio di unità e di attività, come l'entelechia aristotelica: essa è anche una sostanza autosufficiente. In altre parole, la monade leibniziana non è un costitutivo del corpo, come l'entelechia aristotelica, ma è un tutto. L'entelechia aristotelica è principio determinante della materia, la monade leibniziana non ha una materia da determinare. E ciò perché il Leibniz ritiene inintelligibili i caratteri della materia aristotelica: molteplicità e potenzialità. La molteplicità deve ridursi all'unità, secondo Leibniz: la molteplicità non può essere concepita se non come una somma di unità; e la potenza deve ridursi ad una attualità non ancora manifesta. I primi paragrafi della *Monadologia* affermano la riduzione dell'esteso al semplice, del molteplice all'uno, e ogni volta che il Leibniz si troverà di fronte al concetto di potenza lo scarcerà, come inintelligibile. « Le facoltà senza qualche atto, in una parola, le pure potenze della scuola non sono altro che finzioni che la natura non conosce e che si ottengono solo a forza di astrazioni. Infatti, dove si troverà mai al mondo una facoltà che sia pura potenza e non eserciti anche qualche atto? C'è sempre una disposizione particolare all'azione e ad un'azione piuttosto che all'altra. Ed oltre alla disposizione c'è una tendenza all'azione, anzi un'infinità di tali tendenze in ogni soggetto, e queste tendenze non sono mai senza qualche effetto ». ⁵

C'è, forse, in questo rifiuto della: molteplicità-estensione e della potenzialità, che è attestata dal divenire, un razionalismo in senso deteriore, un voler fare dei nostri concetti la misura della realtà e non viceversa, un identificare l'intelligibile in sé con ciò che è intelligibile per noi, che porta poi a conseguenze paradossali. La prima è la negazione dell'estensione, o meglio la riduzione dell'estensione ad apparenza di ciò che in sé è inesteso. Inoltre, se l'estensione non è reale, non potranno esser tali neppure le qualità che suppongono l'estensione; la proprietà fondamentale di ogni monade - anche di quelle che costituiscono i corpi - sarà per Leibniz la *percezione*: ogni realtà è secondo lui di natura cosciente, anche se poi egli dovrà parlare di percezioni inconsapevoli, di una coscienza quasi addormentata, per dir così.

La negazione della realtà della potenza porta ad affermare che ogni sostanza ha in sé fin da principio tutta l'attività di cui è capace, anzi è addirittura la sua attività. Si capisce allora perché le monadi siano isolate senza comunicazione fra loro, senza porte né finestre, come dice il Leibniz. Non hanno bisogno di comunicare fra loro, perché ognuna porta già in sé tutto quello di cui è capace.

⁴ *Op. cit.*, XXI-XXII, ediz. Gerhardt, IV, pag. 433.

⁵ *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, trad. Cecchi, lib. II, cap. 1, 2. [Bari, Laterza, 1925-26 (ristampa), 2 voll.]

L'innatismo del Leibniz non è altro che l'applicazione alla teoria della conoscenza di questa concezione metafisica dell'autosufficienza di ogni monade. Se ogni monade sviluppa solo dal proprio fondo, per dir così, ogni sua attività, senza bisogno di esser determinata dal di fuori, le monadi che hanno un'attività cosciente, che sono dotate di *appercezione* e non soltanto di percezione, dovranno svolgere da sé, senza esser determinate dall'azione degli altri oggetti, tutta la conoscenza di cui sono capaci. Le anime, dunque, portano in sé, anteriormente all'esperienza, le idee.

NOTA di fra Sergio Parenti

La monade è una isolata attività di pensiero (*res cogitans*), la *seity* è una realtà fisica che è cosciente e che comunica informazione: la tendenza all'idealismo si contrappone ad un realismo gnoseologico, anche se qualche espressione di Faggin farebbe molto piacere ad Hegel⁶. La monade è inestesa, la *seity* è estesa e arriva ad abbracciare l'universo. Leibniz distingue Dio dalle monadi, mentre l'Uno (se fosse da interpretare come Dio) è una *seity* che abbraccia tutto il resto del reale in una certa qual omogeneità (altri pensarono che Dio era l'Essere di cui sono fatti tutti gli esseri). La monade è incorruttibile per un principio metafisico applicato alla geometria (l'inesteso è semplice e non può scomporsi), la *seity* può morire ma non del tutto, per il principio fisico della conservazione dell'energia.

L'analogia più evidente mi sembra però il rifiuto del materialismo e del meccanicismo.

Quanto al motivo del rifiuto di Leibniz a proposito della "potenza pura", è giusto notare che mi sembra ragionevole, ma a motivo di un fraintendimento del pensiero di Aristotele. I presocratici avevano concepito la generazione di una cosa come quando noi costruiamo un oggetto: ci serve un materiale da trasformare. Ma l'esistere dell'artefatto dipende dall'esistere dei materiali (materialismo e meccanicismo). Questo comporterebbe che i materiali primordiali, atomi o elementi che fossero, dovrebbero essere ingenerabili ed incorruttibili. Platone, nel *Timeo*, nota che questo non risulta vero: quindi il "materiale" primordiale dovrebbe non essere nulla di ciò che può esistere per generazione. Pensò di identificarlo con lo spazio geometrico vuoto. Aristotele si rifiutò di identificare uno spazio vuoto con "qualcosa". Per analogia agli artefatti, chiamò la materia prima "*yle*" (alla lettera: "legname": cioè il materiale), ma non cercò di identificarla con qualcosa che esiste e viene trasformata: disse che essa fa parte della natura della cosa generata (parte potenziale, per cui la cosa generata resterà corruttibile in altre cose), così come la parte attuale (la "forma sostanziale", se parliamo della generazione come di una trasformazione) della sua natura è ciò per cui, al termine della generazione, diciamo che esiste la cosa generata. Ma chi esiste e diviene, propriamente, non è la natura di una cosa, ma la cosa che ha quella natura. La natura di una cosa è reale, esiste, ma in un senso diverso, anche se collegato, dal senso che ha quando diciamo che quella cosa "esiste", è "reale".

Tuttavia la sua osservazione non ebbe molta fortuna. La "materia prima" fu identificata con qualcosa che non è nulla di ciò che esiste ma può essere tutte loro: qualcosa di conoscibile solo per via negativa: una sorta di ossimoro esistente. Questa concezione fu a torto attribuita anche ad Aristotele e Tommaso d'Aquino, ma era presa da Calcidio (che l'attribuiva ad Aristotele) e sant'Agostino, che influirono moltissimo sulla cultura scolastica, fino ai nostri giorni.

6 *Irriducibile*, pag. 231: "è la materia che può essere spiegata come una proprietà emergente della coscienza".