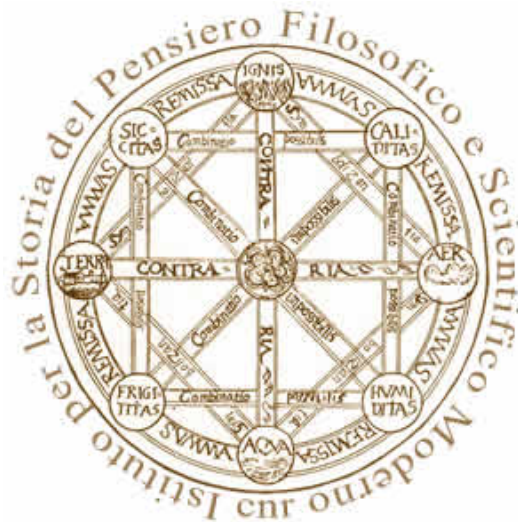


Francesco Piro

**L'argomento del “miracolo perpetuo”
e i suoi sottintesi teologici.
Ancora sui rapporti Leibniz-Malebranche***



Laboratorio dell'ISPF, XIV, 2017

DOI: 10.12862/Lab17LPRF
[Online First]

In un convegno dedicato alla figura di Malebranche, è inevitabile partire da un omaggio alla figura di André Robinet, che alle “relazioni personali” tra Malebranche e Leibniz ha dedicato nel 1955 un libro che a tutt’oggi resta una fondamentale guida ai rapporti tra i due filosofi¹. Robinet è scomparso nel 2016 e va ricordato non soltanto come uno studioso capace di maestosi lavori di scavo tra i documenti del pensiero moderno, ma anche come particolarmente vicino all’Italia e al suo ruolo nella *République des Lettres* seicentesca².

Vi sono nondimeno dei punti del rapporto Leibniz-Malebranche su cui è opportuno tornare quantomeno per sottolinearne la complessità e l’ambivalenza. La questione sulla quale mi soffermerò è quella del “miracolo perpetuo”, cioè della ripetuta accusa di Leibniz agli occasionalisti di non saper distinguere appropriatamente Natura e Miracolo. Riepilogo innanzitutto i dati storici di fondo, sui quali mi diffonderò poco, essendomi già soffermato altrove su di essi:

(a) L’argomento del “miracolo perpetuo” (o anche “miracolo continuo”) non è un argomento *specifico* contro l’occasionalismo. Si tratta di uno strumento polemico con il quale Leibniz colpisce una famiglia di teorie erranee. Il lemma compare fin dai primi scritti di Leibniz, ma in essi l’accusa di avere formulato una teoria che richiederebbe un “miracolo perpetuo” equivale all’accusa di non aver saputo trovare una spiegazione convincente di fatti centrali della natura. Il primo ad essere accusato di questo errore è Pierre Gassendi, il cui atomismo non sa dare una spiegazione della coesione e consistenza dei corpi³. Ma l’accusa è lanciata anche ai sociniani, i quali non sanno giustificare la sopravvivenza dell’anima alla morte del corpo, nonché a Cartesio che non sa come spiegare la conservazione della quantità di moto dopo gli urti⁴. A partire dal 1686, inizia

* In questo saggio, si useranno le seguenti sigle: A = G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (Akademie-Ausgabe), Darmstadt, O. Reichl, 1923 e sgg. con numero di serie, volume e pagina; GP = *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875-1890, con numero di volume e di pagina; SF = G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, Utet, 2000, con numero di volume e pagina; DFS = G. W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro, Milano, Bompiani, 2007; OC = Nicolas Malebranche, *Œuvres Complètes*, publiées sous la direction d’A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1990, con numero di volume e pagina.

¹ André Robinet, *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles, avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits*, Paris, Vrin, 1955.

² Rinvio quantomeno a A. Robinet, *G.W. Leibniz: Iter Italicum (Mars 1689-1690). La Dynamique de la République des Lettres*. Nombreux textes inédits, Firenze, Olschki, 1989.

³ Lettera a H. Oldenburg del 28 settembre 1670: «Gassendus videtur vidisse difficultatem; igitur ut atomos suas connecteret, hamos atque uncos commentus est; sed ubi jam ipsarum atomorum, ipsorum hamorum consistentia et durities explicanda est, confugiendum est ipsi ad Voluntatem Creatoris, perpetuo igitur ad continendas atomos miraculo opus est» (A II 1,102). Si noti che pochi anni prima, nella *Confessio Naturae contra Atheistas* del 1669, Leibniz aveva contestato Gassendi per l’opposta ragione di non aver saputo usare il problema della coesione per fornire una dimostrazione *a posteriori* dell’esistenza di Dio. Leibniz ha evidentemente capovolto la sua posizione.

⁴ Per i sociniani, cfr. la lettera al granduca Johann Friedrich del maggio 1671 (A II 1, 180 e 182). Per Cartesio, si veda la lettera a E. Mariotte del 1673: «s’il avoit songé à la nature du ressort, il ne se seroit pas servi de ce sacré refuge d’un miracle perpetuel» (A II 1, 371).

l'attacco agli occasionalisti che – come vedremo – rende più complessa la diagnosi di “ricorso al miracolo perpetuo”. Leibniz però non rinuncia ad accusare anche teorie diverse dall'occasionalismo di cadere nel miracolo perpetuo, quando gli sembra che esse diano pseudo-spiegazioni che potrebbero essere vere solo nel caso in cui Dio facesse continui miracoli. È questo il caso degli atomisti Huygens e Hartsoeker, i quali vorrebbero introdurre nella natura un corpo di “infinita durezza” come l'atomo, che per Leibniz potrebbe esistere solo violando tutte le leggi della fisica⁵. Anche i cartesiani ortodossi, che postulano un inspiegabile influsso tra anima e corpo cadono nello stesso errore⁶. Infine il grande accusato di teorizzare un miracolo perpetuo – il principale accusato dopo gli occasionalisti – è Newton, il quale postula un'“attrazione” tra i corpi che non cessa di essere impossibile per quanto “universale” la si voglia proclamare⁷. Insomma, il “miracolo perpetuo” è nella metafisica di Leibniz più o meno l'equivalente di quello che il “moto perpetuo meccanico” è nella sua fisica: se una teoria lo implica, essa è sbagliata⁸.

(b) Rispetto a questa ampia platea di erranti, gli occasionalisti o “nuovi cartesiani” hanno una specificità che è anche un merito. Essi non introducono in natura una qualche “qualità” o “proprietà” occulta, cercando di spacciarla per “naturale”. Essi affermano a chiare lettere che determinati fatti della natura sono inspiegabili e che bisogna ricorrere alla volontà di Dio⁹. Ma proprio per questo essi errano ancora più a fondo perché essi pretendono che una qualunque legge che Dio voglia osservare, se costantemente osservata, è perciò stesso *naturale*. Leibniz contesta con forza questa concezione puramente regolaristica della natura, attraverso la quale gli occasionalisti hanno offerto una legittimazione teorica anche a Newton e alle sue strane idee sull'attrazione “universale”. Qualunque sia la sua (pretesa) generalità, una legge che non sia deducibile dai i poteri che possiamo sensatamente attribuire alle creature resta un miracolo. Se Dio decretasse che i corpi abbiano una tendenza a proseguire moti curvilinei e

⁵ Lettere a Huygens dell'aprile 1692 (A II 2, 514), lettera allo stesso del settembre 1692 (A II 2, pp. 581-582); lettere a Hartsoeker del 1711-1712 (GP III, 500-533, *passim*). Per un'analisi più dettagliata di questi diversi impieghi dell'argomento del miracolo perpetuo rinvio al mio F. Piro, *L'argument du “miracle perpetuel” et ses conséquences. Dispositions naturelles et action de la créature dans le derniers écrits de Leibniz*, in «Les Études Philosophiques», 2016, 3, pp. 407-423.

⁶ Cfr. la lettera a Lady Masham del giugno 1704 (GP III, 353-354), *Considérations sur les Principes de Vie et les Natures Plastiques*, 1705 (GP VI, 550), lettere a Jacquelot dello stesso periodo (GP VI, 570, 572).

⁷ Vedi soprattutto la quinta lettera a Clarke dell'agosto 1716 (GP VII, 418-419; SF III, 554-555). Ma l'accusa è frequente negli scritti leibniziani, cfr. *l'Antibarbarus physicus* del 1707 (GP VII, 337-344), le già citate lettere a Harsoeker (GP III, 517-518, 533) e ancora GP III, 353-354, 532, 581; GP VII, 340.

⁸ Cfr. A. Drago, F. Piro, *Perché Leibniz non credeva nel moto perpetuo meccanico? Per una riconsiderazione della dinamica leibniziana nella storia della dinamica*, in C. Cellucci et alii (a cura di), *Prospettive della logica e della filosofia della scienza*, Pisa, ETS, 1999, pp. 403-413.

⁹ Secondo la lettera a Lady Masham del giugno 1704, gli occasionalisti hanno almeno il merito di non introdurre il miracolo perpetuo “en cachette”, come gli altri, ma “ouvertement” (GP III, 354).

non rettilinei, il fatto resterebbe miracoloso anche se fosse regolarmente osservato¹⁰.

(c) Fin qui Leibniz sembrerebbe semplicemente ritorcere contro gli occasionalisti un principio epistemologico tipicamente cartesiano, quello della piena esplicabilità della natura. Ma, nel caso degli occasionalisti, quest'argomentazione è altresì condita da specifici sottintesi teologici, perché Leibniz è costretto a spiegarci perché mai sarebbe *indegno di Dio* sorreggere la natura attraverso perpetui miracoli. La sua argomentazione più nota è quella che contrappone un orologio capace di costruire orologi in grado di restare sincronizzati senza il suo intervento ad un orologio bisognoso di intervenire costantemente ad accordarli¹¹. Questa argomentazione sottolinea che l'economia degli interventi divini in natura è un vantaggio e una prova dell'abilità architettonica del creatore. Ma vi sono anche altre ragioni, ancor più fondamentali. Leibniz ritiene che, una volta attribuito a Dio il ruolo di causa efficiente diretta degli eventi fisici, non vi sia modo di evitare che anche i processi interni alla mente sfuggano allo stesso destino, con un collasso del monismo causale fisico in un monismo di tipo spinoziano¹². Dunque, accettare il "miracolo perpetuo" significa immaginare un mondo in cui, scomparendo la distinzione tra natura e miracolo, scompare con essa anche la distinzione tra poteri delle creature e potenza divina, tra azioni delle creature e azioni del creatore. Per questa ragione, la distinzione tra natura e miracolo va ristabilita, chiarendo che il miracolo non è ben definito come una "volontà particolare" di Dio opposta alle sue "volontà generali", ma che esso va definito in riferimento al *potere causale*: il miracolo è ciò che eccede le "forze delle creature", ovvero che non può essere spiegato a partire da esse. L'errore degli occasionalisti (ma anche di tutti gli altri sostenitori del "miracolo perpetuo") è quella di avere formulato un concetto troppo povero dei poteri delle creature. Per contro, il sistema leibniziano richiede che dal "miracolo primigenio" della creazione nascano creature capaci di azioni immanenti – ovvero che svolgono delle *performances* autonome, come le monadi leibniziane tipicamente fanno – e che generino l'ordine del mondo soltanto perché si sviluppino in parallelo, con un'armonia prestabilita alla quale Dio contribuirà con

¹⁰ Questo esempio ricorre ossessivamente nelle discussioni sull'occasionalismo e nelle polemiche con Lamy e con Bayle. Cfr. GP IV, 587, 595; *Essais de Théodicée*, § 207 e § 355. Leibniz non affronta mai il problema se un mondo che vada avanti mediante miracoli perpetui rientri tra i "mondi possibili", sebbene meno buoni del nostro, oppure no. Se accettiamo l'idea che i mondi possibili siano strutture sistematiche coerenti, nelle quali gli effetti debbono avere cause precisabili, sembrerebbe di sì. Tuttavia, Leibniz certamente non intende affermare che Dio non abbia il potere fisico di realizzare miracoli perpetui e dunque sembrerebbe di sì. Come in altri casi, incontriamo qui la difficoltà dovuta al fatto che non sappiamo se il Dio di Leibniz potrebbe deporre (almeno ipoteticamente) la sua "saggezza architettonica" e, soprattutto, se i prodotti della sua creazione meriterebbero in questi casi il nome di "mondi".

¹¹ *Extrait d'une lettre de M. L. sur son hypothèse de philosophie*, 1696 (GP IV, 477-479; SF I, 468-470). L'esempio degli orologi era stato suggerito a Leibniz dalle obiezioni di Simon Foucher.

¹² Su questo pericolo insiste soprattutto il *De Ipsa Natura* del 1698, § 10 e 11 (GP IV, 509-511; SF I, 514-515).

il suo "concorso ordinario" (cioè continuando a fare esistere le creature insieme con le loro forze) ma non attraverso interventi *extra ordinem*¹³.

Fin qui la storia dell'argomento del "miracolo perpetuo", che è abbastanza chiara in se stessa. Vi è però in essa un elemento enigmatico che riguarda Malebranche e il suo ruolo in tutta questa vicenda. È evidente che l'accusa di avere confuso la *regolarità* con la *naturalità* tocca in particolare Malebranche, del quale Leibniz legge nei tardi anni '80 sia il *Traité de la Nature et de la Grâce*, che gli *Eclaircissements alla Recherche de la Vérité*¹⁴. Tuttavia, raramente Malebranche occupa direttamente la scena nel corso delle polemiche sul "miracolo perpetuo". Leibniz parla in genere di "sostenitori delle cause occasionali" o di "nuovi cartesiani", senza fare nomi¹⁵. Malebranche è sempre intruppato – se mi si consente il termine – con altri autori, rispetto ai quali costituisce semplicemente il nome più famoso¹⁶. Questa posizione defilata potrebbe anche essere un segno di gentilezza di Leibniz verso un vecchio amico, del quale non si vuole contestare frontalmente gli errori. Di fatto, nei casi in cui Leibniz discute specificamente di dottrine malebrancheane, come la visione delle idee in Dio, il suo atteggiamento è più cortese ed egli si premura sempre di chiarire che tali dottrine potrebbero anche avere un'interpretazione accettabile¹⁷.

Esiste però anche un'altra possibile interpretazione di questa stranezza e cioè che Leibniz veda sì Malebranche come il maggior colpevole di quella confusione tra regolarità e naturalità che egli intende combattere, ma che egli sappia anche che in Malebranche questa tesi è parte di una teologia razionale

¹³ Ovviamente vi è qui la *vexata quaestio* se l'adesione leibniziana ai dogmi della creazione continua e del concorso fisico di Dio con le azioni della creatura sia compatibile con il suo anti-occasionalismo. Ho cercato di mostrare come l'interpretazione leibniziana di questi dogmi, pur essendo autentica, sia ben distinta da quella che avevano formulato gli occasionalisti in F. Piro, *L'action des creature et le concours de Dieu chez Leibniz: entre trans-crétionnistes et durandiens*, in P. Rateau (a cura di), *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G. W. Leibniz*, Stuttgart, Steiner 2011, pp. 79-95 e in Id., *Creaturely Action in Leibniz's Theodicy*, in M. Favaretti Camposampiero, M. Geretto, L. Perissinotto (a cura di), *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics and Theology in Leibniz's Essais de Théodicée (1710)*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2016, pp. 87-110.

¹⁴ Fondamentale è soprattutto la lettura del XV *Éclaircissement* (nell'edizione 1678 in possesso di Leibniz quello sul capitolo terzo della seconda parte del sesto libro) che è il più scoperto nel proclamare che "Dio fa tutto" e che la natura è solo un idolo (OC III, 215 sgg.). Leibniz lo legge e lo annota intorno al 1688-89 (A VI 4 C, 1935 sgg.).

¹⁵ I primi due attacchi agli occasionalisti come sostenitori del "miracolo perpetuo" sono in una lettera a Simon Foucher del 1686, che critica questo «miracle fort inutile» (A II 2, 90; GP I, 383) e soprattutto quella ad Antoine Arnauld del 30 aprile 1687 (A II 2, 179; GP II, 92-93; SF I, 351-352), su cui torneremo. In nessuna delle due si fa il nome di Malebranche, ma si parla sempre di «autori che sostengono le cause occasionali».

¹⁶ Secondo il *De ipsa natura* § 10, i veri inventori dell'occasionalismo sarebbero Gérard de Cordemoy e Louis La Forge. Malebranche si è limitato a prestare ad esso la sua "retorica" (GP IV, 510; SF I, 514).

¹⁷ Sulla visione delle idee in Dio, cfr. il *Discours de métaphysique*, 1686, §§ 28-29 (SF I, 291-292), *Entretien de Philarète et d'Ariste*, 1713 (GP VI, 579-594 ma cfr. l'edizione completa e critica a cura di E. Pasini in DFS, 344-387 e 933-964).

complessa ed intricata sulla quale Leibniz rilutta a prendere una posizione globale. Mentre prendendosela con i “sostenitori delle cause occasionali” in genere, Leibniz può limitarsi a parlare del regno della Natura, per confrontarsi specificamente con Malebranche Leibniz dovrebbe parlare anche della Grazia e del Miracolo. Non che Leibniz non abbia precise idee su questi temi. Ma – soprattutto dopo il fallimento della discussione epistolare con Arnauld, di cui vedremo oltre l'importanza – egli preferisce probabilmente non esporsi troppo. Solo all'altezza degli *Essais de Théodicée* troviamo una diagnosi globale dei pregi e sui limiti della teologia razionale di Malebranche. Cercheremo qui di ricostruire quest'altra parte della storia della critica dell'occasionalismo come dottrina del “miracolo perpetuo”.

2. Fin dal 1678, anno in cui egli legge le *Conversations chrétiennes*, Leibniz è consapevole che la teodicea di Malebranche si basa sulla tesi che l'opera di Dio è giustificata dalla costanza e semplicità delle leggi (delle “vie” come si esprime Malebranche). Sappiamo anche che, fin dall'inizio, Leibniz ha riserve sulle tesi di Malebranche. Per Leibniz, la semplicità delle vie è sicuramente la ragione per cui Dio permette i mali, ma la semplicità delle vie è a sua volta funzionale alla creazione del mondo più ricco di entità che sia possibile:

Trovo del tutto vero quel che voi dite sulla semplicità dei decreti di Dio, semplicità che è causa del fatto che vi sono dei mali particolari, altrimenti Dio sarebbe costretto a cambiare le leggi di natura ad ogni momento. Occorre tuttavia dire qualcosa di più a questo proposito [...] Occorre dire anche che Dio fa quante più cose può e ciò che lo obbliga a cercare delle leggi semplici è infine di trovare posto per il maggior numero di cose che sia possibile porre insieme, se egli si servisse di altre leggi sarebbe come se si volesse impiegare delle pietre tonde per fare una costruzione, le quali sottrarrebbero uno spazio maggiore di quello che occupano¹⁸.

Questa è la prima presentazione pubblica di una concezione del mondo come ottimale ordine “architettonico” che Leibniz ripeterà molte e molte volte in futuro¹⁹. Le leggi “semplici” hanno una finalità intrinseca: realizzare il massimo di varietà possibile in natura. Tale fine è presentato da Leibniz come primario, dal momento che i “possibili” presenti nell'intelletto divino esigono di esistere, mentre la semplicità delle leggi si configura come una sorta di strata-

¹⁸ «Je trouve aussi fort véritable ce que vous dites de la simplicité des decrets de Dieu, qui est cause de ce qu'il y a quelques maux particuliers; autrement Dieu seroit obligé de changer les loix de nature à tout moment. Il faut pourtant dire là dessus quelque chose de plus [...] Il faut dire aussi que Dieu fait le plus de choses qu'il peut, et ce qui l'oblige à chercher des loix simples, c'est à fin de trouver place pour tout autant de choses qu'il est possible de placer ensemble: et s'il se servoit d'autres loix, ce seroit comme si on vouloit employer des pierres rondes dans un bâtiment, qui nous ostent plus d'espace qu'elles n'occupent» (a Malebranche, luglio 1679: A II-1, 723-724).

¹⁹ Per esempio, ne discute l'*Entretien entre Théophile et Polidore*, composto nella stessa estate del 1679, che propone l'esempio della sfera che ha la massima semplicità ma anche la massima capacità tra i solidi (A VI 4 C, 2232-2233; DFS, 188-190).

gemma per realizzare il massimo o (per meglio dire) il massimo di ciò che è meglio organizzato.

Quest'interpretazione finalistica del tema della semplicità delle vie sembrerebbe un aggiustamento di importanza minore. Anche Malebranche vede le leggi naturali come "feconde" oltre che come semplici. Soprattutto, il codicillo leibniziano sembra del tutto irrilevante rispetto al gigantesco problema di teodicea sollevato da Malebranche. Ciò che Malebranche fondamentale sostiene è che Dio non "vuole" il male, ma lo permette perché deve innanzitutto restare fedele alla semplicità delle vie. Leibniz non dice nulla di più, si limita a dare una giustificazione ulteriore del fatto che le vie di Dio siano semplici. Certamente, la versione leibniziana consente di fare ampio uso di uno schema *compensatorio* che in Malebranche è assente o secondario: la semplicità delle leggi, che causa la produzione dei "mostri", genera un numero molto maggiore di effetti felici. In altri termini, per Leibniz, l'adozione delle leggi semplici non si deve solo ai doveri che Dio ha verso se stesso e verso la sua saggezza. Essa si deve anche alle conseguenze che l'adozione di leggi semplici ha rispetto alle creature stesse. Posto che l'esistenza sia un beneficio (come Leibniz ottimisticamente suppone), Dio ha fatto un mondo che è "buono" non solo perché lo esprime perfettamente, ma perché porta infinite creature all'esistenza. Di qui deriva la tesi leibniziana che questo è il "migliore dei mondi possibili" anche rispetto a noi, anche se non ce ne accorgiamo facilmente, laddove Malebranche afferma che esso è il "più degno dell'infinita sapienza del suo Autore" ma non il più perfetto dal nostro punto di vista²⁰. Ma sembrerebbe una differenza poco rilevante rispetto all'accordo di fondo sull'obbligo per Dio di farsi guidare dalla propria "saggezza".

Vi è però un punto in cui la concezione finalistica della saggezza divina che Leibniz fa propria si differenzia nettamente da quella di Malebranche. Un mondo perfettamente architettonico di Leibniz richiede anche un piano globale unitario. Come metterla allora con la dualità costituita dal rapporto tra Natura e Grazia? Sia Malebranche che Leibniz ammettono questa dualità. Malebranche scrive il *Traité de la Nature et de la Grâce*, Leibniz intitolerà una delle sue opere più tarde *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*. Tuttavia i modi in cui

²⁰ *Traité de la Nature et de la Grâce*, § 14 (OC V, 27). Una autorevole tradizione interpretativa ha visto questo passo di Malebranche come l'obiettivo polemico del leibniziano *Discours de métaphysique*, § 3, nel quale vengono attaccati quanti ritengono che Dio avrebbe potuto creare un mondo migliore del nostro, se lo avesse voluto. Originariamente nel testo si indicavano però gli "Scolastici" come i responsabili di quest'errore, mentre solo successivamente Leibniz cancella "Scolastici" e vi sostituisce "Moderni" (cfr. SF I, 263-264). L'avversario polemico era dunque innanzitutto la tradizione "volontaristica" della Scolastica moderna, non Malebranche, come sottolinea Emanuela Scribano, *False Enemies: Malebranche, Leibniz and the Best of All Possible Worlds*, in «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», I, 2003, pp. 165-182. Resta però plausibile che Leibniz intendesse fare valere questa critica del volontarismo anche come una presa di posizione contro Malebranche nella disputa tra questi e Arnauld, come ipotizza S. Nadler, *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God, and Evil*, New York, Farrar, Straus, and Giroux, 2008; tr. it. *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del Male*, Torino, Einaudi, 2009, p. 193.

si collegano Natura e Grazia nei due autori divergono profondamente e fin dal principio.

In Malebranche, i due domini della Natura e della Grazia sono ben distinti ma sono anche isomorfi. In entrambi vigono delle leggi semplici e generali e, pertanto, in entrambi si verificano delle contro-finalità. Così come la pioggia cade sul mare, e non sui campi che ne avrebbero bisogno, allo stesso modo la Grazia è distribuita in modi tali da non arrivare sempre nella giusta misura al peccatore che ne avrebbe bisogno (*Traité*, § 44). La distribuzione della Grazia ha infatti una sua causa occasionale, i voleri di Gesù Cristo. Ma poiché “l’anima di Gesù” – cioè di Cristo inteso come capo del corpo mistico della Chiesa, non come seconda persona della Trinità – non ha la stessa perfezione metafisica che ha il Padre, tale anima ha anche desideri passeggeri e spetta dunque al fedele, con la preghiera e i sacramenti, rendere durevole e, perciò, salvifico il rapporto con il Salvatore (*Traité*, parte II, §§ 22 e 23). Dunque, se per Malebranche è miracoloso solo ciò che non è oggetto di una legge generale, dobbiamo concludere che, la distribuzione della Grazia non ha nulla di miracoloso, ma costituisce una sorta di “sovrannaturale ordinario” da demarcare nettamente dai casi in cui Dio entra direttamente in scena con una “volontà particolare”.

Di tutta questa parte dell’opera di Malebranche, Leibniz sembra non sapere nulla. Si può sospettare che egli non sia nemmeno arrivato a leggere la seconda parte del *Traité de la Nature et de la Grâce*. Gli è però noto che Malebranche ammette *anche*, a fianco della Provvidenza, alcuni rari miracoli veri e propri, i quali sono anzi necessari anche nel mondo naturale. Per esempio, la creazione dei primi esseri viventi si deve per Malebranche a una “volontà particolare” di Dio, dal momento che macchine così complesse come gli animali non possono costituirsi a partire dai meccanismi ordinari della natura. Ed è proprio su questi punti che scatta un netto dissenso, che constatiamo negli appunti privati:

Se Dio con la sua volontà universale compie quelle azioni che vengono attribuite alle altre creature con il solo concorso da parte di Dio, come sostiene Malebranche, non vedo perché sia necessario attribuire a Dio delle volontà particolari nel caso della formazione degli animali. Ma non vedo nemmeno come si possa attribuire la maggior parte dei miracoli a semplici operazioni delle nature angeliche. Non sarebbero allora più miracolosi di quanto non lo siano le sette meraviglie del mondo. In verità, se una volontà particolare è quella di cui non si può rendere ragione, ovvero che non può risolversi in nessuna volontà generale, penso che non vi sia alcuna volontà particolare in Dio, dal momento che tutto viene fatto da Dio attraverso leggi generali. Secondo Malebranche, Dio fa tutto con il solo discrimine che alcune delle sue azioni sono conformi a leggi, mentre altre non lo sarebbero. Ma egli poi si contraddice affermando che Dio fa tutto attraverso volontà generali a meno che l’Ordine non richieda diversamente²¹.

²¹ «Si Deus ea universali voluntate agit, secundum Malebranchium, quae aliis creaturis attribuntur, ipso tantum concurrente non video quid opus sit Deo voluntates particulares tribuere in formatione animalium; sed nec video tamen quomodo miracula pleraque omnia ad simplicia naturae angelicae opera tuto revocentur. Ita enim non magis miracula erunt quam septem mirabilia mundi. Si vero voluntas particularis est, cujus ratio reddi non potest, seu quae in nullam

Il punto decisivo è dunque che non possono darsi "volontà particolari" di Dio. La creazione degli organismi viventi non le richiede perché, per Leibniz, non vi è un mondo cartesiano di pure macchine a cui occorra poi aggiungere la vita organica. Fin da principio le sostanze individuali (le "monadi") sono state create in modo tale da formare organismi di diverso tipo, vale a dire da formare quelle "macchine della natura" di cui è pieno, secondo Leibniz, l'intero universo.

Né la distribuzione della Grazia richiede siffatte "volontà particolari". Non perché non si diano miracoli, ma perché, per Leibniz, i miracoli stessi sono regolati da un insieme di leggi, quelle che organizzano il "Regno della Grazia", come Leibniz significativamente lo chiama. Leibniz dunque non accetta (o forse non coglie nemmeno) la distinzione tra il provvidenziale e il miracoloso introdotta da Malebranche. Per lui, "ordinario" significa: fatto con i mezzi della Natura. Una Grazia distribuita con mezzi "ordinari" è una Grazia che passa attraverso l'educazione, le buone occasioni e così via. Per contro, tutto ciò che non viene fatto con i mezzi della Natura, è "miracolo". Per Leibniz, un "concorso straordinario di Dio", vale a dire quella Grazia assolutamente efficace che talora converte i peggiori peccatori – pensiamo a Saulo sulla strada di Tarso –, costituisce un "miracolo privato"²². Dunque, è comprensibile che Leibniz ritenga che i miracoli siano regolati da leggi, dal momento che deve pur darsi un piano provvidenziale unitario che ne giustifica l'impiego. Di questo piano, Leibniz ci dice poco. Sappiamo però che esso è funzionale alla massima perfezione della "Città di Dio", concetto agostiniano che in Leibniz non indica specificamente la Chiesa, ma la comunità degli "spiriti" (cioè delle sostanze dotate di autocoscienza e dunque moralmente responsabili), fondata sull'amore reciproco tra Dio e gli spiriti stessi.

Fin qui, sembrerebbe darsi una differenza di natura puramente semantica tra i due filosofi. Per Leibniz, *sovranaturale* e *miracoloso* sono la stessa cosa, per Malebranche no. Per Leibniz, pertanto, sono miracoli anche molte cose che per Malebranche non lo sono. Di qui deriva il suo stupore per la concezione malebranchiana del miracolo come caso assolutamente eccezionale nonché il suo (iniziale) rigetto anche per la tesi malebranchiana che i miracoli dell'Antico Testamento siano stati compiuti dagli angeli e non direttamente da Dio. Va detto però che, su questo piano, Leibniz recupererà decisamente terreno nei suoi scritti più maturi, attraverso il principio della "armonia tra il Regno della Natura e il Regno della Grazia". Per Malebranche, Natura e Grazia hanno ciascuna delle proprie leggi e procedono senza correlazioni. Per Leibniz, invece Grazia e Natura debbono collaborare, perché costituiscono un piano unitario. Il che

generalem potest resolvi puto nullam Dei voluntatem esse particularem, cum omnia a Deo secundum generales quasdam leges fiant. Secundum Malebranchium Deus omnia agit hoc solo discrimine quod aliae ejus actiones sunt legibus conformes, aliae secus, sed ipse sibi contradicit dicens, Deum omnia generalibus voluntatibus agere nisi ordo aliud postulat» (1685-1686?, A VI 4 B, 1589).

²² Sui "concorsi straordinari" si veda soprattutto il *Discours de métaphysique* del 1686, §§ 16, 30-31 (SF I, 278, 292-294; A VI 4 B, 1554-1555, 1578-1579).

vuol dire, innanzitutto, che i miracoli necessari non debbono turbare i funzionamenti ordinari della Natura con un eccesso di disordine. Occorre poi che «le cose conducano alla grazia per le vie stesse della natura» (*Monadologia*, § 88) e che «Dio, in quanto architetto, soddisfi in tutto Dio in quanto legislatore» (*Monadologia*, § 89). Pertanto «i peccati devono portare con sé la propria pena per l'ordine della natura e addirittura in virtù della struttura meccanica delle cose (*voies machinales*)»²³. Si tratta di idee che hanno indubbie affinità con quelle di Malebranche, attento anche lui a cercare connessioni provvidenziali tra il “fisico” e il “morale”. Così come il Leibniz maturo accetterà anche la teoria malebranchiana dei miracoli fatti dagli angeli (in Leibniz “génies”), teoria che gli permette di distinguere i miracoli di “primo rango” (Creazione e Incarnazione) da quelli che possono essere spiegati per vie, in certo senso, naturali²⁴. Ma, data la maggiore semplicità dello schema di partenza, il risultato di queste tesi è ancor più radicale di quello di Malebranche. Per dirla un po' rozzamente, lo spazio che in Malebranche era occupato dalla dottrina della Chiesa come corpo mistico, viene occupato in Leibniz da una filosofia della storia centrata sulla tesi che la Provvidenza effettua con mezzi naturali un lento ma progressivo perfezionamento morale della comunità degli spiriti. Una simile soluzione era in fondo già *in nuce* nella descrizione che il *Discours de métaphysique* ci dà di Cristo, caratterizzato non come il capo del corpo mistico della Chiesa, ma piuttosto come il promulgatore delle leggi morali: “il suo Vangelo ha cambiato interamente il volto delle cose umane: ci ha dato a conoscere il regno dei cieli, o la repubblica perfetta degli spiriti che merita il nome di città di Dio, di cui ci ha svelato le leggi ammirabili”²⁵. Non siamo lontani dal “maestro di giustizia” dell'età illuministica e di Kant, il quale della teoria leibniziana del “regno della Grazia” si proclamerà, non a torto, erede.

Ora, da queste considerazioni generali sulle differenti razionalizzazioni della teologia della Grazia da parte del cattolico Malebranche e del luterano Leibniz, torniamo al problema dell'identificazione del miracolo con una “volontà particolare”. Secondo Leibniz, Dio non può avere *alcuna* volontà particolare. Questa tesi viene spiegata con un'interessante argomentazione nel *Discorso di metafisica*, § 6:

Le volontà o azioni di Dio si dividono usualmente in ordinarie e straordinarie. Ma è bene considerare che Dio non fa nulla fuori dall'ordine. Così ciò che passa per straor-

²³ *Essais de Théodicée*, § 118: «[...] bisogna credere che il regno della grazia sia anch'esso accomodato, in qualche modo, a quello della natura, in modo che quest'ultimo conservi il massimo di ordine e di bellezza [...]» (SF III, 183). Per le citazioni dalla *Monadologia*, uso qui la traduzione offerta in SF III, 467.

²⁴ *Essais de Théodicée*, § 249. Per Leibniz, i miracoli compiuti dagli Angeli sono «tali soltanto comparativamente e in rapporto a noi, allo stesso modo che le nostre opere passerebbero per miracolose presso gli animali, se questi fossero capaci di ragionarci sopra» (SF III, 289).

²⁵ «[...] son Evangile a changé entièrement la face des choses humaines; il nous a donné à connoître le Royaume des cieux ou cette parfaite Republique des Esprits qui merite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a decouvert les admirables loix [...]» (*Discours de métaphysique*, § 37: A VI 4 B, 1588, tr. it. SF I, 301).

dinario non lo è che in rapporto a qualche ordine particolare stabilito tra le creature; giacché, quanto all'ordine universale, tutto è conforme ad esso. Il che è tanto vero che non solo non accade nulla nel mondo che sia assolutamente irregolare, ma non ci si può neppure fingere qualcosa del genere. Supponiamo infatti, ad esempio, che qualcuno tracci del tutto a caso una quantità di punti su un foglio di carta, come fanno coloro che esercitano la ridicola arte della geomanzia. Dico che è possibile trovare una linea geometrica, la cui nozione sia costante e uniforme secondo una certa regola, in modo che questa linea passi per tutti quei punti nello stesso ordine in cui la mano li avrà tracciati. E se qualcuno tracciasse senza interruzione una linea, che fosse ora retta, ora arco di cerchio, ora di un'altra natura, sarebbe possibile trovare una nozione o regola o equazione comune a tutti i punti di questa linea in virtù della quale debbano compiersi proprio quei mutamenti. E non esiste volto, ad esempio, il cui contorno non faccia parte di una linea geometrica e non possa essere tracciato con un sol tratto per mezzo di un certo movimento regolato. Ma quando una regola è molto complessa, ciò che le è conforme passa per irregolare. Così, si può dire che, in qualunque modo Dio avesse creato il mondo, sarebbe stato regolare e compreso in un certo ordine generale. Ma Dio ha scelto quello che è il più perfetto, vale a dire quello che è al tempo stesso il più semplice nelle ipotesi e il più ricco in fenomeni: come potrebbe essere una linea della geometria, la cui costruzione fosse agevole e le cui proprietà ed effetti fossero molto ammirevoli e di grande portata²⁶.

La tesi "non vi è nulla fuori dall'Ordine" potrebbe essere malebrancheana, anche nel linguaggio. Ma la dimostrazione di tale tesi implica qualcosa di più di quello che Malebranche potrebbe concedere. Leibniz stabilisce infatti che non vi è alcuna successione di atti che non sia espressione di una regola. Ogni successione di atti fornisce infatti uno schema replicabile, cioè dà vita a una serie virtuale. Immaginiamo per esempio che Dio stabilisca – per fare un esempio – di fare un miracolo al terzo giorno della creazione. Immediatamente questo atto comporta la regola virtuale: "fai un miracolo ogni tre giorni". A questo punto Dio dovrebbe scegliere se seguire la regola che ha instaurato o violarla. Nel primo caso, si confermerebbe che l'atto iniziale è espressione della regola. Nel secondo caso, Dio, come ogni essere razionale, dovrebbe avere un'altra regola che disabiliti la prima (per esempio: "non fare un miracolo ogni tre giorni, ma solo allorché si realizzano le condizioni XY presenti nel terzo giorno ma non nel sesto"). In breve, il Dio di Leibniz non può mai limitarsi a *decidere* qualcosa, ma deve sempre *scegliere* tra panieri di possibilità tra loro coordinate, ovvero tra serie di "possibili tra loro compostibili". L'eliminazione della possibilità di una *decisione irrelata* – da parte di Dio come da parte di un qualsiasi soggetto razionale – è dunque una conseguenza necessaria del Principio di Ragion Sufficiente. Per avere una decisione isolata, dovremmo ipotizzare un Dio che *non* è saggio, cioè che interrompa ogni successione regolare per il solo amore dell'irregolarità, un'ipotesi che è addirittura empia.

²⁶ SF I, 266-267. Cfr. l'originale in A VI 4 B, 1537-1538. Da notare il fatto che questo argomento viene in mente a Leibniz proprio leggendo i testi della polemica Arnauld – Malebranche, come ci rivela un'annotazione marginale (A VI 4 C, 2657).

Se, per Malebranche, resta dunque possibile che l'Ordine esiga da Dio delle azioni *hors la loi*, per Leibniz, quest'ipotesi è semplicemente assurda, perché l'Ordine è un complesso di leggi e dunque, se si verifica che una data legge non si applichi, ciò deve *sempre* essere dovuto all'osservanza di una legge superiore. Incontriamo la stessa logica negli scritti giuridici di Leibniz, nei quali viene chiarito che una "eccezione" non è che la disabilitazione di una regola a partire da un'altra regola, giudicata superiore alla prima, allorché un dato caso è potenzialmente soggetto ad entrambe²⁷. Analogamente, un miracolo non è uno "stato di eccezione" vero e proprio, ma la revoca momentanea delle leggi "ordinarie" della natura in ragione di leggi superiori.

L'apparente accordo tra Malebranche e Leibniz a proposito del fatto che "Dio non fa nulla fuori dall'ordine" cela dunque una differente interpretazione del ruolo di Dio, interpretazione che è innervata di una logica che si potrebbe definire *politico-istituzionale*. Il Dio di Malebranche mantiene ancora il potere di avere "volontà particolari", ma agisce di solito in base alle leggi. Il Dio di Leibniz sceglie un piano totale del mondo che, pur essendo altamente complesso (e dunque prevedendo "eccezioni" apparenti), costituisce un sistema chiuso che vincola una volta per tutte il sovrano divino.

3. Prima di tornare di qui al tema del miracolo perpetuo, soffermiamoci su un altro aspetto delle relazioni Leibniz-Malebranche. È vero che Leibniz può, per certi versi, essere considerato come un autore che si inoltra sul sentiero di un razionalismo teologico ancor più radicale di quello di Malebranche. Ma per altri versi egli può anche apparirci come un autore più tradizionalista di quanto non lo sia stato l'oratoriano. Come spiegare altrimenti la sua scelta di rivolgersi ad Arnauld nel 1686 per chiedergli approvazione delle tesi fondamentali del suo *Discours de métaphysique*, proprio nel momento in cui la polemica Malebranche-Arnauld era al suo apice?

Il problema è stato analizzato con intelligenza da Steven Nadler nel suo *The Best of Possible Worlds* (2008). Nadler ipotizza una forte amicizia tra Malebranche, Arnauld e lo stesso Leibniz nel periodo in cui Leibniz visse a Parigi (1672-1676). Dopo aver analizzato la rottura tra Arnauld e Malebranche – dovuta all'ammissione da parte di Malebranche che la Grazia divina può essere inefficace – Nadler rileva che Leibniz ebbe inizialmente maggiori simpatie per Arnauld che per Malebranche²⁸.

²⁷ «Respondendum est singulas quidem leges posse habere exceptiones, sed totum systema Legum debere exceptionibus carere; leges enim sese invicem limitant, et ex una lege sumi potest regula, ex alia exceptio, rursus ex alia replicatio, et ita porro» (*De Legum Interpretatione, Rationibus, Applicatione, Systemate*, 1678-79: A VI 4 C, 2791). La tesi è ripetuta incessantemente negli scritti giuridici leibniziani.

²⁸ S. Nadler, *The Best of All Possible Worlds*, ed. it. cit., p. 190. Si veda in particolare il passo di una lettera a Tschirnhaus del 1684 nella quale Leibniz scrive che «autant que je puis juger par leurs autres ouvrages, le Pere Malebranche a beaucoup d'esprit, mais M. Arnaud écrit avec plus de jugement» (A II 1, 861). Si noti però che, in questa fase, Leibniz non ha ancora potuto prendere visione delle opere di polemica tra i due autori.

Questa preferenza può apparirci strabiliante se teniamo conto del fatto che il tema centrale della critica di Arnauld a Malebranche sta proprio nel fatto che, per Arnauld, Dio ha una "volontà positiva, diretta e particolare" rispetto a ogni evento che si verifichi. Come Nadler stesso chiarisce, il Dio di Arnauld è un Dio che non depone mai la sua potenza assoluta e che conserva – secondo la tradizione volontaristica più radicale – in ogni momento il potere di deporre la legge o di applicarla, decidendo ogni caso singolarmente²⁹. Sembrerebbe dunque che Leibniz non avrebbe potuto scegliere un interlocutore più lontano da lui. Nadler giustifica questo errore sottolineando le prossimità apparenti sussistenti tra i due filosofi sui temi di teodicea. Laddove Malebranche sostiene chiaramente che Dio deve fare qualche volta qualcosa che *non* giudica buono (ma che occorre fare perché la legge sia osservata), Arnauld e Leibniz, per motivi assai differenti se non opposti, affermano che tutto ciò che Dio ha voluto è buono³⁰.

Questa ricostruzione della percezione che Leibniz ebbe del dibattito Malebranche-Arnauld è senz'altro attendibile in grandi linee. Io credo però che vi sia un altro tassello da inserire e che ci aiuta a comprendere il processo di sviluppo del pensiero leibniziano. Il problema se Dio abbia una "volontà particolare" è significativo soprattutto nel contesto della questione dell'*elezione* o della *dannazione* delle anime umane. Il cuore della dottrina classica della Predestinazione e della Grazia sta nel fatto che Dio sceglie i salvati con un atto diretto e personale, così come si sceglie un amico. Nonostante l'ovvia implicazione che questa dottrina comporta nei confronti della dannazione (se è personale l'atto di predestinare al bene, deve esserlo anche quello di lasciare l'individuo nel male), vale a dire il suo quasi inevitabile scivolamento in quella dottrina della "doppia predestinazione" che tutte le teologie ortodosse cercavano di evitare, la visione personalistica della salvezza era il fulcro della soteriologia cristiana: Dio *vuole* la *tua* salvezza. Ciò che appariva urtante in Malebranche era proprio il fatto che, nella sua dottrina, la salvezza (come la dannazione) divengono l'effetto dell'operare di un gioco sostanzialmente impersonale di regole indipendenti dalla diretta volontà di Dio. Se Pietro si salva e Paolo no è perché, per salvare Pietro, bastava quella Grazia che era possibile dargli in base alle leggi, mentre Paolo avrebbe avuto bisogno di una Grazia più forte. Dunque il processo di salvezza è regolato da leggi impersonali (anche se, in Malebranche, va detto, il rapporto personale viene recuperato attraverso la figura di Cristo). Il che era evidentemente uno scandalo per un autore come Arnauld, affezionato alla concezione di un Dio che sceglie gli individui, indipendentemente dai loro meriti, per farne gli eredi del Regno dei Cieli.

Ora, il *Discours de métaphysique*, del quale Leibniz manda ad Arnauld un sunto nel 1686, è sì una teodicea che stabilisce che il nostro è il migliore dei mondi possibili, ma è soprattutto una metafisica basata sulla tesi che Dio ha un *conceito*

²⁹ S. Nadler, *The Best of All Possible Worlds*, ed. it. cit., pp. 174-175.

³⁰ Ivi, pp. 200-201. Va però detto che Leibniz non afferma che tutto ciò che esiste è buono, ma che ogni evento che si verifichi costituisce la miglior scelta tra quelle razionalmente possibili per Dio (il che è diverso).

completo di ogni individuo sussistente nel nostro mondo (e anche negli altri mondi possibili). Ora, questa tesi nasce da una riflessione logico-metafisica estremamente sofisticata – il problema di Leibniz è quello di trovare un nesso logico che connetta soggetto e predicato anche nel caso di predicati accidentali o contingenti –, ma essa ha anche una funzione teologica. Se infatti il pensiero divino coglie con un solo concetto l'intero destino di ogni individuo e se Dio pensa l'intero universo a partire da siffatti concetti completi, si può dire che Dio scelga *singolarmente* gli eletti anche se le ragioni dell'elezione sono dovute alle equazioni generali del piano divino. Per Leibniz, Dio ha scelto di fare esistere *quel* Giacobbe che inevitabilmente si salverà (e non un altro Giacobbe possibile) perché la salvezza di *quel* Giacobbe era coerente con il piano globale del mondo. Tuttavia, la salvezza di Giacobbe ha costituito per Dio un motivo supplementare per creare il nostro mondo e non un altro. Il Dio di Leibniz sceglie il nostro mondo perché esso è composto *proprio* da quegli individui che Egli vuole fare esistere e sceglie quegli individui perché essi sono gli unici che possano fare esistere *proprio* questo mondo.

Leibniz si è forse illuso che la sua teoria dei concetti completi potesse piacere per questi motivi ai sostenitori di una concezione particolaristica dell'elezione? A provare che quest'illusione non sarebbe stata assurda, ce lo conferma proprio Malebranche. Quest'ultimo scrive infatti nel paragrafo 57 del suo *Traité de la Nature et de la Grâce*:

Tuttavia, per accontentare quelli che sostengono che Dio ha predestinato ciascuno degli Eletti grazie ad un atto particolare di volontà, si può dire senza smentire quanto abbiamo sostenuto fin qui che Dio, prima di creare le anime per unirle ai corpi, abbia previsto tutto quanto doveva loro accadere secondo le leggi generali della Natura e della Grazia e tutto quanto avrebbero fatto in tutte le circostanze possibili. Così, immagino, potendo creare l'anima di Paolo o quella di Pietro e unirle a un corpo che egli prevedeva essere il corpo di un predestinato, ha deciso da tutta l'eternità di creare l'anima di Paolo con una buona disposizione nei suoi confronti e di predestinarlo con questa scelta alla vita eterna. Al contrario, crea l'anima di Pietro e la unisce ad un altro corpo per una specie di necessità, a causa delle leggi dell'unione delle anime e dei corpi, che Egli ha sapientemente istituito: dal momento che non appena i corpi sono formati Egli si è imposto di unirvi delle anime, cosa utile a tutti prima del peccato. Ora, poiché il corpo di Pietro è generato da un padre pagano, o da un padre che non ha cura di allevare i suoi figli o, infine, trovandosi coinvolto dalla sua nascita in luoghi, tempi, azioni che lo conducono al male, Pietrò sarà infallibilmente nel numero dei dannati. Ciononostante egli sarà utile al disegno di Dio [...] ³¹.

Anche Malebranche ha dunque una sua dottrina dei “concetti completi”, anche se Leibniz, probabilmente, non se ne è mai accorto. La dottrina dei concetti completi di Malebranche è però posta esplicitamente come qualcosa di estorto, un compromesso sgradito con una tradizione che Malebranche in cuor suo condanna. E infatti l'edizione del 1712 chiosa: «...molte persone...asseriscono

³¹ *Traité de la Nature et de la Grâce*, § 57. Cito dalla traduzione in italiano N. Malebranche, *Trattato della Natura e della Grazia. Testo del 1712*, a cura di E. Barone, Napoli, ESI, 1994, p. 61.

che alcuni sono scelti e altri dannati esattamente perché Dio vuole così e la sua volontà è la sua unica ragione, per questo gli Eletti sono particolarmente vincolati a Dio. È per assecondare questa disposizione dello spirito, che ho notato in molte persone oneste, che ho composto quest'articolo. Ma le persone che riflettono un poco possono capire bene che cosa ne penso». Dunque Malebranche costruisce sì una dottrina dei concetti di individuo, ma lo fa al solo scopo di accontentare coloro che – come Arnauld e i giansenisti in genere – sposano quella concezione particolaristica dell'elezione che egli ritiene moralmente sgradevole. Leibniz invece invia fiduciosamente ad Arnauld la sua nuova metafisica, sperando che il giansenista la interpreti come una rifondazione logico-metafisica di quel rapporto diretto tra Dio e l'anima individuale caro all'agostinismo e dunque condiviso anche da Leibniz.

Va però subito aggiunto che, all'interno di un sistema filosofico dominato dall'esigenza di contrapporsi allo spinozismo, questa soluzione assume un senso assai diverso da quel che un partigiano del particolarismo avrebbe mai potuto accettare. Più che stabilire quanto gli individui siano in debito nei confronti di Dio, la dottrina leibniziana stabilisce semmai che cosa Dio è obbligato a fare per popolare il mondo di "sostanze individuali", cioè di entità in qualche senso autonome rispetto a Lui. Infatti, perché Dio possa concepire un individuo attraverso un *concetto*, occorre che l'intera vita di quel dato individuo sia rappresentabile attraverso una deduzione logica di inimmaginabile complessità che porti dai predicati primitivi (essenziali) a quelli derivati (accidentali). Dunque, occorrerà che l'individuo sia sempre attivo – dal momento che l'azione è appunto quel processo attraverso il quale si esplicano le potenzialità più proprie di un dato essere – e che anzi agisca in un modo continuativo e internamente coordinato, cioè seguendo una precisa logica di serie o, potremmo dire, di sviluppo. Dio sarà dunque obbligato a costruire un mondo che realizzi queste esigenze. Dio dovrà inoltre essere attento a distribuire la Grazia in modi coerenti con lo sviluppo autonomo delle sostanze individuali. Perfino l'eventuale "concorso straordinario" di Dio con la creatura dovrà trovarsi già scritto nel concetto completo, il che suggerisce che la ricezione della Grazia non potrà essere priva di presentimenti da parte dell'individuo che Dio ha prescelto, né totalmente irrelata con la sua storia³². Si comprende allora perché Arnauld, per quanto veloce sia stata la sua lettura del riassunto che Leibniz gli aveva inviato, abbia subito colto la dissonanza di fondo, esponendola nella classica forma dell'accusa di avere "assoggettato Dio al destino". Se il Dio di Leibniz è obbligato a fare ciò che trova scritto nei concetti completi, non sarà assoggettato a una "necessità più che fatale"? Di qui partirà un carteggio tra i più avvincenti e complessi della storia dell'Occidente, ma di cui non è opportuno seguire qui il tortuoso itinerario³³. I due interlocutori rimarranno comunque su posizioni distanti e sostanzialmente incomunicanti.

³² Cfr. ancora *Discours de métaphysique*, § 16 (SF I, 278; A VI 4 B, 1554-1555).

³³ Lettera di Arnauld al langravio di Hesse-Rheinfels del 13 marzo 1686 (SF I, 306-308). Per un commento sul lungo carteggio che seguirà a questa lettera, rinvio ancora a Nadler, ma

4. Possiamo a questo punto tornare alle ragioni della scelta leibniziana del tema del “miracolo perpetuo” come argomento principe nelle polemiche anti-occasionalistiche. Come abbiamo già segnalato, quest’argomento è un argomento generale usato contro molte dottrine. Ma è proprio nel corso della discussione con Arnauld che Leibniz gli dà una tonalità nuova, quella che lo trasforma nell’argomento principe nella battaglia contro gli occasionalisti. Leggiamo cosa Leibniz scrive ad Arnauld il 30 aprile 1687:

In effetti, se intendo bene il pensiero degli autori che sostengono le cause occasionali, essi introducono un miracolo che non lo è di meno per il fatto di essere continuo. Mi sembra infatti che la nozione di miracolo non consista nella rarità. Mi si dirà che Dio non agisce se non seguendo una regola generale, senza miracolo. Ma io non concedo la conseguenza e credo che Dio possa darsi delle regole generali riguardanti i miracoli stessi: per esempio, se Dio avesse preso la risoluzione di donare immediatamente la sua grazia o di compiere un’altra azione della stessa natura ogni volta che si verificasse un certo caso, questa azione non cesserebbe di essere un miracolo, benché consueto. Ammetto che gli autori che sostengono le cause occasionali potrebbero fornire un’altra definizione del termine, ma sembra che, seguendo l’uso, il miracolo differisca da un’azione comune interiormente e nella sostanza dell’atto, e non per l’accidente esteriore della frequente ripetizione e che, a parlare propriamente, Dio compie un miracolo quando fa una cosa che superi le forze che egli ha donato alle creature e che conserva in esse. Di modo che, se la continuazione del moto supera la forza dei corpi, bisognerà dire, secondo la nozione comunemente accolta, che la continuazione dei moti è un vero miracolo; mentre io credo che la sostanza corporea abbia la forza di continuare i suoi mutamenti, secondo le leggi che Dio ha posto nella natura e che conserva in essa. E per farmi intendere meglio, credo che le azioni degli spiriti non cambino proprio nulla nella natura dei corpi, né i corpi in quella degli spiriti, e che neppure Dio vi muta nulla, all’occasione da loro fornita, se non quando vi opera un miracolo; e a mio avviso, le cose sono concertate in modo tale che uno spirito non voglia mai qualcosa efficacemente, se non quando il corpo è prossimo a farlo in virtù delle sue proprie leggi e forze³⁴.

Questo è lo schema dell’argomentazione che troveremo in tutte le successive polemiche leibniziane con gli occasionalisti. Leggendolo alla luce dei retroscena che abbiamo raccontato, è addirittura sorprendente che Leibniz non sapesse che, dal punto di vista di Malebranche, una grazia concessa in base a una legge non sarebbe affatto un miracolo. Forse Leibniz lo sapeva, ma gli sembrava talmente contrario all’“uso” comune da non doverne tener conto. Da questo punto di vista, la sua polemica con gli occasionalisti presenta una difficoltà interna, dal momento che Leibniz non capisce le ragioni per cui il più importante dei suoi avversari avrebbe considerato assurda la nozione stessa di “miracolo perpetuo”. In altri termini, Leibniz continua a vedere la nozione del mira-

soprattutto all’indispensabile anche se talora discutibile testo di R. C. Sleigh Jr., *Leibniz and Arnauld. A Commentary to their Correspondance*, New Haven-London, Yale UP, 1990.

³⁴ A II 2, 179. Uso qui la traduzione di SF I, 351-352.

colo come "volontà particolare" proposta da Malebranche come un residuo del volontarismo teologico tradizionale, laddove – in Malebranche – essa è semplicemente l'ultimo spazio lasciato alla straordinarietà all'interno di un sistema tutto dedicato a spiegare che la Provvidenza procede per vie "ordinarie".

In realtà, sia Malebranche che Leibniz sono eredi di una grande disputa, quella che si era verificata nel corso del Medioevo sul potere salvifico dei sacramenti e, in particolare, sono eredi della posizione sviluppata dai teologi francescani. Questi ultimi avevano interpretato gli atti sacramentali come semplici cause occasionali (nel linguaggio dell'epoca: cause *sine qua non*) di un miracolo che Dio continua a compiere in prima persona, senza incorporare nulla del suo potere nel sacramento stesso. Il rito sacramentale è salvifico soltanto perché Dio si è auto-obbligato a effettuare un miracolo allorché avviene il rito. Più tardi, nel XIV secolo, con il cardinale D'Ailly e con Gabriel Biel, questo stesso modello di spiegazione anti-magico era stato esteso anche ai poteri naturali delle creature, generando l'ipotesi di un Dio che regola ogni atto della natura con un proprio decreto, ipotesi che più tardi si chiamerà "occasionalismo"³⁵.

Malebranche, erede consapevole di tutto questo sviluppo, ne riassume in qualche modo gli esiti. Poiché sia i processi naturali che i sacramenti non sono altro che azioni di Dio regolate da leggi, occorre considerarli come due ordinamenti legali paralleli al cui corretto funzionamento Dio si è auto-obbligato: Natura e Grazia. Al loro fianco e per fare sì che tali ordinamenti legali siano pienamente adeguati ad esprimere le esigenze dell'Ordine, ovvero della saggezza divina, Malebranche lascia un piccolo spazio per il raro miracolo assoluto.

Leibniz, per contro, radicalizza un altro aspetto della posizione francescana: la possibilità che *anche* il miracolo sia regolato da leggi, il che comporta che si può sostenere che l'universo sia governato da leggi in ogni minimo dettaglio senza mettere in pericolo le verità di fede. Per contro, egli condanna con forza tutta la successiva deriva occasionalistica, iniziata con d'Ailly e Biel, riabilitando contro di essa la tradizione aristotelica della Scolastica. Dio può (e anzi *deve*, se è saggio) aver trasmesso una parte del proprio potere causale alle creature. Ed è proprio la parte di potere da Lui trasmessa che si chiama legittimamente "Natura".

Questa seconda conclusione è, ovviamente, quella decisiva dal punto di vista filosofico. Se l'occasionalismo aveva ritenuto di poter analizzare i "poteri" delle creature in termini puramente nomici – dire che A ha il potere di fare B significa semplicemente dire che vi è una legge divina che fa avvenire B quando A è in certe condizioni –, Leibniz parte dall'ipotesi che A possa *tendere* a fare accadere B in virtù di una propria legge intrinseca, derivante dalla sua stessa essenza. Le circostanze esterne potranno favorire o ostacolare la tendenza, ma essa nasce dall'interno dell'attore ed è inscritta nel suo concetto completo. La

³⁵ A. Goddu, *William of Ockham's Distinction between "Real" Efficacious Causes and Strictly Sine Qua Non Causes*, in «The Monist», LXXIX, 1996, 3, pp. 357-67. Ma si vedano anche W. J. Courtenay Jr., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, London, Variorum Reprints, 1984; F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1984.

Dinamica fornirà a Leibniz anche i modelli per questa rivalutazione dei poteri della creatura: la molla che tende a scattare anche quando è compressa o il sasso che, pur vincolato a una corda che lo fa girare in cerchio, continua a tendere a proseguire il moto in linea retta³⁶. Nell'ultimo Leibniz, la Natura appare perciò come un insieme di forze compresse che attendono di esplicitarsi, pur potendosi espandere solo all'interno di un necessario insieme di compensazioni reciproche. Tuttavia, per evitare di rendere troppo assente Dio dallo scenario del regno della Natura, Leibniz ribadirà anche la propria fedeltà al dogma del concorso di Dio con la creatura affermando che le "forze" non sono né mere facoltà né atti già compiuti, ma qualcosa di "intermedio tra la potenza e l'atto". Esse sono cioè virtualità che hanno in metafisica un ruolo affine a quello che in logica ha il grado di probabilità: non è strettamente *necessario* che esse si attuino, ma certamente la propensione più forte e più coerente con l'ordinamento generale della Natura otterrà il *fiat* divino.

Se il dinamismo universale e la lettura contingentistico-probabilistica degli eventi sono le conquiste filosoficamente più rilevanti della polemica anti-occasionalistica leibniziana, ciò resta però solo una parte della storia. L'altra parte è quella di un Leibniz che si incammina sempre più decisamente verso un proprio modello di razionalismo teologico, basato sull'integrazione tra Natura e Grazia, in una logica di competizione, ma anche di sottile emulazione, rispetto ai temi di Malebranche. Vi è forse un unico momento in cui queste due parti della storia si ricongiungono. Sono i paragrafi 206-207 degli *Essais de Théodicée*. Leibniz scrive:

206. [...] Sono d'accordo col R.P. Malebranche, che Dio fa tutte le cose nella maniera più degna di lui: io mi spingo però ancora un po' più lontano, riguardo alle volontà *generali e particolari*. Poiché Dio non può far nulla senza ragione, neppure quando agisce miracolosamente, ne segue che non ha alcuna volontà concernente gli eventi individuali che non sia conseguenza di una verità o volontà generale. Perciò direi che Dio non ha mai *volontà particolari* come le intende il padre Malebranche, vale a dire *particolari primitive*.

207. Credo, anzi, che i *miracoli* non abbiano nulla in ciò che li distingue dagli altri eventi, poiché Dio è spinto a farli da ragioni di un ordine superiore all'ordine della natura. Così, non direi affatto, con il padre Malebranche, che Dio deroga alle leggi generali, ogni volta che l'ordine lo richiede: egli deroga a una legge soltanto a causa di un'altra legge più applicabile, e quel che l'ordine vuole non può mancare di essere conforme alla regola dell'ordine, la quale appartiene al novero delle leggi generali. La caratteristica dei miracoli (presi nel senso più rigoroso) consiste nel fatto che non si è in grado di spiegarli grazie alle nature delle cose create. È per questo che, se Dio facesse una legge generale che facesse sì che i corpi si attraessero reciprocamente, non potrebbe ottenerne l'applicazione che mediante miracoli perpetui. Analogamente, se Dio volesse che gli organi dei corpi umani si conformassero alle volontà dell'anima, secondo il

³⁶ Su questa concezione tensionale della Natura presente nell'ultimo Leibniz, rinvio ai miei F. Piro, *Tra Natura e Miracolo. Sulle polemiche anti-occasionalistiche di Leibniz*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 198, 2009, pp. 25-42; Id., *L'argument du "miracle perpetuel" et ses conséquences*, cit., pp. 411-417.

sistema delle cause occasionali, anche tale legge si attuerebbe soltanto grazie a miracoli perpetui³⁷.

Vi è qui una sorta di bilancio. Da una parte, Malebranche resta colpevole di avere definito la natura in termini di semplice *regolarità*, errore che non solo lo ha portato a una cattiva dottrina delle relazioni mente/corpo, ma lo ha reso complice degli errori di Newton, ai quali si allude quando si afferma che una legge voluta da Dio non potrebbe far sì che i corpi si attraggano naturalmente.

D'altra parte Leibniz ammette di condividere con Malebranche una teologia fondata sulla saggezza di Dio e sull'obbligo per Dio di seguirne i dettami. Tuttavia egli ritiene di essersi "spinto un po' più lontano" dell'oratoriano, ovvero rivendica di essere colui che ha portato fino alle sue ultime conseguenze la teologia della saggezza divina, abolendo anche quegli ultimi di residui di sovranità assoluta che il Dio di Malebranche conservava. Come abbiamo visto, questa scelta era in realtà compiuta fin dalla prima lettura dei testi dell'oratoriano, ma solo nell'ultimo periodo della sua vita Leibniz ne esporrà con chiarezza le conseguenze.

³⁷ SF III, 262-263.



Francesco Piro

Università di Salerno

effepiro@libero.it

– L’argomento del “miracolo perpetuo” e i suoi sottintesi teologici. Ancora sui rapporti Leibniz-Malebranche

Citation standard:

PIRO, Francesco. L’argomento del “miracolo perpetuo” e i suoi sottintesi teologici. Ancora sui rapporti Leibniz-Malebranche. Laboratorio dell’ISPF. Online first. 2017, vol. XIV. DOI: 10.12862/Lab17LPRF.

Online First: 23.06.2017

ABSTRACT

The Argument of the “Perpetual Miracle” and its Theological Implications: on Leibniz-Malebranche Relationships. One of Leibniz’s strongest arguments against the Occasionalists (including Malebranche) is that, since they see all natural laws only as constant connections, Occasionalists are unable to distinguish a natural law from a constantly repeated miracle (argument of the “perpetual miracle”). The paper shows that Leibniz’s argument is not entirely adequate as a criticism of Malebranche, in that it stems from a theology that is quite different to that of Malebranche. For Malebranche, miracles are the effects of God’s “particular will” and are quite different even from God’s legal distribution of Grace. A miracle ruled by a law is, therefore, a conceptual impossibility. To Leibniz, miracles include everything that overrules creatures and their forces. Miracles may thus be governed by laws and, indeed, all miracles performed by God in our world are regulated by the laws of Leibniz’s Kingdom of Grace.

KEYWORDS

Philosophical Theology; Miracle; Economy of Grace; Occasionalism; Natural Philosophy

SOMMARIO

Una delle argomentazioni più forti di Leibniz contro l’occasionalismo, Malebranche incluso, è che, concependo le leggi naturali semplicemente come connessioni costanti, gli occasionalisti non possono distinguere una legge naturale da una successione regolare di miracoli (argomento del “miracolo perpetuo”). Il saggio dimostra che quest’argomento è poco adatto a colpire Malebranche, partendo da una teologia diversa da quella dell’oratoriano. Per Malebranche, i miracoli sono “volontà particolari” di Dio, ben distinti anche dall’economia della Grazia e dalle sue leggi, dunque un miracolo perpetuo risulta logicamente impossibile. Per contro, nella teologia razionale di Leibniz, in cui è “miracolo” tutto ciò che sorpassa le forze della natura, i miracoli non soltanto possono, ma sono di fatto regolati da leggi, quelle del “Regno della Grazia”.

PAROLE CHIAVE

Teologia filosofica; Miracolo; Economia della Grazia; Filosofia naturale; Occasionalismo

Laboratorio dell’ISPF

ISSN 1824-9817

www.ispf-lab.cnr.it

