

MIRIAM AIELLO

ISTINTI DI SOCIEVOLEZZA. ESTETICA E PSICOLOGIA MORALE DEGLI AFFETTI ALTRUISTICI IN LEIBNIZ

1. Introduzione

La tesi dell'origine sentimentale della discriminazione tra bene e male e delle qualità morali delle azioni sembra inscindibilmente legata ad autori come Thomas Burnet, Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith, i quali – sia pure attraverso una grande varietà di connotazioni – hanno dato corpo alla tradizione anglosassone delle teorie del senso morale.

In relazione a questa variegata famiglia di teorie, Laurent Jaffro (2000, 8) ha notato che «on peinerait à trouver, dans Leibniz, une théorie du sens moral». Tuttavia, lo stesso Jaffro è immediatamente incline a riconoscere che il modo in cui nella psicologia morale leibniziana viene impostata la questione dell'origine culturale o naturale dei giudizi morali risulta inscritto nell'impianto problematico delle teorie sentimentaliste.

In continuità con i rilievi di Jaffro, in questo articolo verrà difesa la tesi secondo cui la teoria leibniziana del doppio accesso, istintuale e razionale, alle verità pratiche innate – sia pure in continuità con un lessico scolastico, espresso dai termini *caritas*, *amor*, *benevolentia*, *pietas*, e ancora lontano da quello proprio dell'emozione – si possa collocare a buon diritto nella 'preistoria' delle teorie moderne del senso morale. Infatti, la posizione leibniziana che emerge soprattutto nei *Nouveaux Essais* con la teoria degli istinti pratici in polemica con le tesi lockeane di convenzionalismo morale, ma che trova significative anticipazioni negli scritti di diritto naturale, è capace di far guadagnare alla dimensione affettivo-sentimentale uno spazio di autonomia pratica, e di segnare un netto discostamento dal razionalismo etico puro difeso, per esempio, dal contemporaneo Samuel Clarke (1706).

Come si sosterrà, la conciliazione tra lume naturale, istinti di socievolezza e filantropia che qualifica la dottrina del doppio accesso alle verità pratiche, trova il suo fondamento nella tesi

della conciliazione tra egoismo e altruismo naturali, fondata sulle categorie di amore disinteressato, benevolenza e carità universali, che si incardina a sua volta nella dottrina dell'armonia e del suo nesso intrinseco con il piacere.

L'analisi degli istinti di socievolezza e altruismo negli animali umani e non umani permette inoltre di mostrare come le affezioni quasi dolorose instillate dal meccanismo del pungolo della coscienza negli animali umani costituisca un primo grado confuso dell'intuizione dei diritti morali ed estetici degli altri – che raggiunge una piena esplicitazione razionale nell'ideale etico e politico dell'assunzione del posto e del punto di vista altrui –, profilandosi così come un momento estetico centrale nel processo di costruzione dell'alterità¹.

2. Estetica e psicologia morale dell'insocievole socievolezza tra «Essay» e «Nouveaux Essais»

La ricostruzione della teoria leibniziana degli istinti morali può essere fruttuosamente intrapresa attraverso l'esame dei casi in cui se ne registra la sospensione. In questo paragrafo si prenderà dunque in considerazione il trattamento che, nella sua controversia virtuale con Locke, Leibniz riserva a una figura del difetto morale particolarmente significativa, cioè quella della comunità dei banditi. La trattazione di questa forma di vita comunitaria, che viene invocata da Locke nella sezione dell'*Essay on Human Understanding* dedicata ai principi pratici, e corrispondentemente discussa da Leibniz nell'omologa sezione dei *Nouveaux Essais*, finisce infatti per esemplificare due diversi e inconciliabili modelli di pratica di principi pratico-morali, riposanti a loro volta su due architetture antitetiche della mente di cui è qui bene richiamare le caratteristiche essenziali.

Com'è noto, nell'*Essay* Locke difende una concezione della mente come coestensiva alla coscienza, dove ricezione e intellesione sono attività, l'una passiva e l'altra attiva, del tutto coincidenti, e memoria e percezione sono funzioni di coscienza. In questo quadro, in polemica con la gnoseologia innatistica di stampo neoplatonico, legata all'influenza di autori come Ralph Cudworth, Henry More e altri pensatori afferenti al cosiddetto

¹ Parte di questo articolo, e segnatamente il paragrafo 2, è il frutto di un ripensamento di un segmento del lavoro svolto nel 2021 grazie a una borsa di ricerca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

gruppo dei platonisti di Cambridge, Locke rivendica l'origine puramente avventizia delle conoscenze: vale a dire che esse si immettono dall'esterno, che alla nascita non ne abbiamo alcuna, e che tutto ciò che fuoriesce dal terreno della coscienza non solo smette di appartenere alla persona, ma non è neanche nella mente. Contro Locke, Leibniz argomenta invece in favore di una sofisticata versione di innatismo, nella quale le idee esistono nella mente come virtualità e la coestensività di mente e coscienza è rotta. L'attività appercettiva della coscienza è solo una piccola parte dell'assai più complessa vita della mente: una mente che non solo pensa sempre e che anche possiede in sé – in forma per l'appunto virtuale, disposizionale – una moltitudine infinita di conoscenze di cui non si ha coscienza e che sono oggetto dell'elaborazione gradualistica di facoltà tra loro reciprocamente continue.

Tra queste conoscenze figurano verità di tipo sia teoretico che pratico, le quali, non essendo per se stesse attingibili empiricamente – anche se l'esperienza svolge un ruolo fondamentale per la loro attualizzazione, giacché in assenza di esperienza nulla di ciò che è interno potrebbe essere conosciuto – sono considerate disposizioni innate o abitudini naturali.

Ora, il caso della comunità dei banditi viene impiegato da entrambi gli autori per dimostrare, che, conformemente alle rispettive architetture della mente, esistono e non esistono principi morali innati: nell'un caso occorrerà spiegare perché i banditi sono immorali nell'orizzonte esterno, nell'altro caso occorrerà spiegare perché i banditi sono morali nell'orizzonte interno.

2.1 Banditi lockeani

Nel ponderoso *corpus* argomentativo che Locke mobilita contro l'innatismo pratico, gli indizi dell'assenza di principi pratici innati provengono essenzialmente da tre diverse fonti: 1) l'esame della struttura formale delle regole morali, che mostra come esse difettino intrinsecamente di autoevidenza e abbiano perciò sempre bisogno di essere provate, di essere ricondotte ad antecedenti, e che pertanto non possano essere considerate come primitivamente incise nella mente, 2) l'analisi interculturale dei costumi che, testimoniando una totale disomogeneità rispetto a ciò che è ritenuto morale presso i vari popoli, porta a escludere l'esistenza di principi morali universali connaturati alla mente, 3)

l'esame controfattuale delle implicazioni psichiche e dei vincoli pratici intrinseci a una conoscenza morale autenticamente innata, che sono tali da rendere impossibile una violazione e una mancata evidenza ed enumerabilità di tali principi: ma queste violazioni e mancate evidenze sono continuamente date nella realtà, cosicché non è possibile ammettere principi pratici innati (cfr. E I, III, 65 ss.).

Locke è disposto ad ammettere inclinazioni naturali minime dell'appetito, quali sono l'attrazione per la felicità e l'avversione alla sofferenza: ma tali inclinazioni tuttavia non hanno il formato di principi di conoscenza regolativi per l'azione impressi nell'intelletto. Egli ammette anche che Dio abbia determinato un «legame» intrinseco e «indissolubile [inseparable connection] tra virtù e felicità pubblica [Virtue and publick Happiness]», e che abbia reso di conseguenza l'esercizio delle virtù «necessario per la conservazione della società e visibilmente vantaggioso per tutti [necessary to the preservation of Society, and visibly beneficial to all]» (E I, III, § 6, 69), così che esso è facilmente diventato oggetto di raccomandazione reciproca da parte degli uomini, i quali hanno notato che all'osservanza della virtù seguono benefici. Tuttavia, l'approvazione pubblica di tali principi non prova né un assenso interiore, né tantomeno una loro incisione originaria nella mente. Bisogna invece concluderne che la virtù è approvata non perché innata ma perché utile: ovvero perché la sua pratica empiricamente appresa è conforme alla connessione tra virtù e felicità determinata da Dio².

L'esame del comportamento della consorteria di briganti concentra su di sé in forma paradigmatica una buona parte di questo edificio confutatorio, e nella fattispecie sia gli argomenti legati al relativismo etico registrabile a livello interculturale – qui incanalati nel cuore della medesima società –, sia gli argomenti che sollecitano l'insostenibilità psicologico-morale della contraddizione etica, che si gioca invece nel cuore di un medesimo individuo. La comunità dei banditi ha inoltre il pregio di mostrare che il darsi, da un lato, di inclinazioni naturali dell'appetito, come la propensione a perseguire la felicità, e, dall'altro, il darsi di norme ultime riguardanti la conservazione fisica, quale quella che determina il legame tra virtù e felicità della società, non prova in

² Sulla filosofia morale di Locke si vedano Colman (1983), Rossiter (2016), Schneewind (1994), Sheridan (2007), LoLordo (2012).

alcun modo l'ipotesi di principi morali iscritti universalmente nello spirito umano.

Locke riporta il caso dei banditi – intesi come una comunità contraddittoria in se stessa che, da un lato, rompe con il consesso civile e le sue regole di legalità e, dall'altro, applica al proprio interno principi di giustizia – per dimostrare che il *consensus gentium* sull'innatezza universale del principio pratico di giustizia e dell'osservanza dei contratti si limita ad essere un'osservazione superficiale e debole; e che, più radicalmente, l'agire umano non ospita in nessuna sua articolazione alcuna verità pratica innata.

Dov'è quella verità pratica che è universalmente ricevuta, fuor di ogni dubbio o questione, come dovrebbe accadere se fosse innata? La giustizia e l'osservanza dei contratti è una cosa sulla quale la maggior parte degli uomini sembrano concordare. Questo è un principio che si pensa debba estendersi ai covi dei ladri e alle compagnie dei peggiori scellerati; e coloro che più si allontanano dalla stessa umanità osservano tra loro la fedeltà e le regole della giustizia. Riconosco che gli stessi banditi fanno così fra di loro, ma lo fanno senza riconoscere queste regole come leggi naturali innate. Essi le mettono in pratica come regole di convenienza all'interno della loro comunità; ma è impossibile concepire che abbracci la giustizia come principio pratico colui che agisce equamente con i suoi compagni di banda e allo stesso tempo deruba o uccide l'onest'uomo che incontra. La giustizia e la verità sono i legami comuni della società; quindi anche i banditi e i ladri, che per il resto rompono con tutto il mondo, devono mantenere fra di loro la fedeltà e le regole di equità, altrimenti non potrebbero stare insieme. Ma dirà forse qualcuno che coloro che vivono di frode e di rapina hanno principi innati di verità e giustizia che ammettono e cui assentono? (E I, III, § 2, 66-67).

Locke sostiene dunque che i banditi che applicano tra loro regole di giustizia lo fanno senza considerarle innate; e che la pratica selettiva ed 'endogamica' della giustizia da parte dei banditi non è che un comportamento appreso e utilitaristico, necessario alla loro sussistenza come comunità – e in ciò coerente con la connessione primitiva tra virtù e solidità della società, sì stabilita da Dio, ma non nella forma dell'incisione. Se infatti essi applicassero regole di giustizia considerandole come innate – il che è equivalente a dire: se le avessero impresse nell'anima all'origine dell'esistenza e di conseguenza intese, dal momento che l'impressione è *ipso facto* intelligenza –, non si spiegherebbe la violenza praticata su chi è al di fuori della loro comunità. Essi infatti avrebbero dentro di sé una verità che al medesimo tempo e

sotto il medesimo rispetto agiscono e violano, una verità a cui assentono e che in pari tempo smentiscono.

Ne segue: che l'imperfezione della pratica della giustizia da parte del sottoinsieme sociale dei banditi, cioè l'applicazione limitata e arbitraria delle massime di giustizia, è un indizio della non innatezza dei principi pratici di giustizia; che proprio la natura 'comportamentistica', circostanziale e di convenienza della loro giustizia *sui generis* è la dimostrazione che la pratica della giustizia non esprime in alcun modo una tensione universale innata; che perfino la giustizia praticata dal consesso civile è una forma avventizia e non innata di legame; e che, infine, il consenso della maggioranza degli uomini sull'ampia diffusione del rispetto dei contratti e delle norme di giustizia si rivela infondato.

Infine, la contraddizione tra azioni virtuose nell'orizzonte interno e azioni delittuose nell'orizzonte esterno si mostra come non genuina. I banditi aderiscono non già a principi morali innati e intrasgredibili, ma sviluppano praticamente regole di condotta interna virtuose utili a poter perseguire il proprio interesse all'esterno: con le pratiche delittuose i banditi non violano affatto dei presunti principi innati, ma semmai prolungano oltre il proprio orizzonte comunitario la ricerca, il conseguimento e la massimizzazione dell'utile che iniziano a maturare con il comportamento corretto all'interno della banda. Essi dunque agiscono seguendo un unico principio pratico appreso, l'utile, che solo per un tratto è congruente con il principio di connessione tra virtù e felicità pubblica, cioè per la misura di giustizia praticata nell'orizzonte interno: non incontrando poi limitazioni provenienti da ragionamenti di misurazione morale del proprio agire sulla base della «legge divina», di quella «civile» e di quella dell'«opinione» (E II, XXVIII, § 7, 352 ss.), il principio diventa dannoso per tutti coloro che si collocano nell'orizzonte esterno.

2.2 Banditi e cripto-banditi leibniziani

Nell'omologo luogo dei *Nouveaux Essais*, Leibniz sviluppa un ribaltamento di questo argomento lockeano, funzionale non solo a sovvertire i capisaldi della filosofia morale empiristica, ma anche ad estendere alla società in generale le conseguenze sorte dalla ridefinizione dello status socio-morale dei banditi.

Nel primo controargomento Teofilo asserisce, infatti, che è proprio nei caratteri della convenienza e della necessità della conservazione che si può reperire il germe dell'innatezza dei

principi pratici di giustizia, laddove si veda nei caratteri della convenienza e della necessità della conservazione della vita non più come in Locke un criterio avventizio, ma piuttosto l'eco dell'ordinamento della convenienza che informa la scelta divina. I banditi che praticano tra loro fedeltà e giustizia agiscono in tal modo perché la loro anima, al pari delle altre, partecipa e risuona di un ordine ontologico superiore, intelligente e sensibilmente piacevole, di cui gli stessi atti di conservazione sono testimonianza. La necessità con cui i briganti si praticano vicendevolmente giustizia non è quindi una necessità superficialmente contestuale e appresa in quanto utile esteriormente e conveniente in vista della sopravvivenza, ma è espressione di una necessità più profonda: quella stessa necessità del bene, e quindi anche della conservazione, che gli uomini del consesso civile onorano nella pratica della giustizia e della saggezza:

TEOFILO. [...] Noi vediamo che essa [la morale come scienza dimostrativa] insegna verità tanto evidenti che i ladri, i pirati e i banditi sono costretti a osservarle tra loro. § 2. FILALETE. Ma i banditi rispettano tra loro le regole della giustizia senza considerarle come principi innati. [...] Essi non osservano le massime di giustizia che come regole di convenienza, la pratica delle quali è assolutamente necessaria per la conservazione della loro comunità. TEOFILO. Molto bene, non si potrebbe dire niente di meglio rispetto a tutti gli uomini in generale. Ed è così che queste leggi sono impresse nell'anima, cioè come conseguenze della nostra conservazione e dei nostri veri beni (NE I, II, §§ 1-2, 89).

In altre parole, quei principi primitivi come il seguire la gioia e l'evitare la tristezza che per Locke sono solo il contrassegno di un appetito sensibile che spinge alla ricerca di possibili formule avventizie per la sopravvivenza, per Leibniz costituirebbero la 'trascrizione', certo virtuale e non sempre appercepita, nell'anima dell'ordinamento dell'essere da parte di Dio che predispose per se stesso al bene della conservazione, come pure a beni di maggiore portata: i banditi in quanto parte di tale ordinamento esprimono, attualizzano – anche se in forma limitata e imperfetta – tali predisposizioni.

In un secondo movimento argomentativo, Leibniz sostiene però che l'assimilazione tra banditi e consesso civile procede pure nel verso opposto, dal momento che, come afferma Teofilo,

coloro che non fondano la giustizia che sulle necessità di questa vita e sul bisogno che ne hanno, piuttosto che sul piacere che dovrebbero prendervi – piacere che è tra i più grandi, dato che Dio ne è il fondamento –, sono soggetti a somigliare un po' alla comunità dei banditi. *Sit spes fallendi miscebunt sacra profanis* (NE I, II, § 2, 89-90).

In altre parole, Leibniz sostiene che tutti coloro che, pur in seno al consesso civile e dunque pur nel pieno rispetto della legalità positiva, praticano la giustizia non perché mossi dal piacere, cioè dal sentire l'armonia divina che è infusa nell'ordine delle cose che li implica come agenti, ma per necessità circostanziale e utilitaristica, in fondo agiscono come la comunità dei banditi.

Questo argomento leibniziano può essere organizzato in forma di chiasmo: da un lato, i banditi assomigliano al consesso civile nella misura in cui la loro anima partecipa dell'ordinamento divino delle cose; dall'altro, il consesso civile assomiglia ai banditi nella misura in cui alcuni uomini civili agiscono per utilità e non per il sentimento di piacere e di amore dell'ordine divino delle cose. È allora possibile svolgere alcune considerazioni su questo snodo teorico.

In questo argomento Leibniz sembra sintetizzare due argomentazioni classiche relative alla figura della comunità dei banditi: quella platonica, che nel I libro della *Repubblica* nel contesto della dimostrazione, contro Trasimaco, della superiorità ontologica della giustizia sull'ingiustizia, adombra un'assimilazione positiva della comunità dei briganti a quella civile sulla base della pratica della giustizia³, e quella agostiniana del *De civitate Dei*, che enfatizza la continuità deteriore tra Stati ingiusti e banda dei briganti sulla base della comune assenza di giustizia⁴. Tuttavia questa sintesi risulta complicata da altre due

³ *Resp.* 351c7 – 352d6: «Secondo te, uno stato, un esercito o una banda di predoni o di ladri o di qualsiasi altro gruppo di persone associate per un'impresa ingiusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facessero reciprocamente ingiustizia? [...] Anche quando parliamo di persone che pur essendo ingiuste hanno talvolta compiuto qualche solida impresa in comune e reciproco accordo, ecco non diciamo punto la verità: perché se fossero state totalmente ingiuste non si sarebbero risparmiate. È chiaro che doveva esserci in loro un po' di giustizia e che questa impediva che si facessero a vicenda ingiustizia, pur facendola nel contempo agli avversari: è per questa giustizia che hanno agito come hanno agito. E quando l'ingiustizia le spinse alle loro ingiuste azioni, erano perverse solo a metà: perché chi è perverso da capo a piedi e assolutamente ingiusto, è anche incapace di agire».

⁴ *De Civ. Dei*, IV, 4: «Una volta che si è rinunciato alla giustizia [*remota itaque iustitia*], che cosa sono gli Stati [*regna*], se non una grossa accozzaglia di malfattori [*magna atrocinia*]? Anche i malfattori, del resto, non formano dei piccoli Stati [*parva regna*]? Si

matrici storico-concettuali, la cui esplicitazione permette di chiarire l'originalità della psicologia morale leibniziana.

La locuzione «sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis» è una citazione quasi esatta della XVI epistola di Orazio, un testo dedicato alla definizione della figura del saggio. Anche se chiaramente il ricorso a questa citazione, attestato sin dagli scritti giovanili di diritto naturale, ha una funzione quasi esclusivamente retorica, può essere utile richiamarne il contesto dottrinario. Nel passo in questione Orazio scrive:

è per amore di virtù che non vogliono peccare i buoni: tu non ti concedi vizio alcuno, solo perché temi la pena. Ma se pensi di farla franca, confonderai sacro e profano: se da mille moggi di fave uno soltanto ne rubi, mi riesce più lieve il danno, ma non per questo più lieve è la colpa (Epist. I, XVI, 54, in Colamarino – Bo 2008, 407, trad. mod.).

Leibniz attinge dunque a un passo in cui Orazio si riferisce in controluce a quel paradosso stoico, attribuito dalla tradizione a Zenone di Cizio, per il quale tutti i peccati e tutte le colpe si equivalgono e a cui Cicerone nei *Paradoxa stoicorum*, 20, si riferisce con la provocatoria formula «ὅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα, equalia esse peccata et rede facta». In altre parole, le differenze qualitative e le gradazioni quantitative del delitto non sono accompagnate da una corrispondente graduazione qualitativa della colpa. In questa prospettiva tipicamente stoica la colpa è una condizione *all-or-nothing*⁵: una volta superata la soglia dell'ingiusto ogni differenziazione è persa e vana.

Nell'argomento leibniziano con cui «coloro che non fondano la giustizia che sulle necessità di questa vita» sono identificati come continui alla comunità dei banditi, vi è, dunque, un'allusione, sia pure indiretta, a una dottrina morale stoica. Tale allusione sembra però entrare immediatamente in contraddizione con la tesi

tratta infatti di un gruppo di uomini comandati da un capo [*imperio principis regitur*], tenuti assieme da un patto comune [*pacto societatis astringitur*] e che si spartiscono un bottino secondo una legge tacita [*placiti lege praeda dividitur*]. Se questo male si allarga sempre più a uomini scellerati, se occupa una regione, fissa una sede, conquista città e soggioga popoli, assume più apertamente il nome di regno, che non gli viene dalla rinuncia alla cupidigia, ma dal conseguimento dell'impunità».

⁵ Addirittura Seneca estende la logica del paradosso perfino ai delitti falliti, i quali dal punto di vista di un'etica consequenzialista non si configurerebbero affatto come delitti: «omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpaе satis est, perfecta sunt» *De const. sap.* 7, 3-4.

secondo cui questi cripto-banditi sarebbero tali proprio perché manchevoli dell'aver preso piacere a questa vita. In altre parole, l'allusione a una rigida dottrina di morale stoica si dà all'interno di un argomento in cui il piacere assume un ruolo pratico-regolativo centrale.

Si tratta naturalmente di una contraddizione soltanto apparente. Il pensiero di Leibniz risulta infatti precocemente influenzato dall'operazione di riabilitazione e conciliazione del piacere epicureo con l'impianto dottrinario cristiano perseguita dal filone dell'edonismo umanistico rinascimentale⁶, e in modo paradigmatico da Lorenzo Valla nel *De Voluptate* con l'assimilazione concettuale di categorie come *voluptas*, *beatitudo*, *delectatio*, *amor* e *fruitio*, e poi successivamente dal *De Bono* del cardinal Sforza Pallavicino (A IV, I, 35). L'impatto di questa influenza si trova riflesso non solo nella stessa nozione leibniziana di piacere, espressa dai termini *voluptas*, *gaudium*, *delectatio*, *iocunditas*, ma anche e soprattutto nell'intima connessione che Leibniz determina tra essa e la nozione di armonia. Infatti, se già in occasione delle *Notae ad J. Thomasium* (1663-1664), in Leibniz si inizia a delineare l'idea secondo cui la *voluptas* è uno stato di movimento (A VI, I, n. 58, 61), nella *Confessio philosophi* (1672-1673) si trova sviluppata la concezione per cui il piacere è percezione di un incremento di perfezione nella visione dell'armonia da parte di una mente⁷. Per le definizioni di armonia come «similitudine nella varietà», «diversità compensata dall'identità» (A VI, 3, 116), «unità nella varietà» (A VI, 4, B, 1358), essa è una «perfezione delle cose in quanto pensabili [*cogitabilia*]»⁸, che però figura come condizione stessa del pensiero e che, come ha opportunamente notato Francesco Piro (2003, 130), «si costituisce per se stessa come struttura non cosale della *realitas*». Il piacere o meglio «la capacità di generare piacere diviene un'oggettiva proprietà del cogitabile», una

⁶ Tra gli autori che Leibniz loda in questo senso rientra anche Gassendi, cfr.: «Rectè Epicurus olim et Laurentius Valla in libello de summo bono et nostra memoria defensor Epicuri Petrus Gassendus summum bonorum in voluptate collocarunt» (*Specimen Demonstrationum Politicarum pro eligendo rege Polonorum*, prop. XXXVII, A IV, I, 34; cfr. anche A VI, I, 62).

⁷ «TH. Quid delectari? PH. Sentire harmoniam» (A VI, 3, 116).

⁸ «Harmonia est perfectio cogitabilium quatenus cogitabilia sunt», *Elementa verae pietatis*, 1677-1678, A VI, 4, B, 1359.

funzione in base alla quale è possibile determinare il grado di armonia per la mente⁹.

L'argomento circa i banditi e i cripto-banditi allude dunque a una connessione oltremodo stretta tra virtù e piacere, che non sembra possibile inquadrare nello schema stoico della rigida subordinazione del secondo alla prima. Anzi, occorre dire che in durissima polemica con i «filosofi severi», Leibniz aveva già precocemente attribuito dei connotati edonistici alla virtù: egli sostiene infatti che la virtù sarebbe capace di recare intrinsecamente in sé piacevolezza¹⁰ – la quale come si è visto costituisce il contrassegno della contemplazione dell'armonia che attraversa la divina organizzazione del reale.

In conclusione, nell'argomento leibniziano sul rapporto tra banditi e cripto-banditi confluiscono i seguenti elementi teorici: a) in continuità con la teoria platonica della giustizia come condizione dell'azione, l'argomento è funzionale – come si vedrà a breve – all'esposizione di una forma di innatismo morale fondato su inclinazioni istintuali al bene conformi ai criteri di convenienza divina; b) in continuità con la sensibilità agostiniana, l'argomento delinea una porosità tra le figure del bandito e del 'furbo' ligio, avanzando l'idea per cui la vita legale è una condizione necessaria ma assolutamente non sufficiente della vita giusta. Inoltre, c) attraverso l'allusione a una tesi rigoristica di matrice stoica, l'argomento condanna il formalismo farisaico che fa sentire al riparo quei membri della comunità civile che si limitano a esibire pratiche di moralità e giustizia puramente esteriori, senza associarvi sentimenti di buona disposizione verso la serie delle cose e senza con ciò provare d) quel piacere che ne scaturirebbe obbligatamente, piacere che costituisce la componente di edonismo umanistico dell'argomento. In altre parole, il caso dei

⁹ Si veda Piro (1990). Per una ricostruzione dell'evoluzione complessiva dell'impianto eudaimonistico della filosofia leiniziana, si veda Aceti (1957).

¹⁰ «Interroga gli stoici, quei vaporosi abitatori di nubi, *meteorològous*, di voluttà simulati nemici, della ragione veri: osserva, analizza i loro atti e i moti del loro animo: ti accorgerai che non possono neppur muovere un dito senza sconfessare la loro filosofia. La stessa onestà non altro che una giocondità e piacevolezza dell'animo. Quando tu abbia fatto bene attenzione a ciò che Cicerone dice contro il piacere in favore dell'onestà, lo sentirai poi decantare la bellezza della virtù, la bruttezza del delitto, i vantaggi della buona reputazione, l'immortalità della fama, il trionfo della gloria; ma che cosa, se non il piacere, va ricercato in tutto ciò per se stesso?» (A VI, 1, 464).

banditi e dei cripto-banditi permette di mettere in luce come il difetto etico sia integralmente radicato in un difetto estetico.

Si può infine notare come l'immagine della comunità dei banditi nel contesto della controversia virtuale tra Locke e Leibniz non si limiti a incardinare i vecchi argomenti platonico-agostiniani di teoria dell'azione e di teoria della giustizia nel dibattito circa il carattere innato o empirico della conoscenza, ma li proietti vivacemente anche sul terreno trasversale dell'esame della natura egoistica o altruistica dei moventi e del comportamento sociale complesso.

3. Estetica e psicologia morale degli affetti altruistici tra animali umani e non umani

La letteratura ha spesso sottolineato come Leibniz, non diversamente da Locke e Hobbes, aderisca esplicitamente una prospettiva di edonismo psicologico, ovvero all'idea che i moventi delle azioni siano riconducibili alla ricerca del piacere e all'evitamento del dolore (Brown 2011; Jorati 2014). Ma a differenza di questi suoi stimati contemporanei, Leibniz ritiene che si dia una piena conciliazione tra edonismo psicologico naturale e spinta – altrettanto naturale – all'altruismo incondizionato. In molti luoghi degli scritti giovanili su temi di diritto naturale, e in particolare quelli composti tra la fine degli anni '70 e gli anni '80 ad Hannover, Leibniz argomenta infatti in favore di un legame indissolubile tra ricerca del piacere per sé stessi e ricerca del piacere dell'altro per sé stesso:

Parlo qui dell'amore che comunemente dicesi onesto [honestus], e dagli Scolastici "amore di amicizia" [amor amicitiae]. In questo senso amare significa [expetere] all'altrui felicità come tale, o ciò che torna identico, compiacersi [delectari] della felicità altrui. Ciò che è piacevole, infatti, noi lo desideriamo per se stesso, quand'anche non ci dia né ci prometta frutto; e, inversamente, tutto ciò che ricerchiamo puramente a cagione di se stesso è piacevole. Tale è, per chi veramente ami, la felicità dell'amato: un accrescimento [incrementum] della felicità propria. Così si risolve una questione, altrimenti difficile: come si possa ricercare il vantaggio degli amici per se stesso, quando d'altra parte è chiaro che gli uomini compiono ogni cosa in vista del proprio bene; come avviene cioè, che la felicità dell'amico si identifichi con la nostra. Un'immagine di questo amore si ha anche nell'affetto degli uomini per le cose che non sono capaci di felicità [...] quando si gode della bellezza e del buono stato di queste cose ci si compiace del vederle e del sentirle, senza un secondo fine (A VI, 4 C, 2892).

Questa conciliazione tra piacere proprio e piacere altrui che si dà nell'«amore disinteressato»¹¹ è alla base della sintesi tra egoismo psicologico e altruismo incondizionato (cfr. Brown 2011), come pure alla base della definizione della giustizia come carità del saggio, ovvero di colui che ama tutti, tesi architrave della deduzione dell'edificio del diritto naturale (cfr. Horowska 2017).

È attraverso questa medesima dottrina della felicità altrui come moltiplicazione della felicità propria che Leibniz, in un altro scritto intitolato *Tit[ulus] I – De justitia et jure*, determina le relazioni di inclusività gerarchica tra i «tre principi da cui siamo spinti ad agire rettamente»:

Il primo è la nostra stessa utilità [*utilitas*]: per cui non facciamo danno a nessuno per timore della reazione del danneggiato, e gioviamo a quanti più possiamo affinché il bene comune ridondi a nostro vantaggio. Il secondo è il senso dell'umanità [*sensus humanitatis*] e della virtù. Quand'anche infatti non ne derivi alcun pericolo per noi, il male altrui ci spiace [*tangimur*], e l'altrui felicità ci rallegra [*delectamur*], perché vediamo alla virtù seguire la meritata ricompensa. Ora in questo affetto dell'uomo verso l'uomo consiste la giustizia, e la qualifica di «uomo buono»: chi infatti sia mosso ad agire dal primo principio, merita il nome di prudente o, piuttosto, di furbo, ma non veramente di buono: *sit spes fallendi, miscebit sacra profanis*. C'è dunque chi negli altri uomini non cerca l'amicizia se non in vista dell'utilità, e c'è chi la cerca per se stessa e per amore della virtù. E per essere insito in tutti quel senso che dicevamo di umanità, nasce negli uomini il pungolo della coscienza [*stimulus conscientiae*], che a chi trasgredisca i suoi comandi dà un sentimento di insoddisfazione, e d'essere come punto e lacerato in se stesso [*laniatus et ictus*]: ciò che costituisce una pena naturale. Terzo principio è la religione [*religio*]. Ottundendosi [*obtundatur*] infatti in molti il senso di umanità e il pungolo della coscienza, e non restando loro altro movente che la lor personale utilità, che quando vi sia la possibilità di farla franca, non basta da sola a rendere gli uomini sicuri dai loro simili, l'ultima perfezione del diritto naturale va ricercata nel culto di Dio, essere infinitamente intelligente e potente, da cui nessuno può sperare di rimanere inosservato e impunito. Questo fa sì che ciò che è utile venga a coincidere con ciò che è onesto [*idem sit utile et honestum*], che nessun peccato rimanga impunito, e nessuna azione buona priva di premio. Del resto, per i saggi religione ed onestà, o amore per la virtù,

¹¹ Nei NE viene chiarito come l'«amore disinteressato [*amour desinteressé*] o non mercenario», cioè l'amore di benevolenza sia tanto nobile quanto lontano dall'essere una caduta «nel chimerico», essendo impossibile essere indifferenti al bene per noi che è contenuto nel godere del bene dell'altro per se stesso e ciò nella misura in cui in tale forma d'amore il piacere altrui è un «costituente [*constituant*]» genuino del nostro piacere, cfr. NE II, XXI, §§ 4-5, 163.

sono la stessa cosa [*re\ligio et honestas seu virtutis amor idem est*]: essi sanno bene che vivere felicemente vuol dire, per ciascuno, tendere alla perfezione, seguire la guida della natura, sentirsi ben disposto verso il mondo ed essere convinti della provvidenza del sommo autore delle cose, che tutto governa nel migliore dei modi. Chi alberghi sentimenti di tal fatta, non può non amare Dio al di sopra di tutte le cose, e non può non vivere sicuro e felice [*securus et felix*]: egli sa che per chi ami Dio tutto finisce in bene e che gli uomini buoni sono, a loro volta, prediletti da Dio; sicché essi, sebbene non siano mossi dai premi e dalle pene, finiscono tuttavia per attingere la felicità come corollario immancabile della virtù. Anzi la virtù, producendo nell'animo un grandissimo diletto, è già per il savio premio a se stessa. Se però uno non è pervenuto ancora alla vera saggezza, ecco che la religione aggiunge qualche cosa alla sua onestà (A VI, 4 C, 2778-2780).

Qui sono discusse tre diverse disposizioni interiori alla moralità: l'utilità, che è funzionale alla conservazione della vita, che porta tutt'al più a un altruismo condizionale, subordinato al conseguimento del proprio utile; il senso di umanità che spinge a sentirsi riguardati dalla tristezza e della felicità degli altri, e orienta ad atti di altruismo incondizionato, nel senso del 'non condizionato dal proprio utile'; infine, la religione, la disposizione a vedere in Dio il fondamento dell'amministrazione della giustizia e dell'attingimento della felicità.

Ora, tra questi moventi, il *sensus humanitatis* assume un rilievo particolare per due ordini di ragioni. In primo luogo, Leibniz afferma che il senso di umanità è corredato a una specie di 'meccanismo di controllo' che ha il compito di rilevarne i malfunzionamenti e le violazioni, segnalandoli sotto forma di sentimenti di spiacevolezza e di dolore; questo meccanismo di «pena naturale» (cfr. anche NE I, II, § 12, 96) è chiamato «pungolo della coscienza [*stimulus conscientiae*]», una locuzione che da un lato richiama l'orizzonte della *coscientia* e dall'altro si manifesta nel suo funzionamento concreto attraverso affezioni che attengono alla sensibilità, in particolare attraverso stati quasi-dolorosi e d'inquietudine, cioè di dispiacere.

In secondo luogo, Leibniz, da un lato, afferma un netto *primato etico* ed *estetico* del senso d'umanità sull'utilità, il quale – in accordo alla dottrina del diletto degli altri come intensificazione della propria – ricomprende in sé senza perdite i benefici dell'agire utilitario e gli aggiunge i benefici del piacere generato dalla felicità degli altri; dall'altro, egli sembra pure spingersi a suggerire un *primato funzionale* della condizione imperniata sull'esercizio perfetto del senso di umanità sulla condizione

religiosa: la religione è il movente che si mobilita esplicitamente laddove il senso dell'umanità si ottunde, sguarnendo l'azione e lasciandola in balia del solo movente utilitaristico, un movente ineliminabile, ma moralmente imperfetto, che se si immaginasse universalizzato come tale nella società non potrebbe che condurre allo stato di guerra di tutti contro tutti descritto da Hobbes. Se in questi casi di offuscamento dell'umanità e predominio dell'utilità, è la religione a dover motivare l'agire giusto portando a esplicitazione razionale la convenienza dell'altruismo all'ordine delle cose voluto da Dio, allora un esercizio pieno e non impedito del senso di umanità, quale è quello del saggio, sembra già implicare la condizione religiosa.

Questa lunga pagina giovanile contiene molti elementi che si ritroveranno nei luoghi dei NE dedicati alla dimostrazione dell'esistenza dei principi pratici innati ed è forse lecito affermare che, sia pure in sede di teoria del diritto naturale, ne costituisce l'autentico precedente teorico e il vero e proprio sottotesto di riferimento.

Innanzitutto, il brano permette senz'altro di mettere ulteriormente a fuoco l'argomento con il quale Leibniz nei *NE* determina la sostanziale omogeneità etica del bandito solidale e dell'uomo civile che, pur nei limiti della legalità positiva, agisce mosso dall'utile piuttosto che dalla buona disposizione verso il buon ordine delle cose di cui egli stesso è parte integrante. In primo luogo, ciò che accomuna il bandito e l'uomo ligio ma mosso unicamente dall'utile – dalla ricerca di vantaggi e dal timore delle pene – è la furbizia, quella protèrva *spes fallendi*, inconsapevole convinzione di 'farla franca', ma anche etimologicamente speranza di 'rimanere nascosto', di 'passare inosservato', di 'eludere', di 'venir meno all'impegno' – implicato dalla propria costituzione ontologica – 'senza farsi notare', speranza in buona sostanza strettamente correlata a una strisciante fiducia nell'impunità. Lo spettro semantico del *fallere* si presta a esprimere con esattezza quel distacco dall'ordinamento divino del reale che stringe in un sol punto il bandito e l'uomo ligio ma furbo e che ne qualifica la vicendevole continuità esistenziale: il predominio dell'egoismo (o filautia) sull'altruismo (o filantropia) e una radicata cecità all'armonia, entrambi compatibili con forme di vita associata grossomodo funzionanti nelle loro linee fondamentali.

In secondo luogo, attraverso la descrizione del saggio come figura esistenziale inversa, nella cui mente e nella cui azione ciò

che onesto e ciò che è utile coincidono, permettendo l'attingimento del massimo piacere, questa pagina leibniziana ripropone un'etica fortemente improntata sulla *necessità del piacere*, piuttosto che sulla necessità del dovere: di quel piacere, in pari tempo sensibile e intellettuale, che necessariamente si impone a chi sia disposto a riconoscere la bontà e la predisposizione alla gioia e alla felicità con cui Dio ha infuso le menti. Si tratta dello stesso piacere a cui nell'argomento dei *NE* è normativamente chiamato chiunque partecipi dell'ordine delle cose, della sua bontà e armonia: un piacere la cui mancata percezione, identica nei furbi civili e nei banditi comunitari, è alla base dell'esclusione dal novero dei buoni e dei giusti.

Ma il legame tra questo scritto e i *NE* si spinge ancora più a fondo. Nell'insieme delle argomentazioni rivolte alla confutazione del convenzionalismo morale di Locke, i principi dell'azione giusta (utilità, senso di umanità, pungolo della coscienza) sono infatti integralmente ripresi e calati nella gnoseologia dell'innatismo virtuale, ove vengono ricompresi nella categoria di istinto:

Tuttavia, poiché la morale è più importante dell'aritmetica, Dio ha dato all'uomo istinti che lo guidano immediatamente e senza bisogno di ragionamento a qualcosa di ciò che la ragione ordina. È come quando camminiamo secondo le leggi della meccanica senza pensare a esse, e mangiamo non solo perché ci è necessario ma anche, e molto di più, perché ci fa piacere (*NE* I, II, §9, 92).

In accordo all'opinione comune, Leibniz definisce l'istinto come «un'inclinazione di un animale verso ciò che gli è conveniente, senza che per questo ne concepisca la ragione» (*NE* III, XI, § 11, 351). Tuttavia, per Leibniz le disposizioni all'unione e alla separazione non sono una prerogativa del solo mondo animale, giacché anche il mondo inanimato è attraversato da analoghe spinte associative e dissociative: «la simpatia o antipatia è ciò che nei corpi privi della capacità di sentire corrisponde all'istinto di unirsi o di separarsi presente negli animali» (*NE* III, XI, § 11, 351). Del resto, come testimonia il frequente riferimento alla massima ippocratica *σύμπτωια πάντα*¹², la metafisica leibniziana della natura è permeata alla radice dal tema, già stoico e rinascimentale, della simpatia universale ed è proprio in virtù di questa simpatia

¹² Cfr. GP VI, 617 e NE 55.

che i rapporti espressivi tra gli enti dell'universo possono avere un carattere ubiquo¹³.

Chiaramente Leibniz ammette che tali istinti animali non conducano all'azione «in maniera incoercibile» (NE I, II, § 9, 92): essi vengono infatti spesso offuscati, se non proprio sopraffatti, da vari generi di impressioni, passioni¹⁴ e consuetudini contrarie, i quali danno luogo a quella difformità di professioni morali che per Locke costituiva una prova dell'inesistenza di verità morali innate. Eppure per Leibniz,

Più spesso, tuttavia, tali istinti della coscienza sono riconosciuti e seguiti [...]. La parte più numerosa e più sana del genere umano rende loro testimonianza. [...] e benché forse non esista cattiva azione che in certi luoghi e in certe circostanze non sia autorizzata, ce ne sono poche che non siano condannate il più delle volte e dalla maggior parte degli uomini (NE I, II, § 9, 93).

Ma per Leibniz la «ragione [*raison*]» determinante di questa tendenziale concordia generale sul senso morale delle azioni «non è riferibile al solo raziocinio [*raisonnement*]» e «dev'essere ricondotta in parte agli istinti naturali». A questi si trovano certamente «mescolati» elementi «artificiali» come «il costume, la tradizione, la disciplina», che dunque concorrono alla moralità: ma «causa del fatto che il costume si è piegato più generalmente verso il lato buono in relazione a questi doveri» è «la disposizione naturale» (NE I, II, § 9, 93), la presenza di spinte innate, non accompagnate dalla coscienza delle proprie cause, verso ciò che in un secondo momento si potrà mostrare essere buono e conforme in sé alla ragione divina.

Infatti per Leibniz, oltre all'istinto utilitario ed egoistico alla conservazione della vita,

la natura dà all'uomo, e anche alla maggior parte degli animali, affetto e dolcezza verso gli esseri della loro specie. La tigre stessa *parcit cognatis maculis* [la bestia feroce risparmia le bestie a lei simili per le macchie, Giovenale, *Satire XV*, 159], da cui deriva quel bel motto di un

¹³ «Ora questa espressione accade ovunque, perché tutte le sostanze simpatizzano con tutte le altre e ricevono qualche cambiamento proporzionale corrispondente a ogni minimo cambiamento che accade nell'universo, benché questo cambiamento sia più o meno osservabile, a seconda che gli altri corpi o le loro azioni hanno più o meno rapporto con il nostro» *Lettera ad Arnauld*, 9 ottobre 1687, GP II, 112; sul tema della simpatia universale nel XVII secolo, cfr. Mercer (2015).

¹⁴ Sulla distinzione tra passioni, inclinazioni e istinti, cfr. Ebbersmeyer (2012).

giureconsulto romano: *Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse* [poiché la natura istituisce un legame di affinità fra tutti gli uomini, ne segue che non è lecito che un uomo attenti alla vita di un altro uomo, *Digesto* I, 1, 3]. Non ci sono quasi che i ragni che fanno eccezione e che si mangiano tra loro, al punto che la femmina divora il maschio dopo averne preso piacere. Dopo questo istinto sociale generale, che nell'uomo si può chiamare filantropia, ce ne sono di più particolari, come l'affetto tra maschio e femmina, l'amore dei padri e delle madri verso i loro figli, amore che i greci chiamano *storghé*, e altre inclinazioni simili che costituiscono quel diritto naturale o piuttosto quella immagine di diritto che, secondo i giureconsulti romani, la natura ha insegnato agli animali. Ma è in particolare nell'uomo che si trova una certa cura della dignità e della convenienza, che porta a nascondere le cose che ci avvilitiscono, a rispettare il pudore, ad avere ripugnanza per gli incesti, a seppellire i cadaveri, a non mangiare mai uomini né bestie vive. Si è portati pure ad avere cura della propria reputazione, anche al di là del bisogno e a prezzo della vita, a esser soggetti ai rimorsi della coscienza e a sentire quei *laniatus et ictus*, quelle torture e quelle sofferenze di cui parla Tacito sulla scia di Platone; per non dire del timore dell'avvenire e di un potere supremo, che ha anch'esso un'origine quasi del tutto naturale (NE I, II, § 9, 93-94).

In altre parole, Leibniz attribuisce alla stragrande maggioranza degli animali un'innata disposizione intraspecifica a instaurare legami e a trattare con riguardo e sensibilità i propri simili, da cui dipendono istinti di socievolezza più specifici, come quello sessuale-amoroso, genitoriale, filiale. Ora se è perfettamente chiaro che è negli animali umani che queste propensioni alla socievolezza e alla compassione raggiungono un perfezionamento tale da potersi eventualmente esercitare oltre i limiti della propria specie, non è chiaro se nel ricorso alla citazione di Giovenale vi sia un'allusione anche a una specie di rudimentale compassione interspecifica negli animali non umani: se per un verso non si può escludere che il sentimento nell'animale possa essere configurato in modo tale da essere sensibile agli stati affettivi di un animale di diversa specie, per altro verso, la citazione sembra far intendere che la 'compassione' delle tigri verso altre specie maculate sia dovuta all'inganno delle macchie, e che sia dunque improntata al senso della *cognatio*, dell'affinità fenotipica data da somiglianze manifeste¹⁵.

¹⁵ Il criterio della somiglianza però è potenzialmente problematico – giacché sembra che l'acquisizione dell'idea di somiglianza sia subordinata all'acquisizione di quella di io,

Anche se si ipotizzasse che Leibniz stia qui alludendo a una forma primitiva di compassione intra e interspecifica nelle bestie, è però del tutto evidente che si tratterebbe di un semplice fenomeno di rispecchiamento affettivo incapace di imprimere correzioni ai comportamenti che violassero l'istinto. Questo accade perché gli animali non umani sono del tutto sprovvisti dello *stimulus conscientiae*, quel meccanismo di monitoraggio morale implicito, nonché di pena naturale, legato al *sensus humanitatis*: meccanismo che, in questo luogo dei NE, appare sotto le spoglie del suo calco francese, i «remords de conscience», corredate agli «instincts de la conscience».

Senza dilungarci in questa sede sul complesso significato della categoria di *conscientia* nel pensiero di Leibniz, è sufficiente ricordare che egli, risentendo dell'eredità tomistica¹⁶ contro l'uso cartesiano, tende a qualificare come *conscientia* l'intera sfera dei processi di riflessione, scoperta e giudizio e non solo quelli di autoascrizione introspettiva dei pensieri¹⁷. Così che pur essendo una prerogativa degli animali umani, il funzionamento dello *stimulus conscientiae* non sembra coinvolgere affatto l'autoriflessione: non attraverso atti di raziocinio autoriferiti, ma attraverso affezioni acute che sconfinano nella sfera sensibile, esso può manifestarsi soltanto in una creatura che sia potenzialmente, anche se non attualmente, capace di riflessione e di autoriflessione.

Lo *stimulus conscientiae* è un confuso vagito di coscienza morale, un grado minimo della capacità di giudicare moralmente, che si presenta sotto forma di affezioni dolorose e spiacevoli. A differenza dell'animale, che non arriva mai a trovarsi come un io, una creatura che si trova a violare gli istinti filantropici che la guidano spontaneamente alla solidarietà altruistica, venendo così punta dallo *stimulus conscientiae*¹⁸, è infatti la medesima creatura che ha la capacità di sapersi io e, perciò, di sapersi anche connessa tramite azioni e passioni ad altri io. Infatti, in uno scritto intitolato

vedi *infra*, nota 19 – e richiede dunque l'esame delle facoltà immaginative degli animali, cfr. su questo tema Pasini (1996), Oliveri (2021).

¹⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13.

¹⁷ Cfr. Oliveri (2016) e Lamarra (2013). Per una ricostruzione storico-lessicografica del significato di *conscientia* nei lessici filosofici e teologici del Seicento si veda Giampietri (2013).

¹⁸ Può essere opportuno notare che i termini stimolo ed istinto sono tra loro imparentati, in quanto condividono la radice *stig-*, che gli proviene dal verbo *στίζειν*, marchiare con uno strumento appuntito, premere con la punta.

Sul modo di distinguere i fenomeni reali dai fenomeni immaginari (1707), sostiene Leibniz che una volta che un ente si sia trovato come io e ne abbia tratto delle ragioni solide per ritenere di esistere, allora

poiché è necessario che tutte le cose esistenti siano in rapporto [*commercium inter se habent*], è necessario che ci sia una causa di tale rapporto, anzi è necessario che tutti esprimano la stessa natura, sebbene in modo diverso. Orbene la causa per la quale accade che tutte le menti abbiano rapporti, cioè esprimano la stessa cosa, è quella stessa che esprime in modo perfetto l'universo, cioè Dio. [...] Da ciò si vede subito che esistono più menti oltre la nostra; essendo facile pensare che gli uomini che parlano con noi possano avere altrettanta ragione di dubitare di noi, quanta noi di loro, senza che ci sia per noi una ragione maggiore che anch'essi, esistano ed abbiano mente (GP VII, 321)¹⁹.

Questa creatura che sapendosi io non può mancare di sapersi con altrettanta certezza in relazione ad «altri esseri [che] possono avere il diritto anch'essi di dire io» (GP VI, 493)²⁰ è dunque la stessa creatura che, qualora intraprendesse un rischiaramento razionale della propria conoscenza istintuale verso il bene, avrebbe anche facoltà di accedere alla condizione ideale del ragionamento morale, vale a dire cioè all'assunzione del posto e del punto di vista degli altri.

Il punto di vista altrui, in morale come in politica, è un punto di vista adatto a farci scoprire considerazioni che senza di esso non ci sarebbero venute in mente, e che tutto ciò che noi troveremmo ingiusto se fossimo al posto degli altri deve farci sospettare l'ingiustizia. È così tutto ciò che noi non vorremmo, se ci trovassimo in quel posto, deve farci sospendere l'azione, per esaminarla più accuratamente (A IV, 3, 903).

¹⁹ Cfr. anche la *Lettera a Sofia Carlotta* [1702], GP VI 493: «Questo pensiero di me che ho appercezione degli oggetti sensibili e della mia propria azione, che ne risulta, aggiunge qualcosa agli oggetti dei sensi. Pensare a un colore e considerare che vi si pensa, sono due pensieri molto differenti, tanto quanto il colore è una cosa differente da me che vi penso. E poiché concepisco che altri esseri possono avere il diritto anch'essi di dire io, o che lo si può dire per loro conto, in tal modo concepisco ciò che si chiama la sostanza in generale; ed è altresì la considerazione di me stesso che mi fornisce altre nozioni della metafisica, come quelle di causa, effetto, azione, similitudine, ecc., e pure quelle della logica e della morale».

²⁰ La letteratura relativa alla tematizzazione leibniziana del problema delle altre menti tende in modo quasi unanime ad ascrivere a Leibniz una posizione anti-solipsistica, cfr. in particolare Westphal (2001 e Pasini (2023).

L'assunzione del posto altrui è una «finzione» che «eccita i nostri pensieri» (A IV, 3, 903) e che descrive una postura di ragionamento attraverso la quale un io è in grado di simulare, di fingere appunto, i problemi e le condizioni specifiche che si trova a fronteggiare un altro io, di fare proprie le sue ragioni, di simularne gli affetti, le preoccupazioni, le sofferenze e le gioie, al fine di ponderare il proprio giudizio e la propria azione nei suoi confronti: in tale finzione si esprime dunque una curvatura specificamente sociale degli atti immaginativi²¹.

Alla luce di questa inesorabile catena implicativa che si dipana a partire dalla violazione degli istinti morali negli animali umani, è forse lecito sostenere che il pungolo della coscienza sia un'anticipazione confusa, una prefigurazione nella sfera della sensibilità, della conoscenza innata della nozione di io, del suo *commercium* con le altre menti (GP VII, 321) e dei diritti morali ed estetici di cui esse sono portatrici: è di fronte a una violazione pratica di queste conoscenze innate, ma o ancora oscure o momentaneamente oscurate, che, sotto le spoglie del dispiacere, dell'esperienza chiara di puntura e lacerazione, lo stimolo della coscienza suggerisce alla mente la propria vocazione alla moralità e all'incorporazione dell'alterità.

In questo senso, non sembra improprio ascrivere la posizione leibniziana alla preistoria delle teorie del senso morale. Il motivo del 'rimorso di coscienza' fuoriesce, infatti, sia dai tradizionali usi penitenziali²² sia dalla condizione di passione coscientemente dubitativa con cui Descartes ne *Les passions de l'âme* caratterizza il «remords de conscience» (AT XI 376, 464), per calarsi in un

²¹ Cfr. NE I, II, §4, 91-92. Sul tema del "posto altrui" cfr. Gil (1984), Cardoso (1997), Naaman Zauderer (2008). Sulla complessa natura dell'immaginazione, sospesa tra sensibilità e intelletto, si veda in particolare Pasini (1996, 146 sgg.). Cfr. anche Oliveri (2021).

²² Oltre ad apparire nei commenti al *Salmo XXI* di Pseudo-Agostino (PL XXVI, 912d) e Alcuino (PL C, 577c), la locuzione *stimulus conscientiae* è attestata in una fortunata letteratura penitenziale tardo-medievale di lingua inglese. In particolare, l'espressione latina si trova annotata come titolo o colophon di alcuni manoscritti del poema *Pricke of conscience* attribuito a Richard Rolle; il suo calco morfologico *Ayenbite of Inwyte* (letteralmente: again-bite of inner-intelligence) è il titolo della traduzione in inglese meridionale antico del *Somme le roi* realizzata Michael di Northgate, e un analogo calco, «the prikye of conscience», compare nei *Penitential Psalms* di Thomas Brampton (stanza XX, salmo XXXI). In questa letteratura, il *pricke of conscience* è un precursore della *contritio cordis*, che come accade anche nella dottrina tomistica, è la prima delle fasi costituenti del sacramento della confessione. Cfr. anche in altro contesto il *morsus conscientiae* nella *conscientia scrupolosa*, Chauvin (1713, 134).

impianto gnoseologico-metafisico che, da un lato, lo inalvea all'interno di una teoria dell'appercezione di una sensibilità morale naturale imperniata a istinti di socievolezza e, dall'altro, lo rende un momento cruciale nel processo di fuoriuscita dal solipsismo e di riconoscimento dell'altro come titolare di dignità morale: in esso è dunque possibile indicare una prima manifestazione estetica del processo di costruzione logico-metafisica e morale dell'alterità.

4. Conclusioni. L'accesso duale alle verità pratiche

Dal punto di vista pratico, il ruolo morale degli istinti animali di socievolezza e il loro perfezionamento filantropico negli animali umani è centrale: Leibniz sostiene che, sebbene si trovino spesso indeboliti dall'ordinamento culturale, «questi istinti che si scoprono anche in essi [negli uomini]» non andrebbero affatto trascurati (NE III, XI, § 8, 351). Tuttavia, dal punto di vista della dimostrazione, essi sono «aiuti» in grado di dare alla morale solo una certezza pratica sufficiente, ma non anche assoluta²³.

La certezza dimostrativa assoluta si attinge infatti dal lume naturale, una funzione intellettuale in grado di riconoscere le verità allorché si presentano alla mente e di conferire al ragionamento la forza delle conseguenze²⁴.

Tuttavia, la conformazione e la funzione dell'istinto è di tale importanza per una gnoseologia fondata sulla distinzione tra

²³ «Ma in fondo queste impressioni naturali, quali che possano essere, non sono che aiuti per la ragione e indizi degli intenti della natura. Il costume, l'educazione, la tradizione, la ragione vi contribuiscono molto, ma la natura umana non cessa di avervi parte. È poi vero che senza la ragione questi aiuti non basterebbero a dare una certezza assoluta alla morale» (NE I, II, § 9, 94). Vari interpreti hanno notato come dietro a questa distinzione agisca la differenza tra necessità metafisica e necessità morale, cfr. in particolare Poser (2008), Roinila (2019).

²⁴ Cfr. *Ciò che supera i sensi e la materia*, G VI, 489-490: «Questa concezione dell'essere e della verità si trova dunque in questo io, o nel senso interno, piuttosto che nei sensi esterni. Vi si trova anche che cosa significhi affermare, negare, dubitare, volere, agire. Ma soprattutto vi si trova la forza delle conseguenze del ragionamento, che appartengono a quel che si chiama il lume naturale. [...] È per il medesimo lume naturale, che si riconosce che il tutto è maggiore della parte, item che togliendo da due cose uguali la medesima quantità, le cose che restano sono uguali a loro volta, item che se su una bilancia vi sono cose uguali da una parte e dall'altra, non penderà: il che si prevede benissimo senza averlo sperimentato; ed è su tali fondamenti che vengono stabilite l'aritmetica, la geometria, la meccanica e altre scienze dimostrative. È anche grazie a questo lume naturale che riconosciamo le verità necessarie in generale, poiché i sensi (supposto che non si tratti di sogni) possono senz'altro far conoscere ciò che è, ma non ciò che è necessario, o deve essere o non può essere altrimenti».

percezione e appercezione, che Leibniz arriva addirittura a esemplare le verità speculative per mezzo delle verità pratiche istintuali:

Gli istinti inoltre non sono sempre pratici: ce ne sono alcuni che contengono verità teoriche, e tali sono i principi interni delle scienze e del ragionamento allorché, senza conoscerne il motivo, li impieghiamo in forza di un istinto naturale (NE I, II, § 3, 90).

Dunque, l'istinto naturale non è solo pratico ma anche teorico e logico: praticiamo le leggi delle conseguenze logiche in forza di un istinto confuso, in obbedienza a una «logica naturale» (NE I, II, § 3, 91), laddove solo i logici ne hanno appercezione e ragione; come quando ci muoviamo praticiamo le leggi del moto e della geometria, laddove solo i matematici sanno rendere ragione delle equazioni sottese ai nostri movimenti.

Da questa impostazione emerge l'esistenza di un duplice accesso conoscitivo alle verità innate, cioè il fatto che le verità possono essere conosciute o per istinto o anche per 'luce naturale': il lume naturale e gli istinti sono due specie diverse del genere verità innate, le quali «comprendono sia gli istinti sia la luce naturale» (NE I, II, §, 94)²⁵.

In questo modello, tra i due canali della conoscenza delle verità innate si danno due ordini di relazioni. Il primo è rispetto al genere 'verità innata'. Le inclinazioni morali innate verso il bene sono infatti suscettibili di diversi formati espressivi: se l'inclinazione al bene è espressa dall'intelletto essa è precetto; se invece è espressa dalla percezione e dal sentimento essa è istinto. Nel primo caso essa sarà una «verità pratica» (NE I, II, § 3, 90), nel secondo una «verità d'istinto» (NE I, II, § 4, 91).

Il secondo si dà tra le specie stesse e ha a che fare con l'ordine pratico e l'ordine dimostrativo della conoscenza delle verità innate: «esistono conclusioni della luce naturale che sono dei principi in rapporto all'istinto» (NE I, II, § 4, 91), tali per cui si potrebbe dire che ciò che è ultimo in ordine alla ragione dichiarativa è primo nella pratica. Vi sarebbe così un rapporto chiastico tra ordine della pratica della verità morale e ordine della sua dimostrazione: vi sono in noi «verità d'istinto», cioè «principi innati che sentiamo e approviamo» in forza di un assenso

²⁵ Cfr. anche Roinila (2019).

istintuale, anche quando non ne abbiamo la prova, prova che però siamo in grado di fornire quando «si rende ragione dell'istinto» (NE I, II, § 4, 91). In questo quadro, si può forse anche sostenere che alla funzione di distinzione e di riconoscimento razionale svolta sul piano teoretico dal lume naturale corrisponda, sul piano morale, una funzione analoga svolta dal pungolo della coscienza nei riguardi degli istinti pratici: attraverso l'induzione di stati di dispiacere, esso sollecita infatti al riconoscimento, sia pure ancora negativo e pre-intellettuale, di una violazione delle disposizioni naturali di tipo altruistico. Ed è sempre così che «siamo inclini ad atti umanitari, per istinto, perché ci fa piacere, e per ragione, perché è giusto» (NE I, II, § 4, 91). Gli istinti di socievolezza e di filantropia non impediti guidano l'azione a un risultato che, negli esiti, è del tutto conforme a quello che la ragione avrebbe comandato e di cui è possibile rendere ragione in un secondo momento.

È dunque in questo specifico senso che Leibniz intende e ammette la tesi lockeana della «morale come scienza dimostrativa» (NE I, II, § 1, 88, 89; E I, III, §1, 65-66): perché la ragione può mostrare alla fine del processo la giustezza e la convenienza di ciò che l'istinto pratico e teorico ci sollecita a fare per piacere. Diversamente dall'interpretazione di Locke, che concepisce la morale come una scienza che ha il compito di dimostrare la verità esteriore dei comandi della morale proprio perché essi difettano di autoevidenza, per Leibniz la morale dimostrativa non fa che mostrare razionalmente e in un secondo momento ciò a cui l'istinto morale conduce spontaneamente.

In conclusione, l'esame della teoria del doppio accesso permette di avanzare la tesi secondo cui Leibniz, rispetto agli omologhi ragionamenti morali sugli elementi di diritto naturale, nei NE si doti di un apparato concettuale che, come ha sostenuto anche Julia Jorati (2014; 2017), gli permette di collocarsi in un orizzonte razionalistico per quanto concerne l'epistemologia della morale e in un orizzonte sentimentalista per quanto concerne la motivazione morale. Assumendo tale curvatura interpretativa, questa natura mista del modello leibniziano è tale da poter adombrare una dissociazione determinante tra conoscenza razionale del buono e motivazione ad agire conformemente a questa conoscenza, che sottrarrebbe così la sua posizione a un orizzonte di razionalismo morale puro. Da un lato, infatti, gli istinti di socievolezza e di filantropia mostrano che si può agire

moralmente e in conformità alla ragione, ignorandone completamente le ragioni; dall'altro, viceversa, Leibniz contempla casi in cui, in forza della costituzione naturale della psiche umana, è possibile agire in spregio al bene, financo il proprio, pur conoscendolo razionalmente²⁶: così che non dandosi un'implicazione necessaria tra conoscenza distinta del buono e motivazione ad agire di conseguenza, l'assenza di una motivazione affettivo-sentimentale fa sì che la conoscenza razionale del bene sia insufficiente per movimentare un'azione appropriata.

Abbreviazioni

E = *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], ed. P.H. Nidditch, in *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1975, vol. 1.

²⁶ La tendenza di Leibniz a sottoscrivere in modo ricorrente e continuativo un'opzione di intellettualismo etico e, in generale, a ritenere che i soggetti quando agiscono immoralmente lo facciano invariabilmente in conformità a quello che in quel momento ritengono essere il miglior bene apparente, rende assai controversa la questione che concerne la valutazione leibniziana dell'akrasia come fenomeno genuino, cfr. almeno Hostler (1975), Imlay (2002), per la tesi antiakratica e Jorati (2017) per la tesi contraria. Tuttavia, si noti che almeno in sede di NE, Leibniz sembra concedere la genuinità dell'akrasia – resa possibile sia dal fatto che il processo di rischiaramento razionale delle ragioni delle azioni è per sua natura inconsueto, non viene e non può essere condotto sempre, sia dal fatto che le dimostrazioni a cui esso dà luogo perdono nel tempo le qualità che sono in grado di attirare l'attenzione, facoltà di natura emozionale, che si lascia attirare da ciò che la colpisce per movimento, calore e vividezza – tematizzandola come la risultante pratica di un'opposizione tra pensieri distinti, ma chiari soltanto in potenza, e pensieri confusi e chiari in atto, cfr. NE II, XXI, §35, 187: «E i più bei precetti di morale con le migliori regole della prudenza non fanno colpo che in un'anima che è sensibile a esse – o direttamente o, poiché ciò non è sempre possibile, almeno indirettamente, come mostrerò fra poco – e che non ha maggiore sensibilità verso ciò che è contrario. Cicerone dice bene, da qualche parte, che se i nostri occhi potessero vedere la bellezza della virtù, noi l'ameremmo con ardore: ma poiché non accade ciò, né niente di equivalente, non bisogna stupirsi se nella lotta tra la carne e lo spirito, lo spirito soccombe tanto spesso perché non sa bene utilizzare le proprie risorse. Questa lotta non è altro che l'opposizione di differenti tendenze che nascono dai pensieri confusi e da quelli distinti. I pensieri confusi spesso si fanno sentire chiaramente. Ma i nostri pensieri distinti non sono chiari di solito che in potenza: potrebbero essere chiari se volessimo darci la pena di penetrare il senso delle parole o dei caratteri, ma non facendolo, o per negligenza o per mancanza di tempo, si oppongono parole vuote, o almeno immagini troppo deboli, a sentimenti vivi. Ho conosciuto un uomo – un uomo eminente nella Chiesa e nello Stato – costretto a seguire una dieta a causa delle sue infermità, il quale mi ha confessato di non aver potuto resistere all'odore delle vivande che venivano portate agli altri passando davanti al suo appartamento. È questa, senza dubbio, una vergognosa debolezza, ma è così che son fatti gli uomini».

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923.

GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C.I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875-90, ristampato, Hildesheim, Georg Olms, 1978.

NE = *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, A VI, 6, 39-528.

Traduzioni

Leibniz G.W., 1951: *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Torino, UTET.

Leibniz G.W., 1967-1968: *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., Torino, UTET.

Leibniz G.W., 2003: *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Napoli, Cronopio.

Leibniz G.W., 2011: *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Milano, Bompiani.

Leibniz G.W., 2013: *Opere*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, 3 voll., Torino, UTET.

Locke J., 2013: *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di N. e N. Abbagnano, Novara, UTET.

Bibliografia

Aceti G., 1957: *Indagini sulla concezione leibniziana della felicità*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 49, pp. 99-145.

Brown G., 2011: *Disinterested Love: Understanding Leibniz's Reconciliation of Self- and Other-Regarding Motives*, «British Journal for the History of Philosophy» 19, 2, pp. 265-303.

Cardoso A., 1997: *La place d'autrui dans la détermination de l'identité européenne*, «Synthesis philosophica» 2, pp. 479-485.

Chauvin É., 1713: *Lexicon philosophicum*, Leeuwardiae, Franciscus Halma.

Clarke S., 1706: *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London, James Knapton.

Colamarino T. - Bo D. (a cura di) (2008), Orazio. *Opere*, Torino, UTET. Colman, J., 1983: *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Ebbersmeyer S., 2012: *Leibniz on the Passions and the Dynamical Dimension of the Human Mind*, in Ead. (ed.), *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin, De Gruyter, pp. 139-160.

Giampietri F., 2013: *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici latini del Seicento*, in R. Palaia (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, L.S. Olschki, pp. 91-114.

Gil F., 1984: *Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie*, «Passé Présent» 3, pp. 147-164.

Horowska A., 2017: *Iustitia ut caritas sapientis: the Relationship between Love and Justice in G.W. Leibniz's Philosophy of Right*, «Roczniki Filozoficzne» 65, 2, pp. 185-204.

Hostler J., 1975: *Leibniz's Moral Philosophy*, London, Duckworth.

Imlay R.A., 2002: *Leibniz on Freedom of the Will: A Vindication*, «Studia Leibnitiana» 34, 1, pp. 81-90.

Jaffro L., 2000: *Introduction*, dans Id. (dir.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 6-12.

Jorati J., 2014: *Leibniz's Twofold Gap Between Moral Knowledge and Motivation*, «British Journal for the History of Philosophy» 22, 4, pp. 748-766.

Jorati J., 2017: *Leibniz on Causation and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lamarra A., 2013: *Leibniz, Locke e l'idea moderna della coscienza di sé*, in R. Palaia (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, L.S. Olschki, pp. 169-170.

LoLordo A., 2012: *Locke's Moral Man*, Oxford, Oxford University Press.

Mercer C., 2015: *Seventeenth-Century Universal Sympathy. Stoicism, Platonism, Leibniz and Conway*, in E. Schliesser (ed.), *Sympathy: A History*, New York, Oxford University Press, pp. 107-138.

Naaman Zauderer N., 2008: *The Place of the Other in Leibniz's Rationalism*, in M. Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Berlin, Springer, pp. 315-328.

Oliveri L., 2016: *Imagination and Harmony in Leibniz's Philosophy of Language*, Ph.D. Dissertation, Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster.

Oliveri L., 2021: *Imaginative Animals. Leibniz's Logic of Imagination*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Pasini E., 1996: *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano, FrancoAngeli.

Pasini E., 2023: *Leibniz's dissatisfaction with the cogito*, in J.N. Nicolás et al. (ed.), *G.W. Leibniz: razón, verdad y diálogo*, Granada, Editorial Comares.

Piro F., 1990: *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli, Bibliopolis.

Piro F., 2003: *Nel laboratorio della teodicea leibniziana*, in G.W. Leibniz, *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di F. Piro, Napoli, Cronopio.

Poser H., 2008: *Innate Ideas as the Cornerstone of Rationalism: The Problem of Moral Principles in Leibniz's Nouveaux Essais*, in M. Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Berlin, Springer, pp. 479-494.

Roinila M., 2019: *Common Notions and Instincts as Sources of Moral Knowledge in Leibniz's New Essays on Human Understanding*, «Journal of Early Modern Studies» 8, 1, pp. 141-170.

Rossiter E., 2016: *Hedonism and Natural Law in Locke's Moral Philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 54, 2, pp. 203-255.

Schneewind J.B., 1994: *Locke's Moral Philosophy*, in Chappell V., 1994: *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sheridan P., 2007: *Pirates, Kings, and Reasons to Act: Moral Motivation and the Role of Sanctions in Locke's Moral Theory*, «Canadian Journal of Philosophy» 37, 1, pp. 35-48.

Westphal J., 2001: *Leibniz and the Problem of Other Minds*, «Studia Leibnitiana» 33: pp. 206-215.