

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2022

P S A
UNIVERSITY
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - 1 (2019)- . - Pisa : Pisa university press, 2019- .
- Semestrale.

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2023

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3339-805-1

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi †, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Per Paolo Grossi 7

Uguaglianza aritmetica e uguaglianza geometrica: metafore della giustizia nella filosofia politica e giuridica moderna

Introduzione al Forum

Filippo Del Lucchese 11

Uguaglianza ed equità nel Leviathan di Thomas Hobbes

Mauro Farnesi Camellone 21

Giustizia e uguaglianza in Leibniz

Luca Basso 43

*Principio di utilità e gerarchie proprietarie:
prospettive geometriche nel calcolo della felicità*

Paola Calonico 69

L'uguaglianza di Marx. Dal Capitale alla Critica del programma di Gotha

Chiara Giorgi 89

Saggi

Perpetual by nature: the moral core of corporate form

Giancarlo Anello 115

L'illecito e la pena nella filosofia hegeliana

Annachiara Carcano 151

Note

La filosofia nella filosofia del diritto

Serena Vantin 183

Lettere dal «Ponte». Bobbio e Satta interlocutori di Calamandrei

Carlo Pontorieri195

Perimetrare il concetto di giustizia

Maria Borrello213

**UGUAGLIANZA ARITMETICA E
UGUAGLIANZA GEOMETRICA:
METAFORE DELLA GIUSTIZIA
NELLA FILOSOFIA POLITICA E
GIURIDICA MODERNA**

GIUSTIZIA E UGUAGLIANZA IN LEIBNIZ

Luca Basso

Abstract

The article focuses on the idea of justice in Leibniz, with a specific focus on the difference between commutative and distributive justice. The option, or the intertwining, between arithmetic and geometric criteria, with the classical (and in particular Aristotelian) root of the problem has relevant implications for the understanding of the egalitarian or anti-egalitarian structure of Leibniz's argument.

Keywords

Leibniz; politics; justice; equality; harmony.

1. Giustizia e politica

L'articolo è incentrato sulla tematizzazione leibniziana della giustizia, con particolare riferimento alla differenza fra giustizia commutativa e giustizia distributiva¹. L'opzione, o l'intreccio, fra criterio aritmetico e

¹ Qui si indicano le edizioni dei testi leibniziani utilizzate nell'articolo, con le relative abbreviazioni: M = *Mittheilungen aus Leibnizens ungedrückten Schriften*, a cura di G. Mollat, Hässel, Leipzig 1893²; GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1875-1890), a cura di C.I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1960-61, 7 voll.; A (seguito da numero di serie e numero del volume) = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1950 e sgg.; G = *Textes*

criterio geometrico, con la radice classica, in particolare aristotelica, del problema presenta implicazioni molto rilevanti per la comprensione dell'impianto egalaritario o anti-egalaritario della riflessione delineata da Leibniz. Assumeremo l'uguaglianza moderna come un campo di forze, dotato di un carattere ambivalente e non di una declinazione univoca, sulla base di un'oscillazione fra uniformità e singolarità, fra conformità alla forma-Stato e immanenza a una pratica di trasformazione. Come emergerà dalla trattazione, la posizione del filosofo tedesco al riguardo si rivela peculiare, sia per le caratteristiche specifiche del suo pensiero sia per il contesto storico-geografico in cui operava. La prima parte dell'articolo è incentrata sulla questione della giustizia, la seconda parte sul rapporto fra proporzionalità aritmetica e proporzionalità geometrica, e la terza parte sulle implicazioni della posizione leibniziana in merito all'uguaglianza, anche prendendo in considerazione il concetto di armonia, con il rapporto complesso che viene a instaurare fra metafisica e politica.

In Leibniz l'elemento della giustizia gioca una funzione decisiva, non solo in relazione alla dimensione politica in senso stretto. Infatti, nella metafisica leibniziana tutte le cose tendono al bene comune sulla base di una legge di giustizia:

Come in una repubblica ottimamente costituita (*optime constituta respublica*) ci si cura che per i singoli vi sia quanto bene possibile, così pure l'universo non sarà abbastanza perfetto che nella misura in cui si provvederà ai singoli, fatta salva naturalmente l'armonia universale (*harmonia universalis*). Non se ne può trovare misura migliore della stessa legge di giustizia (*lex justitiae*), che detta a ciascuno di prendere parte alla perfezione (*perfectio*) dell'universo e

inédits, a cura di G. Grua, PUF, Paris 1948, 2 voll. Per le traduzioni in italiano si utilizzano le seguenti abbreviazioni: SP = *Scritti politici e di diritto naturale* (1951), tr. it. a cura di V. Mathieu, UTET, Torino 1965²; SL = *Scritti di logica* (1968), tr. it. a cura di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992², 2 voll.; SFL = *Saggi filosofici e lettere*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1963; SF = *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, 3 voll.

alla propria felicità (*felicitas*), a misura della propria virtù e dunque della sua volontà che lo volge al bene comune (*commune bonum*)².

La giustizia, quindi, si radica nella struttura delle cose e presenta uno stretto legame con la ricerca del bene comune³. Non ci si trova di fronte all'idea della sussunzione del bene individuale sotto il bene comune, né all'idea della mera mediazione fra tali dimensioni: la posta in gioco consiste, più radicalmente, nella coimplicazione fra bene individuale e bene comune. Nella *lex iustitiae* si uniscono perfezione dell'universo e felicità del singolo individuo. In una lettera a Gabriel Wagner Leibniz rimarca il carattere non solitario delle monadi, e quindi la loro apertura al mondo e alle relazioni, attraverso la categoria di giustizia: «Non esistono monadi solitarie (*solitaria*). Sono monadi, non monaci [...]. Ritengo che nell'universo ci sia più perfezione che male. Ciò che si accorda con la legge di natura (*lex naturae*) quadra anche con la mia definizione di giustizia (*justitia*)»⁴. La comprensione dell'importanza di quest'ultima

² *De rerum originatione radicali* (1697), in GP 7, p. 307, tr. it., *L'origine radicale delle cose*, in SF, I, p. 486.

³ Cfr. *Memoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, in A IV, 4, p. 620.

⁴ *Discussion avec Gabriel Wagner* (03/03/1698), in G I, pp. 395-396. Si faccia riferimento a G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988, tr. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 198: «Le monadi hanno un bel essere chiuse, non sono monacali, non sono cellule di monaci, poiché esse includono lo stesso mondo, solidali e non solitarie». Deleuze polemizza con l'interpretazione di Russell: B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, London 1949, tr. it. di E. Bona, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1971, secondo cui la filosofia leibniziana si caratterizza per l'occultamento della questione della relazione. Sulla lettura deleuziana: A. Badiou, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, in «Annuaire philosophique», (1988-1989), pp. 161-184. Sul problema delle relazioni, secondo un differente approccio: M. Mugnai, *Leibniz's Theory of Relations*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Franz Steiner, Stuttgart 1992; M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, in part. pp. 177-182.

per l'analisi non solo della sfera politica ma, più in generale, della struttura complessiva del mondo, suggerisce un'interpretazione «solidale», e non «monastica», della monadologia. La riflessione leibniziana non risulta sorretta da un «solipsismo» delle monadi, essendo al contrario continuamente attraversata dalla dimensione del rapporto: «Sono monadi, non monaci». La monade, lungi dal costituire un elemento assolutamente autosufficiente e chiuso alle relazioni, esprime il mondo da una singola prospettiva, e quindi non si identifica con l'universo, ma con un punto di vista su di esso, che coesiste con altri punti di vista. Tale lettura emerge in modo ancora più marcato nei testi politici, caratterizzati da un forte *pathos* del «comune», secondo una concezione nient'affatto atomistica del contesto sociale e politico. Una questione aperta consiste nel rapporto tra la metafisica, fondata sulle sostanze individuali o monadi, e la politica, incardinata sul «comune». Leibniz si rifiuta di concepire la politica solamente *iuxta propria principia*, svincolandola dal riferimento a un orizzonte più ampio, ma ciò non significa che venga operata una deduzione della politica dalla metafisica, e che quindi dalla monadologia «metafisica» venga ricavata *sic et simpliciter* una monadologia «politica».

In ogni caso, la relazione fra bene comune e bene individuale viene a esercitare un ruolo cruciale all'interno della riflessione politica leibniziana: «Quando è questione del diritto (*ius*) o del giusto (*iustum*), si tratta di mostrare in che modo il procurare agli altri il massimo bene senza nostro danno venga a costituire il nostro stesso bene»⁵. Il discorso sulla giustizia si innesta nella problematica indicata:

Giusto è ciò che giova alla comunità (*publice interest*), e il pubblico bene (*salus publica*) è la legge suprema⁶. La giustizia in generale è una virtù per cui ci si

⁵ *An jus naturae aeternum* (1695), in G II, pp. 638-639, tr. it., *Eternità del diritto naturale*, in SP, p. 191.

⁶ *Initium institutionum juris perpetui* (1695), in M, p. 1, tr. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 192. Cfr. H. H. Holz, *Leibniz und das «commune*

comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri, e si è tanto più giusti quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*)⁷. La giustizia (*Gerechtigkeit*) è una virtù relativa alla comunità (*gemeinschaftliche Tugend*), ovvero una virtù che conserva la comunità (*Gemeinschaft*)⁸. È scopo di chi coltivi la giustizia che la felicità sia estesa quanto più possibile. Ed essendo la felicità uno stato di gioia (*status laetitiae*) durevole, egli farà quant'è in suo potere affinché il maggior numero possibile sia lieto, la sua gioia possa perdurare e le possibili cause di turbamento vengano eliminate⁹.

La felicità comune dev'essere «estesa quanto più possibile», e quindi diretta a un numero sempre crescente di individui: «La regola suprema del diritto è: ciò che è utile alla comunità, questo va fatto [...]. I beni e i mali si devono ripartire tra gli uomini in modo che ne nasca il minimo male e il massimo bene comune»¹⁰. Tale declinazione del bene comune, nella sua connessione con la giustizia, pur riprendendo moduli classici, non risulta riducibile a essi, caratterizzandosi in termini dinamici, come emergerà nel prosieguo della trattazione.

bonum», in «Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät», (1996), 5, pp. 5-25; J. Zenz-Kaplan, *Das Naturrecht und die Idee des ewigen Friedens im 18. Jahrhundert*, Universitätsverlag Dr. Brockmeyer, Bochum 1975, in part. pp. 106-108.

⁷ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 1, tr. it., p. 192. Sulla centralità della giustizia nella riflessione politica leibniziana, nella sua interazione con il bene comune: L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; L. Basso (a cura di), *Republic and Common Good in Leibniz'Political Thought*, in «Studia Leibnitiana» Themenheft, 2011, 1; L. Basso, *Giustizia e politica in Leibniz*, in «Lexicon Philosophicum», (2015), 3, pp. 227-255.

⁸ *Divisio societatum* (1680), in A IV, 3, p. 908, tr. it. mod., *Le società naturali*, in SP, p. 137.

⁹ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 2, tr. it., p. 192.

¹⁰ *De summa juris regula* (1678-1681?), in A VI, 4C, p. 2845, tr. it., *La regola suprema del diritto*, in SP, p. 130. Per un'interpretazione "classica", fondata su una matrice platonico-agostiniana, del bene comune in Leibniz: P. Riley, *Leibniz'Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge 1996. Per una lettura "proto-utilitarista" della prospettiva leibniziana: R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Puf, Paris 1989.

Già negli *Elementa* Leibniz rifiutava recisamente un'interpretazione della giustizia come medietà, come elemento consistente nel «dosare l'amore e l'odio»: «Fresco di studi aristotelici, non riuscivo ad ammettere che, mentre tutte le altre virtù erano considerate come moderatrici di affetti, la sola giustizia fosse pensata come regolatrice di cose. Ma di quell'opinione, più attraente che solida, mi svestii facilmente, quando mi apparve chiaro che il fondamento intiero della virtù consiste in ciò: che [...] quella che si dice virtù morale non possa essere che una»¹¹. La *justitia*, infatti, presenta un forte legame con l'amore, e si pone in radicale distonia con l'odio: «Con l'amore (*amor*) va congiunta [...] l'estrema aspirazione (*conatus*) a ricercare il bene (*bonum*) dell'amato [...]». Amiamo colui della cui felicità prendiamo piacere (*delectari*)»¹². Sulla base di una modalità barocca, fondata sull'infinito, sull'incommensurabile, non ci si trova di fronte a una misura ma a una dismisura¹³, non a una neutralità ma alla massima vicinanza a un elemento, l'amore e, conseguentemente, alla massima lontananza rispetto all'altro, l'odio. Si rivela necessario mettere in discussione, o perlomeno problematizzare

¹¹ *Elementa juris naturalis* (1670-1671?), in A VI, 1, pp. 462-463, tr. it., *Elementi di diritto naturale*, in SP, p. 91.

¹² Ivi, pp. 481-482, trad. it. in SP, pp. 99-100. Cfr. A. Robinet, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Puf, Paris 1994. Sulla base di un'interpretazione differente rispetto a quella qui articolata: U. Goldenbaum, *All you need is Love, Love...: Leibniz' Vermittlung von Hobbes' Naturrecht und christlicher Nächstenliebe als Grundlage seiner Definition der Gerechtigkeit*, in *Neuzeitliches Denken: Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, G. Abel, H.-J. Engfer, C. Hubig (a cura di), De Gruyter, Berlin 2002, pp. 209-231.

¹³ Cfr. Deleuze, *La piega*, cit., p. 58, il quale mette in luce la differenza fra la concezione greca e quella leibniziana: «La piega greca, come dimostrano il Politico e il Timeo, presuppone una comune misura di due termini che si mescolano, e opera quindi attraverso delle disposizioni circolari che corrispondono alla ripetizione della proporzione». Al contrario, la piega barocca, «con il suo statuto corrispondente della potenza del pensare e del potere politico», «può apparire soltanto con l'infinito, nell'incommensurabile e nella dismisura, quando la curvatura variabile abbia soppiantato il cerchio».

l'immagine tradizionale di un Leibniz «filosofo dell'equilibrio», volto a raggiungere un punto di equidistanza fra gli estremi¹⁴. Da questo punto di vista, se il riferimento ad Aristotele (e all'aristotelismo politico, con il suo forte peso nelle università tedesche dell'epoca) rimarrà sempre rilevante nel percorso leibniziano, enfatizzarlo eccessivamente non permette di comprendere il *novum* introdotto rispetto al modello in questione: la giustizia si configura come massimo potenziamento dell'amore, della sapienza, e come massima riduzione dei loro contrari. Così la giustizia universale, in quanto «virtù morale integra», per riprendere la definizione dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, costituisce la massima affermazione di bontà e sapienza, e la massima negazione dei loro opposti: «Quando si è portati alla giustizia (*justice*), si cerca di procurare del bene a tutti, finché lo si può, ragionevolmente, ma in proporzione ai bisogni ed ai meriti di ciascuno, ed anche se talvolta si è obbligati a punire i cattivi, è per il bene generale (*bien general*)»¹⁵. A partire all'incirca dal 1670, in Leibniz si assiste anche all'allontanamento da ogni impostazione volontaristica («*stat pro ratione voluntas*») e all'individuazione di una connessione fra la giustizia e la benevolenza generale. Infatti, l'itinerario leibniziano si caratterizza per il riconoscimento della superiorità della *sagesse* sulla *puissance*, e dello stretto rapporto esistente fra il primo elemento e la *raison*: il mutamento intercorso, rispetto ai primi testi, conduce quindi, in antitesi al volontarismo sottoposto a critica, a una sorta di «*stat pro voluntate ratio*».

Se «la sapienza è sia principio sia analisi ultima di tutti i beni»¹⁶, essa risulta connessa alla ricerca dell'interesse comune, e quindi al tentativo di trasformare la felicità altrui in propria, sulla base di un continuo «scambio» fra il «proprio» e l'«altrui»: «[...] si è tanto più giusti, quanto

¹⁴ Cfr. B. Accarino, *Immagini filosofiche dell'equilibrio*, in Id. (a cura di), *La bilancia e la crisi. Il linguaggio filosofico dell'equilibrio*, ombre corte, Verona 2003, pp. 13-68.

¹⁵ *La felicità* (1694-1698), in G II, p. 579.

¹⁶ *Consilium Aegyptiacum* (1671-1672), in A IV, 1, p. 259.

più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*) e ad esso si tende secondo i dettami della sapienza (*sapientia*)»¹⁷. Il *commune bonum* consiste nello sviluppo delle potenzialità esistenti e quindi nel *conatus* verso la perfezione: quest'ultima «rientra nella direttiva della sapienza (*linea sapientiae*). La direttiva della sapienza [...] tende a introdurre nella cosa la massima perfezione di cui questa sia capace»¹⁸. Il riferimento costitutivo al bene comune non appare però sufficiente ai fini della determinazione della categoria di sapienza: per interpretare tale elemento bisogna riattivare l'idea classica di sapere, irriducibile all'uso odierno del termine, sulla base della convinzione che «procurare piaceri, impedire dolori, più con un certo consiglio che con un caso fortuito, ciò significa sapere (*sapere*), essendo la sapienza scienza della felicità (*scientia felicitatis*), e la felicità lo stato dei piaceri privo dei dolori. La sapienza non consiste nella prontezza dell'ingegno o nella facilità della memoria. I sapienti (*sapiens*) sono coloro che cercano un'abitudine o una costanza nella giudiziosità con arte (*ars*) e con metodo»¹⁹. Così la *sapientia* non si limita a indicare l'avvenuto accrescimento delle conoscenze: al riguardo Leibniz adopera spesso l'espressione «scienza della felicità», con la sua dimensione anche pratica²⁰. Tale approccio si rivela coerente con l'assunzione del nesso teoria-pratica come segno distintivo della riflessione leibniziana: ciò si attua nel modo più pieno nelle Società (o Accademie) delle Scienze, i cui aderenti cercano di dare vita al legame indicato, unendo l'operosità alla cultura. L'idea delineata di conoscenza non appare riducibile a una sorta di sottile erudizione: la sa-

¹⁷ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 1, tr. it., p. 192.

¹⁸ *Lettera a Des Bosses* (29/05/1716), in GP 2, p. 518, tr. it., in SFL, p. 572.

¹⁹ *Consilium Aegyptiacum*, cit., pp. 249-250. Cfr. *Aphorismi de felicitate, sapientia, caritate, iustitia* (1678-1679), in A VI, 4C, p. 2806: «La sapienza (*Weisheit*) è la scienza (*Wissenschaft*) della felicità (*Glückseligkeit*)».

²⁰ Cfr. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, PUF, Paris 1956, pp. 34-36: «Molti piani di enciclopedie e di diritto naturale cominciano con la scienza della felicità, la sapienza [...]. La sapienza non è una virtù morale, di pura pratica [...] è sempre legata, e talvolta identificata, con la scienza generale, con la metafisica o teologia naturale».

pienza, nella sua connessione con la virtù, presenta quindi una valenza insieme teorica e pratica. Tale concezione del sapere si rivela non meramente individuale ma cooperativa: a differenza che in Cartesio, il soggetto conoscente non è costituito dal singolo genio ma dalla collettività dei dotti, con la sua funzione anche politica. D'altronde l'etica leibniziana si inserisce nei contesti specifici all'interno dei quali gli uomini si muovono, e quindi si innesta nella politica e nel diritto: le categorie oggetto della presente analisi devono quindi essere intese a partire dall'aderenza alla realtà nella sua concretezza, dando vita a una «prassi utile alla vita».

2. Giustizia commutativa e giustizia distributiva

Ai fini dell'approfondimento della caratterizzazione giuridica e politica della giustizia, appare necessario fare riferimento alla tripartizione del diritto naturale, nella sua derivazione ulpianea e con una pluralità di influssi filosofici. Si tratta di un tema che percorre l'intera produzione leibniziana, a partire dall'importante *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667). L'articolazione indicata ci permette di indagare il rapporto fra proporzionalità aritmetica e proporzionalità geometrica, interrogandosi se Leibniz operi o meno una scelta di campo fra tali criteri, o se invece la sua posizione risulti irriducibile a tale opzione. Il primo grado, lo *jus strictum*, consiste nel *neminem laedere*, essendo connesso a una logica di conformità alla massima, onde evitare punizioni, e riguarda gli scambi, le transazioni fra privati. Si tratta della sfera della giustizia commutativa, che quindi risulta congruente, per riprendere la tematizzazione aristotelica dell'*Etica Nicomachea*, al criterio della proporzionalità aritmetica: «È precetto del diritto puro e semplice, o stretto, che a nessuno si debba nuocere (*laedere*). Di qui nasce la giustizia che i filosofi chiamano commutativa, e il diritto che il Grozio chiama facoltà (*facultas*)»²¹. Sulla base di una visione sincreti-

²¹ *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici* (1693), in A IV, 5, p. 62, tr. it., *Prefazione al Codice diplomatico di diritto delle genti*, in SP, pp. 161-162.

ca, che potrebbe sembrare addirittura eclettica, Leibniz tiene insieme la giustizia commutativa di Aristotele e la *facultas* di Grozio. In Leibniz, seppur con oscillazioni al riguardo, il richiamo ad Aristotele e all'aristotelismo politico svolge un ruolo significativo²². E, a più riprese, Grozio viene valorizzato, talvolta anche in contrapposizione a Hobbes.

In ogni caso, il primo grado consiste nel diritto stretto, nel senso di diritto privato. Come sottolinea Gaston Grua in *La justice humaine selon Leibniz*,

la giustizia commutativa regola il possesso, l'acquisizione, la proprietà e altri diritti reali²³. Un fatto non è suscettibile di diritto condizionale: è il caso del possesso, cosa di fatto, e anche innanzitutto è il caso della proprietà, poiché la sua acquisizione è di fatto, ed essa stessa è considerata di fatto, per evitare il ricorso all'infinito [...]. La causa della proprietà è il possesso di una cosa che non ha proprietario [...]. I Romani hanno avuto ragione, malgrado Grozio e Hobbes, di trasmettere le proprietà attraverso l'assegnazione almeno simbolica, e non immediatamente attraverso un patto [...]²⁴.

Grua mette giustamente in luce la funzione rilevante svolta dalla proprietà, ma sulla base di un'ambivalenza costitutiva. Infatti, Leibniz, per un verso, riconosce la proprietà, per l'altro, ne fornisce un'articolazione differente rispetto a quella di Grozio, di Hobbes, e, ancor di più, di Locke. La proprietà non costituisce, per così dire, il fondamento dell'ordine politico, configurandosi come una *quaestio facti*, più che come una *quaestio iuris*: il riferimento decisivo sembra essere al diritto romano più che al contrattualismo moderno, con il suo «individualismo

²² Cfr. F. Piro, *Architecture and Contingence. Aristotelian Themes in Leibniz' Universal Jurisprudence*, in L. Basso (a cura di), *Leibniz und das Naturrecht*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Franz Steiner, Stuttgart 2019, pp. 47-63.

²³ Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., pp. 120-121.

²⁴ Ivi, p. 301. Cfr. K. Luig, *Die Privatrechtsordnung im Rechtssystem von Leibniz*, in G. Birtsch (a cura di), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 347-374.

possessivo»²⁵. Dal momento che la proprietà viene intesa come fatto, e quindi non è suscettibile di diritto condizionale, per evitare il regresso all'infinito della ricerca di un proprietario legittimo, il passaggio dal *de facto* al *de jure* non si rivela immediato.

In *De tribus juris naturae et gentium gradibus* viene approfondito il ruolo dello *jus proprietatis* all'interno di questo primo grado:

Il diritto di proprietà (*jus proprietatis*) è il più basso grado del diritto (*infimus juris gradus*). Esso ha la sua collocazione all'interno dello stato di pura natura (*in statu naturae rudis*), nel quale tutti gli uomini sono considerati uguali (*aequales*), e nessuno vuole essere privato di ciò che detiene, se non riconosce in un altro un possessore più degno di questa cosa in vista del bene comune (*ad commune bonum*). Trovandosi tra sconosciuti, ciascuno difenderà ciò che possiede, perché non ha la garanzia delle intenzioni degli altri²⁶.

Rispetto alla rappresentazione dello stato di natura fornita da Pufendorf e da Hobbes, l'elemento comune consiste nel fatto che lo stato di natura è contrassegnato dall'uguaglianza: si tratta però di un'uguaglianza fra individui privati, e non di un'uguaglianza «politica». Esistono però due differenze sostanziali rispetto a Pufendorf e, ancor di più, a Hobbes. La prima è che, pur essendo talvolta presente, lo schema dualistico stato di natura-stato civile, proprio del contrattualismo, non svolge una funzione decisiva all'interno della riflessione politica leibniziana. La seconda differenza è che lo stato di natura non viene descritto in termini di esacerbata conflittualità. In tale sfera, per un verso, il principio del *neminem laedere* conduce a riconoscere la proprietà, a partire però da elementi fattuali, pragmatici, sulla base di un forte legame con il diritto romano, per l'altro, lo *jus proprietatis* costituisce «il più basso

²⁵ Sulla categoria di «individualismo possessivo»: C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962, tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano 1978.

²⁶ *De tribus juris naturae et gentium gradibus* (1680?), in A VI, 4C, p. 2868.

grado del diritto». D'altronde, ciò non deve stupire, se si tiene conto del fatto che l'Impero germanico dell'epoca possedeva una conformazione economica, sociale e politica profondamente differente rispetto a quella dell'Inghilterra, e il suo diritto comune era costituito dal diritto romano.

Ma, «quando l'uno riconosce la virtù e la buona fede dell'altro, può accadere di ritenere utile fondare una società (*societas*), in cui ciascuno rinuncia in una certa misura ai suoi diritti, affinché a ciascuno sia attribuito ciò che gli spetta in rapporto al bene comune (*commune bonum*)»²⁷. Si perviene così al secondo grado, l'*aequitas*, che riguarda la dimensione pubblica nella sua funzione di regolazione e di distribuzione. Emerge una sorta di diritto della società, nel momento in cui gli individui in parte rinunciano al loro *jus strictum*, al fine di aderire al bene comune. Tale elemento non elimina il diritto di proprietà ma ne mette in discussione l'assolutezza: la proprietà è ammessa, salvo che non sia contraria all'interesse comune.

Il grado superiore chiamo equità (*aequitas*) [...]. A ricevere queste prestazioni si ha, nel linguaggio groziano, un'attitudine (*aptitudo*), non una facoltà [...]. Cade qui la giustizia distributiva (*distributiva iustitia*), con il precetto del diritto che ordina di 'dare a ciascuno il suo' (*suum cuique tribuere*). A questo scopo nella repubblica (*respublica*) sono rivolte le leggi politiche, che provvedono alla felicità (*felicitas*) dei sudditi e fan sì, in più casi, che chi abbia soltanto l'attitudine (*aptitudo*), riceva anche la facoltà²⁸.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Meditation sur la notion commune de la justice*, pp. 51-52, tr. it. mod., *La nozione comune della giustizia*, in SP, p. 234. Sulla distinzione fra giustizia commutativa (aritmetica) e giustizia distributiva (geometrica): G. Solari, *Metafisica e diritto in Leibniz*, in «Rivista di filosofia», (1947), 1-2, pp. 35-64, in part. pp. 52-56, il quale sottolinea che il calcolo proporzionale risulta inattuabile da Leibniz (a differenza che da Aristotele), esprimendo un'esigenza, non una realtà; Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., in part. pp. 97-124; H. Fischer, *Leibniz und die Idee eines universalen Rechts*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft», (1957), pp. 134-146; E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Puf, Paris 1964, pp. 9-10; W. Schneiders, *Naturrecht und Gerechtigkeit bei Leibniz*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (1966),

Ritorna nuovamente il tentativo di tenere insieme, in modo sincretico, la concezione aristotelica, in questo caso in merito alla giustizia distributiva, attraverso la mediazione della tradizione romana del *suum cuique tribuere*, e la concezione groziana, in questo caso in merito all'*aptitudo*, e, più in generale, la riflessione giuridica cinquecentesca e secentesca.

Il riferimento cruciale, relativo al secondo grado, è rappresentato dalla giustizia distributiva, che è fondata sulla proporzionalità geometrica. Ma tale criterio possiede un carattere ambivalente in Leibniz, per un verso, risultando sorretto da una logica del merito, per l'altro, essendo finalizzato alla delineazione di una comunità politica capace di ridurre il più possibile le sperequazioni sociali fra gli individui. Per quanto concerne il primo aspetto, in *Meditation sur la notion commune de la justice* Leibniz afferma:

Così la distribuzione dei mali e dei beni avverrà spesso in proporzione alle virtù e ai meriti (*proportio virtutum meritorumque*), ai vizi e ai crimini: questa è quella che chiamiamo uguaglianza (*aequalitas*) geometrica, quando cioè nella stessa ineguaglianza viene rispettata una qualche uguaglianza delle ragioni, in modo che a individui ineguali vengano attribuite cose ineguali mantenendo tra le cose attribuite la medesima proporzione che sussiste fra le persone²⁹.

La giustizia distributiva viene concepita «in proporzione alle virtù e ai meriti», in distonia rispetto all'impianto egalitario del grado pre-

3-4, pp. 607-650; P. Landau, *Stufen der Gerechtigkeit. Zur Rechtsphilosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz und Karl Christian Krause*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995, p. 28, il quale mette in luce il sostrato aristotelico dei primi due gradi del diritto naturale; P. Nitschke, *Die Gerechtigkeit und der Staat: das Alternativszenario in der politischen Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Institut für Staatswissenschaft in der Universität zu München, München 1999; R. Palaia, *Unità metodologica e molteplicità disciplinare nella «Nova Methodus descendae docendaeque iurisprudentiae»*, in A. Lamarra-Id. (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Olschki, Firenze 2000, pp. 143-157.

²⁹ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, cit., p. 2866.

cedente, che però riguardava il rapporto fra individui privati. Si potrebbe compiere una genealogia (e una critica radicale) del concetto di merito, mostrando come quest'ultimo, sotto l'apparenza ideologica di «premiare» coloro che rivelano maggiori capacità e maggior impegno, materialmente viene a legittimare il rafforzamento delle gerarchie sociali esistenti.

Tale elemento risulta operante all'interno di snodi fondamentali della modernità, e anche in un filosofo, apparentemente egualitario, come Rousseau, in realtà la nozione di merito viene adoperata «in positivo». Appare però necessario mettere in luce una complicazione, non tanto in merito all'utilizzo del concetto indicato nella prima parte del passo leibniziano, quanto alla questione dell'uguaglianza, per come viene affrontata nella seconda parte del passo. Infatti, la valorizzazione dell'uguaglianza fra gli uomini possiede un carattere molto più complesso rispetto a quanto potrebbe apparire *prima facie*. Ad esempio, Marx, che spesso è stato rappresentato come il pensatore dell'uguaglianza per antonomasia³⁰, in realtà non ragiona in prima battuta in termini di uguaglianza. Infatti, collocando al centro della sua riflessione (e della sua pratica politica) l'emancipazione individuale e collettiva, Marx critica in modo radicale la disuguaglianza e l'illibertà (o, per formulare diversamente la questione, l'uguaglianza e la libertà solo apparenti) proprie del sistema capitalistico, ma, nella *Critica al programma di Gotha*, rileva lucidamente che l'uguaglianza presuppone una misura uguale per soggetti che uguali non lo sono affatto, a tal punto che, dopo la fase rivoluzionaria, il diritto, invece di essere uguale, deve essere disuguale³¹. Il mio ragionamento è volto non a sostenere l'ipotesi interpretativa di un Leibniz proto-marxista, ma a rimarcare l'ambivalenza dell'uguaglianza

³⁰ Ad esempio, si veda il *pamphlet di N. Bobbio, Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994.

³¹ Cfr. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), in «Die Neue Zeit», (1891), tr. it. di P. Togliatti, *Critica del programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 16-17.

all'interno dello scenario moderno. Per tornare al passo leibniziano citato, il fatto che a individui ineguali vadano attribuite cose ineguali può essere letto, a mio avviso in modo problematico, attraverso il concetto di merito, ma anche sulla base di altri criteri.

Infatti, in altri testi ritorna il riferimento costitutivo alla proporzionalità geometrica, ma in termini parzialmente differenti rispetto all'approccio del passo precedente: «La giustizia distributiva, sotto cui comprendo anche la contributiva, si riferisce al diritto pubblico, ed ha per scopo di provvedere al bene comune ed evitare i pubblici mali, nonché di ripartire beni e mali fra i singoli in modo che ciascuno abbia ciò che gli spetta [...]. La distribuzione, dunque, deve avvenire secondo le esigenze del massimo possibile bene comune»³². Il *suum cuique tribuere* consiste nell'attribuire ciò che spetta a ciascuno. Ma il fatto che tale posizione implichi una logica del merito o piuttosto una logica della redistribuzione non viene mai definito in modo conclusivo. Comunque sia, l'*aequitas* presenta alla propria base una *proportio*, e prevede una serie di elementi di compensazione e di bilanciamento. André Robinet, soffermandosi soprattutto sul rapporto fra gli Stati ma non limitandosi a tale piano, insiste sull'importanza del concetto di *balance*, inteso in termini dinamici, come bilanciamento, e non come equilibrio fissato una volta per tutte³³. Occorre rimarcare che frequentemente, nei testi leibniziani, viene valorizzato il compito, da parte della comunità politica, di ridurre le differenze economiche e sociali: la tematica della politica sociale svolge una funzione molto rilevante³⁴. Nel primo paragrafo abbia-

³² *De jure et justitia* (1679-1680), in A VI, 4C, p. 2841, tr. it., *Intorno al diritto e alla giustizia*, in SP, p. 129. Cfr. *La nozione comune della giustizia*, cit., p. 53, tr. it., p. 235.

³³ Cfr. Robinet, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, cit.

³⁴ Cfr. K. Sakai, *Sozialpolitische Leitbilder: Leibniz'Grundsätze einer gerechten Sozialpolitik*, in «*Studia Leibnitiana*», (2008), 2, pp. 153-167.

mo insistito sulla centralità del bene comune all'interno della riflessione politica leibniziana.

In ogni caso, non ci si trova di fronte a una contraddizione fra i due livelli indicati, quello dello *jus strictum* e quello dell'*aequitas*. Il grado successivo contiene, non nega il grado precedente, ma nello stesso tempo va al di là di esso, risultando superiore. Il diritto privato, seppur valorizzato (e studiato in modo approfondito) da Leibniz, viene comunque subordinato al diritto pubblico: «Nella repubblica più perfetta (*optima respublica*) tutte le cose sono di diritto pubblico (*publicum jus*)»³⁵. In Leibniz assume, quindi, una maggiore rilevanza la proporzionalità geometrica, propria della giustizia distributiva, ma, nello stesso tempo, la proporzionalità aritmetica, propria della giustizia commutativa, regola il primo grado del diritto naturale, che in qualche misura è conservato nel secondo. Georges Gurvitch interpreta Leibniz come una sorta di proto-socialista associazionista, sostenitore del diritto sociale, sulla base di una concezione anti-individualistica (gli uomini, poi, sul piano politico non esistono isolatamente, ma all'interno dei gruppi concreti in cui si inseriscono) e sulla base dell'idea secondo cui la dimensione sociale è superiore a quella privata³⁶. Gurvitch compie un'attualizzazione che, in parte, si rivela anacronistica sul piano storico: infatti, risulta difficile attribuire a Leibniz sia una posizione socialista sia una posizione antisocialista, in un periodo precedente all'evento epocale della Rivoluzione francese e all'interno di un contesto, come quello dell'Impero germanico, contraddistinto dalla permanenza di assetti economico-sociali piuttosto tradizionali. Nonostante questo, l'aspetto condivisibile dell'analisi di Gurvitch è fornito dal fatto che la modalità, delineata da Leibniz, del rapporto fra *jus proprietatis* e *jus societatis* mette in luce che nessun

³⁵ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, cit., p. 2865.

³⁶ Cfr. G. Gurvitch, *L'idée du droit social* (1932), Scientia Verlag, Aalen 1972, p. 205. Si veda anche, sulla base di un differente approccio: G. Solari, *Metafisica e diritto in Leibniz*, in «Rivista di filosofia», (1947), 1-2, pp. 35-64.

potere sociale può venir ricavato in modo immediato dal diritto di proprietà, a differenza di quanto emerge dalla prospettiva lockeana.

Ma il secondo grado non è l'ultimo grado del diritto naturale. L'ultimo grado, il più elevato, è costituito dall'*honeste vivere* o *pietas*, elemento assente nell'Etica Nicomachea, in quanto rimanda alla città di Dio di agostiniana memoria: «Tutti gli spiriti [...], entrando per virtù della ragione e della verità eterne, in una specie di società con Dio sono membri della città di Dio (*Cité de Dieu*), ossia dello stato più perfetto, costituito e governato dal massimo e dal migliore dei monarchi»³⁷. «Siccome la giustizia (*justice*), presa in modo molto generale, non è altro se non la bontà conforme alla saggezza, bisogna proprio che in Dio ci sia anche una sovrana giustizia»³⁸. La giustizia si fonda sulla sapienza e sulla bontà: tali elementi trovano la loro piena attuazione nella *Civitas Dei*,

³⁷ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), in GP 6, p. 605, tr. it., in SF, III, *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in SF, III, p. 451. Cfr. *Discours de métaphysique* (1686), in A VI, 4B, pp. 1584-1585, tr. it., *Discorso di metafisica*, in SF, I, p. 299, in cui Leibniz si richiama alla «città (*citée*) o repubblica (*république*) più perfetta, tale qual è quella dell'universo composto da tutti gli spiriti insieme, Dio stesso, essendo tanto il più compiuto di tutti gli spiriti, quanto il massimo di tutti gli esseri»; *Principes de la philosophie ou Monadologie* (1714), in GP 6, p. 621, tr. it., *Principi di filosofia o Monadologia*, in SF, III, p. 466: «Il complesso di tutti gli spiriti (*Esprits*) deve comporre la città di Dio, vale a dire lo stato (*état*) più perfetto possibile sotto il più perfetto dei monarchi». Sulla questione della giustizia divina si vedano E. Ruck, *Die Leibniz'sche Staatsidee* (1909), Mohr, Tübingen 1969, in part. pp. 11-20; G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Puf, Paris 1953, p. 397, il quale si riferisce alla sapienza divina come alla «regola suprema della giustizia»; H. Schiedermaier, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G.W. Leibniz*, «Studia Leibnitiana» Sonderheft, Franz Steiner, Wiesbaden 1970, p. 225; W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Beck, München 1970, in part. pp. 115-116; J. Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, Duckworth, London 1975, in part. p. 58.

³⁸ *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, cit., p. 602, tr. it., p. 448.

mentre nella sfera umana risultano inevitabilmente soggetti a cadute, arretramenti, imperfezioni. Nell'orizzonte delineato

tutti i beni ed i mali di questa vita [...] devono ritenersi un nulla rispetto ai beni ed ai mali futuri [...]. Il supremo e più perfetto criterio della giustizia consiste, da ultimo, in questo terzo precetto della vera pietà. E la stessa società umana (*humana societas*) dev'essere ordinata in modo da uniformarsi il più possibile alla divina³⁹. Comunità, però, si badi, non di pochi, non di una determinata nazione (*gens*), ma di tutti coloro che fanno parte della città di Dio (*civitas Dei*) e, per così dire, della repubblica dell'universo (*respublica universi*)⁴⁰.

Il riferimento è alla repubblica degli spiriti retta da Dio: la prospettiva indicata non può venir circoscritta a un contesto nazionale, visto che ingloba il mondo intero, realizzando al massimo grado la giustizia, e quindi la «pubblica felicità»⁴¹. Il riconoscimento dell'importanza della dimensione pubblica si rivela connesso con la ricerca di espansione continua degli orizzonti. Così la giustizia viene a comprendere l'intera «repubblica dell'universo», una comunità non di pochi, ma del mondo nel suo complesso, sulla base del *conspirare* delle sostanze individuali-monadi operanti in esso. Occorre rimarcare la componente metafisica e teologica di questa riflessione senza però pensare di poter «risolvere» la politica nella teologia. A differenza che in Agostino, però, ci si trova di fronte non a un dualismo fra la *Civitas Dei* e la *Civitas hominis*, ma a un'unica realtà, retta dalla *lex continui*: la repubblica terrena cerca di avvicinarsi il più possibile alla repubblica universale, senza mai raggiungerla pienamente, sulla base di un *progressus in infinitum*. In ogni caso, la giustizia è volta ad accomunare la quantità più ampia possibile di individui: non si può però trascurare il fatto che tale dinamica espansiva

³⁹ *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, cit., p. 6, tr. it., pp. 196-197. Cfr. *ivi*, p. 5, tr. it. mod., p. 195: «I precetti del diritto eterno, che vien detto anche 'naturale', sono null'altro che le leggi dell'ottima repubblica (*optima respublica*)».

⁴⁰ *Ivi*, p. 1, tr. it., p. 192.

⁴¹ *De publica felicitate* (1677-1678), in A VI, 4C, pp. 2842-2843.

non presenta solo un carattere «numerico», risultando aderente all'articolazione complessiva del reale, e quindi alla «repubblica dell'universo» nella sua mancanza di limiti. Ma la dimensione teologica della giustizia viene concepita secondo un processo di forte razionalizzazione: «Giustizia (*justice*) e ingiustizia non dipendono solo dalla natura umana ma dalla natura della sostanza intelligente in generale [...]. Essa deriva dalla natura di Dio, che non è arbitraria. La natura di Dio è sempre fondata razionalmente (*en raison*)»⁴². Lo scopo leibniziano consiste nel sottoporre i dogmi all'attento vaglio della ragione, eliminando gli aspetti in contraddizione con essa e conservando solo quelli dotati di un solido fondamento *en raison*.

3. Armonia e dissonanze. Contro l'uguaglianza?

Per tirare le fila del ragionamento svolto, appare necessario porre a tema la questione del rapporto fra giustizia e uguaglianza. Al riguardo un concetto-chiave è quello di armonia, nel suo distendersi fra metafisica e politica, come emerge in modo particolarmente chiaro in uno scritto del 1671, *Grundriss eines Bedenkens von aufrichtung einer Societät*: «Ogni bellezza consiste in un'armonia (*Harmonie*) e in una proporzione (*Proportion*), la bellezza degli animi o delle cose razionali nella proporzione fra ragione (*Verstand*) e potere (*Macht*), che è anche il fondamento della giustizia (*Gerechtigkeit*)»⁴³. L'autorità politica «giusta» non deve agire in dissonanza con il *Verstand*: nello sviluppo della sua riflessione Leibniz accentuerà sempre di più la funzione dell'intelletto, col suo carattere di priorità rispetto a ogni decisione della somma potestà. Già negli *Elementa juris naturalis* era stato introdotto con forza il tema dell'armonia:

⁴² *Leibniz an Thomas Burnett* (26/05/1706), in GP 3, p. 307.

⁴³ *Grundriss eines Bedenkens von aufrichtung einer Societät* (1671), in A IV, 1, p. 531.

Diletto o piacere è la percezione dell'armonia (*harmonia*) [...]. Armonia è la diversità equilibrata dall'identità (*diversitas identitate compensata*). Armonico (*harmonicum*), cioè, è l'uniformemente dissimile (*uniformiter difforme*). Piace la varietà, ma ridotta in unità, ben disposta e collegata [...] sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente (*ad harmoniam*) composte, è noto che acquistano rilievo⁴⁴.

Il concetto di armonia è volto a declinare la relazione fra identità e diversità senza subordinare uno dei due elementi all'altro, senza inglobare il «particolare» in un «universale» che rischia di dominarlo. Si tratta di cogliere l'inseparabilità degli aspetti opposti, la necessità della loro interdipendenza, sulla base di un bilanciamento fra unità e pluralità, valorizzando la molteplicità del reale. La definizione di armonia come «uniformemente dissimile (*difforme*)» cerca proprio di tenere insieme il riconoscimento della pluralità e la necessità dell'individuazione di un

⁴⁴ *Elementi di diritto naturale*, 1671, cit., p. 484, tr. it., pp. 104-105. Sulla rilevanza dell'armonia all'interno della metafisica leibniziana: D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, in part. pp. 13-16; J. Moreau, *L'univers leibnizien*, Vitte, Paris 1956, pp. 69-78; K. Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, M. Nijhoff, Haag 1953, p. 104, secondo cui l'armonia è «polifonia mossa, consonanza delle forze contrarie»; A. Heinekamp, *Leibniz und das Glück*, in L. Berthold (a cura di), *Zur Architektonik der Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1990, pp. 392-417; K. Moll, *Der junge Leibniz*, Vol. 3, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, pp. 213-255; Y. Belaval, *L'idée d'harmonie chez Leibniz*, in «Studium generale», IX (1966), pp. 558-568; M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Vol. 1, Puf, Paris 1968, pp. 93-21; W. Schneiders, *Harmonia universalis*, in «Studia Leibnitiana», (1984), 1, pp. 27-44. Un'ampia analisi della questione dell'armonia, in quanto *diversitas identitate compensata*, è contenuta in Th. Leinkauf, «*Diversitas identitate compensata*». *Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit*, in «Studia Leibnitiana», (1996), 1, pp. 58-83, il quale rileva la forte ascendenza rinascimentale del concetto indicato, che trova nella perfezione il suo elemento-chiave.

assetto unitario. Viene così sottoposta a radicale critica ogni visione incardinata sulle proposizioni identiche, «ovvie e troppo omogenee».

La comprensione della centralità dell'armonia non deve però spingere a una sua interpretazione che postuli l'assenza di limiti, di ombre, di dissonanze: «Come nelle pitture le ombre sono necessarie, così nella serie delle cose umane è necessario che vengano i mali e gli scandali [...]. Anche la simmetria degli edifici non viene contemplata allo stesso modo da ogni luogo. E alcune pitture sono a tal punto regolate dalle leggi della prospettiva, che non vengono riconosciute se non da una posizione certa dell'occhio»⁴⁵. Per riprendere il riferimento alle arti figurative, anche la simmetria apparentemente più perfetta possiede in realtà elementi che rischiano di metterne in discussione la compattezza: al contrario di quanto emerge dalla rappresentazione voltairiana del *Candide*, l'itinerario leibniziano non si contraddistingue per un ottimismo sconfinato e quindi per un'esclusione recisa dei mali. L'idea, spesso invalsa, dell'armonia come dimensione pienamente «pacificata» non rende giustizia della complessità dello sforzo compiuto: in un'armonia ben fondata non possono mancare le dissonanze, purché esse non rivestano un peso preponderante. Una nozione strettamente connessa con quella di armonia, ovvero la *balance*, precedentemente richiamata, non implica una sorta di equilibrio «statico». L'armonia, nel suo distendersi fra metafisica, morale e politica, presenta alla propria base la ricerca di piena valorizzazione degli individui, dotati di ragione, in accordo con il bene comune. «Più si è saggi (*sage*), meno si hanno volontà separate e più le vedute e le volontà che si hanno sono collegate e comprensive. E ogni volontà particolare contiene un rapporto a tutte le altre, affinché siano concertate il meglio possibile»⁴⁶. Il rilievo sulla sapienza del singolo individuo non sfocia in un'accentuazione del suo carattere di separatez-

⁴⁵ *De Schismate* (1683), in A IV, 3, p. 259.

⁴⁶ *Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels* (12/04/1686), in GP 2, p. 19.

za e di assoluta indipendenza, ma al contrario è volto a un accordo fra le sostanze individuali o monadi. Si tratta di comprendere se la radice della consonanza in questione vada ricercata nel rapporto fra tali individui, o se condizione imprescindibile per la sua realizzazione sia rappresentata dall'azione di Dio in quanto supremo armonizzatore. Al di là del fatto che fuoriesce dai confini di questo articolo l'analisi del ruolo di Dio e al di là del fatto che non necessariamente le due opzioni indicate si pongono in contraddizione reciproca, all'interno dello scenario leibniziano la questione non può venir minimamente ridotta a un piano di apologetica cristiana, ma deve piuttosto venir articolata a partire dall'esigenza di individuare un fondamento logico della monadologia.

In ogni caso, l'indagine del nesso fra giustizia e armonia ha fatto emergere il tema cruciale del rapporto fra unità e pluralità. Un passo contenuto in un testo non direttamente politico, come *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, riprende il problema attraverso il riferimento al concetto di popolo: «Noi abbiamo un'infinità di piccole percezioni che non sappiamo distinguere: un gran rumore assordante, come ad esempio il mormorio di tutto un popolo (*peuple*) riunito, è composto da tutti i mormorii delle singole persone (*particulières personnes*), che non si noterebbero presi a parte, ma di cui si ha tuttavia una sensazione: questo soffio universale nelle canne non è che l'ammasso di una quantità di soffi particolari»⁴⁷. Il «soffio universale nelle canne» è costituito dal «popolo riunito», e i «soffi particolari» dalle «singole persone»: il popolo, nel suo carattere di massima apertura, svolge una funzione decisiva, ma, essendo «composto da tutti i mormo-

⁴⁷ *Considerations sur la doctrine d'un esprit universel unique* (1702), in GP 6, pp. 534, tr. it., *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, in SF, I, pp. 547-548. Cfr. Deleuze, *La piega*, cit., p. 36: «È l'accordo dei punti di vista singoli, o l'armonia, che sostituirà l'universale complicazione, e scongiurerà i pericoli di panteismo o d'immanenza. Deriva da questo postulato l'insistenza di Leibniz nel denunciare l'ipotesi, o piuttosto l'ipostasi di uno Spirito universale, che farebbe della complicazione un'operazione astratta dove si sprofonderebbero gli individui».

rii delle singole persone», non neutralizza le differenze tra gli individui. Infatti, sebbene tale elemento possieda una valenza unificante, in quanto «soffio universale nelle canne» contiene e non mortifica i «soffi particolari» di cui è composto, tentando così di tradurre in atto quel *conatus* verso la «molteplicità nell'unità» che rappresenta un segno distintivo della metafisica leibniziana.

In merito al rapporto fra universale e particolare, nella *Dissertatio* sul Nizolio Leibniz propone un'idea di universale distributivo:

Il Nizolio tenta di convincerci che un universale non è niente altro che tutti gli individui (*omnia singularia*) assunti simultaneamente e collettivamente [...]. In realtà c'è [...] un altro tipo di totalità discreta oltre il collettivo: cioè, il distributivo [...]. Se gli universali non fossero altro che collezioni di individui (*singularium collectiones*), ne seguirebbe che noi non potremmo possedere alcuna conoscenza mediante dimostrazione (*per demonstrationem*) [...], bensì soltanto una conoscenza (*scientia*) attraverso la collezione degli individui, o per induzione. Ma in questo modo le scienze sarebbero del tutto distrutte e gli scettici conseguirebbero la vittoria⁴⁸.

Se si intende dare vita a una vera e propria conoscenza dimostrativa o deduttiva, e non a una puramente induttiva, occorre declinare l'universale non come una «collezione di individui» ma come una totalità discreta fondata su una modalità distributiva. Così l'universale non si caratterizza per l'«inglobamento» degli elementi particolari a un unico schema: la relazione particolare-universale non viene concepita sulla base di una subordinazione del primo aspetto al secondo. Dal punto di vista politico, tale prospettiva non prevede l'eliminazione dei conflitti, a partire da un'idea «pacificata» della dimensione pubblica. Nonostante questo, talvolta sembra che Leibniz, pur ammettendo l'importanza

⁴⁸ *Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii* (1670), in A VI, 2, pp. 430-431, tr. it., *Dissertazione preliminare sull'edizione di opere altrui, sullo scopo dell'opera, sul discorso filosofico e sugli errori del Nizolio*, in SL, I, pp. 93-94.

delle dissonanze nella musica e delle ombre nella pittura, sottostimi il peso esercitato dalle fratture, dalle disunioni esistenti all'interno della comunità politica.

Occorre affrontare il rapporto fra la tematizzazione dell'armonia svolta nel presente paragrafo, e la precedente analisi della differenza fra la proporzionalità aritmetica e quella geometrica, con le sue implicazioni sul concetto di uguaglianza. *Prima facie* si potrebbe affermare che la logica dell'armonia è una logica delle differenze, seppur coordinate, non certo una logica dell'uguaglianza⁴⁹. Si rivela necessario rimarcare che l'armonia leibniziana è un'armonia barocca, fondata sull'infinito, sull'incommensurabile, per certi versi, accostabile alla polifonia di Bach, più che un'armonia classica⁵⁰. In ogni caso, estremamente complesso appare stabilire quanto le differenze indicate si traducano nella legittimazione di determinate gerarchie sociali, «mascherate» dal riferimento al merito, o se riflettano politicamente la molteplicità delle sostanze individuali o monadi, con i loro differenti punti di vista sul mondo. Nel declinare la questione in termini storico-politici, si possono fare due considerazioni, anche riprendendo quanto sottolineato in precedenza. La prima è che Leibniz si situa in uno scenario precedente alla Rivoluzione francese – per molti versi l'inizio della democrazia moderna –, in cui l'uguaglianza degli uomini non era stata ancora codificata sul piano giuridico. La seconda considerazione risulta connessa al contesto specifico leibniziano, rilevante per la comprensione non solo della sua riflessione politica ma anche della sua pratica politica (avendo Leibniz deciso non di intraprendere la carriera accademica, ma di operare come consigliere di principi): si tratta dello scenario dell'Impero germanico, con la struttura estremamente stratificata e composita sul piano sociale e politico. È vero che, dopo la pace di Westfalia, si sono verificati, seppur in modo

⁴⁹ Cfr. L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, John Hopkins Press, Baltimore 1963, tr. it. di V. Paggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1967), il Mulino, Bologna 2006².

⁵⁰ Cfr. n. 13.

ambivalente, processi di «statalizzazione»⁵¹, ma è anche vero che l'Impero germanico presentava ancora elementi in parte differenti rispetto alla Francia e all'Inghilterra, possedendo una conformazione non priva di dinamismo ma, nonostante questo, piuttosto «conservativa». In tale situazione la molteplicità degli assetti sociali e politici (si pensi alla dialettica fra l'elemento unitario della maestà imperiale e la pluralità delle sovranità dei principi) si intreccia con la presenza di gerarchie sociali feudali, anche di tipo servile. Inoltre l'articolazione *ständische* dell'Impero durò ben oltre la morte di Leibniz.

La tematizzazione operata da quest'ultimo riflette, seppur in modo complesso e non immediato, la forma politica indicata, che non possedeva una matrice egualitaria. Su un piano più propriamente teorico, se si riprende la questione della tripartizione del diritto naturale, non si può nemmeno affermare che in Leibniz risulti operante *sic et simpliciter* una negazione dell'uguaglianza. Infatti, l'uguaglianza costituisce il punto di partenza, con sfumature giusnaturalistiche, del ragionamento leibniziano, in riferimento al diritto stretto, che comunque non viene eliminato ma semmai inglobato nel secondo grado, l'*aequitas*. Pur essendoci una preminenza della proporzionalità geometrica, essa presenta aspetti ambivalenti, e la proporzionalità aritmetica non viene cancellata. Inoltre il terzo e ultimo grado, con lo scenario della «repubblica universale» in quanto «comunità di tutti», rivela un carattere di uguaglianza, seppur in termini teologici, e oltrepassa sia la proporzionalità aritmetica sia la proporzionalità geometrica, essendo orientata al *bonum commune*, e non solo a *neminem laedere* né solo a *suum cuique tribuere*. Esso non deve essere inteso in termini statici, fissati una volta per tutte, ma sulla base di un percorso di continuo perfezionamento dell'uomo e della comunità.

⁵¹ Cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, Beck, München 1988, pp. 126-267.

La riflessione leibniziana non delinea un orizzonte alieno da contraddizioni e da limiti, ma piuttosto una modalità politica che si prefigge di far coesistere il riferimento a una pluralità di soggetti, ovvero individui e gruppi, con il riconoscimento della necessità di una struttura unificante. Ci si trova di fronte a un «universo pluralistico», fondato su una molteplicità di elementi, e non su una ricerca di *reductio ad unum*⁵². Tale approccio è volto a mettere in discussione ogni impostazione fondata sull'identificazione della politica con una sorta di hobbesiana «grammatica dell'obbedienza»⁵³ a una sovranità potenzialmente lesiva delle differenze specifiche. D'altro canto, seppur con alcune difficoltà interne, esso si rivela irriducibile anche a mera trascrizione dell'Impero germanico, e, ancor meno, a una sorta di generico scenario pre-moderno. La comunità leibniziana presenta alla propria base una forte capacità di modificarsi secondo una regola, e quindi una continua composizione e scomposizione delle parti, che non vengono subordinate all'intero ma al contrario declinate a partire da un confronto con esso, sulla base di un intreccio delle dimensioni temporali, in cui il presente è gravido dell'avvenire⁵⁴. All'interno di tale scenario dinamico, i corpi politici più stabili non sono quelli immutabili, ma quelli in cui la complessità, la varietà e l'elasticità dei loro nessi interni ne rendono difficile la dissoluzione in caso di urti.

⁵² Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932, tr. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1998³, in part. pp. 52-55.

⁵³ G.P. Gooch, *Hobbes*, Milford, London 1939, p. 15. Sul rapporto fra Leibniz e Hobbes: E. Marquer-P. Rateau (a cura di), *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, Les Presses de l'Université de Montréal/Vrin, Montréal 2017.

⁵⁴ Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962², tr. it. di R. Bodei, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 134-136.