

Songe philosophique.
Il mito della caverna riscritto da Leibniz*
di Hannes Amberger

Abstract

This article presents an interpretation of Leibniz's *Songe philosophique* in the context of his metaphysical system. This text (its title is a posthumous addition) was written approximately 1693 and tells the allegorical story of a group of men living in a dark cave. These men are pursuing vain interests such as glow-worms and pieces of rotting wood, which represent the glories, riches, and desires of our world. The narrator, though, who lives among these people, is more attracted to the rays of light that fall into the cave from outside and is finally summoned by a celestial messenger who shows him in a vision the real world beyond the cave. Based on the evident parallels of this narrative with Plato's famous Allegory of the Cave, my article presents it as an illustration of a quasi-Platonic conception of the relationship between the material and the intelligible world in Leibniz's metaphysics: The material world, according to Leibniz and Plato, is neither fully real nor absolutely unreal; it is ἥπτον ὄν, "less real", with respect to the intelligible world, whose secondary expression it is and whose "light" is necessary to understand it.

Keywords: Leibniz, Plato, allegory, metaphysics, epistemology, methexis.

* Questo articolo è la versione rielaborata di una relazione tenuta al Primo Convegno dei Dottorati DiSPaC, *L'occhio e il riflesso* (Università di Salerno, 28 maggio 2019). La versione finale ha beneficiato delle indicazioni del prof. Francesco Piro (Salerno). Ringrazio la dott.ssa Fiorenza Manzo (Milano) per la traduzione del testo leibniziano che segue questo articolo e il dott. Giuseppe Donnarumma (Salerno), insieme ai dott.ri Gianmarco Bisogno, Michele A. Lanza, Loredana Schettino e Tracey Ager, per i molti miglioramenti linguistici. Le citazioni dal *Songe philosophique* sono riprese dalla traduzione di F. Manzo; le altre traduzioni riportate, ove non indicato diversamente, sono mie. Per il testo originale: E. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover: Hahn, 1889, pp. 108-111; eng. transl. by D. Rutherford, <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rutherford/Leibniz/translations/Dream.pdf> (2014, 13 gennaio 2022).

È significativo che la formulazione forse più conosciuta dell'epistemologia platonica sia un'allegoria basata su metafore visive: il mito della caverna all'inizio del libro settimo di *Repubblica*. Platone paragona gli uomini del nostro mondo a persone imprigionate in una caverna e destinate a credere che le ombre che vedono siano cose reali, visione alla quale si dedicano con passione e della quale solo pochi – i filosofi – possono liberarsi. Nel *Nachlass* di Leibniz, in un manoscritto del 1693¹, si trova un racconto allegorico evidentemente ispirato a quello platonico², intitolato da un bibliotecario settecentesco *Songe philosophique*³. Nel presente contributo, intendo leggere questo testo come una illustrazione emblematica del progetto filosofico complessivo di Leibniz⁴: dopo un riassunto del mito, propongo una lettura della metafisica monadologica quale adattamento del «comparativo ontologico»⁵ della tradizione platonica, per poi mostrare il legame netto dell'epistemologia di Leibniz, del suo «innatismo virtuale», con tale metafisica gerarchica. Paradossalmente, vedremo, sono proprio le premesse platoniche che determinano il ruolo significativo dei sensi – e della vista come senso *par excellence* – nella filosofia di Leibniz: in quanto creature ed enti derivati siamo necessariamente nati nella «caverna» del mondo sensibile, ed è solo tramite i sensi che possiamo, parzialmente, uscirne.

Per quanto riguarda i generi letterari adottati, gli scritti di Leibniz sono tutt'altro che omogenei. Ci sono non solo trattati argomentativi ma anche dialoghi *Nouveaux Essais*, miti e racconti al-

1. Cfr. il catalogo provvisorio della *Akademie-Ausgabe*, <https://leibniz-katalog.bbaw.de/> (13 gennaio 2022).

2. Altre possibili fonti letterarie sono il *Somnium Scipionis* di Cicerone, la *Commedia* di Dante e l'*Iter extaticum* di Athanasius Kircher. Il racconto di Kircher, come quello di Leibniz, illustra una teoria epistemologica in cui la conoscenza umana è analoga a quella divina ed in grado di avvicinarsi ad essa, senza mai raggiungerla: cfr. T. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin: Akademie Verlag, 2009², pp. 29, 284.

3. Pubblicato in Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., pp. 108-111.

4. Una precedente valorizzazione di questo frammento si trova in D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: University Press, 1995, pp. 289 ss.

5. Cfr. W. Bröcker, *Platons ontologischer Komparativ*, «Hermes» 87 (1959), pp. 415-425.

legorici⁶. Stefano Di Bella ha richiamato l'attenzione su due testi di quest'ultimo genere⁷. Gli *Essais de Théodicée*, com'è ben noto, terminano con l'adattamento di un mito di Lorenzo Valla sul libero arbitrio. Al sacerdote Teodoro, tormentato dalla questione sul perché Giove abbia creato Sesto Tarquinio come peccatore infelice, Atena mostra un palazzo in cui ogni appartamento contiene un mondo possibile. Teodoro riconosce quindi che il mondo reale, nel quale Sesto Tarquinio è peccatore, è tuttavia il migliore di tutti⁸. Due decenni prima, Leibniz aveva adattato il mito classico di Deucalione e Pirra, i quali dopo il diluvio universale avrebbero ricreato il genere umano a partire da pietre: nella versione leibniziana di questo mito, non ogni pietra tra quelle che essi gettano dietro di sé diventa immediatamente una persona viva, ma Deucalione e Pirra devono scegliere tra diversi *set* di possibili realizzazioni dell'umanità. La scelta verrà poi contestata dagli uomini meno felici ma si rivela, in ultima istanza, giusta⁹. Entrambi questi miti trattano il tema della teodicea e della scelta del migliore dei mondi possibili, entrambi sono adattamenti di miti già raccontati altrove, entrambi hanno un carattere fortemente allegorico. Tutto questo, vedremo, vale anche per il *Songe philosophique*.

La scelta stilistica di usare miti e allegorie, afferma Di Bella, «far from being only a mere rhetorical device [...], somehow responds to some internal requirement of the matter». Analogamente a Platone nel *Fedone*, «Leibniz's shift from the argumentative to the narrative mode might highlight that the resources of argumentation

6. Cfr., ad esempio, il racconto sulla guerra nella *res publica philosophica* (Leibniz, *Al Delfino*, 1675, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt: Reichl, Berlin: Akademie Verlag, 1923 ss., vol. II, pp. 394-398. La collana *Sämtliche Schriften und Briefe* sarà di seguito indicata con la sigla A).

7. S. Di Bella, *Tales of Destiny. Logic and Rhetoric in Leibniz's Myths for Theodicy*, in M. Favaretti Camposampiero, M. Geretto, L. Perissinotto (a cura di), *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics, and Theology in Leibniz's Essais de Théodicée* (1710), Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2016, pp. 17-43.

8. Leibniz, *Théodicée* (1710), III, § 405-417, in C. I. Gerhardt (Hrsg.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin: Weidmann, 1875-1890 (di seguito citato con la sigla G), vol. VI, pp. 357-365.

9. Leibniz, 1686-87, A VI.4 B, pp. 1607-1612, trad. ingl. in Di Bella, *Tales of Destiny*, cit., pp. 39-42.

have been fully exploited, and human reason is not able to further elucidate by its purely conceptional means»¹⁰. Gli scritti di Leibniz si presentano ricchi di analogie e metafore non soltanto nei racconti più propriamente allegorici¹¹. Questo fenomeno stilistico è tutt’altro che banale: per Leibniz, infatti, ogni linguaggio è essenzialmente metaforico¹². All’inizio dello sviluppo delle lingue, secondo Leibniz, si sono avute reazioni spontanee a percezioni concrete. I termini utilizzati per entità incorporee, dunque, si riferivano in origine a oggetti corporei. La parola *spiritus* (o *πνεῦμα*, *Geist*) significava originariamente *fatio* sia in latino che in greco, così come in tedesco¹³; le relazioni astratte sono espresse con preposizioni che letteralmente si riferiscono allo spazio: *à, avec, devant, vers* ecc¹⁴. Per Leibniz, ciò si deve al fatto che gli oggetti corporei sono *cognitu faciliiores*¹⁵. Il carattere metaforico di ogni linguaggio, dunque, riflette una sorta di corrispondenza invertita tra la struttura ontologica dell’universo e la conoscenza umana: il mondo fisico – proprio perché ontologicamente secondario – è conosciuto *prima* delle sostanze spirituali¹⁶.

10. Di Bella, *Tales of Destiny*, cit., p. 18.

11. Cfr. C. Marras, *Metaphora translatu voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze: Olschki, 2010.

12. «Plerumque enim longo temporis tractu per innumeris metaphoras, metonymias et syncedochas ab originalibus significationibus recessum est; ut recte alicubi dixerit Quintilianus (lib. 9 Institut. Orat.) *Quicquid loquimur figuram esse»* (*Epistolica dissertatio*, 1711, 16, in S. Gensini, *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Roma: Bulzoni, 1991, p. 217). Anche il contesto originale della frase citata (Quintiliano, *Institutio oratoria*, IX, 3, 1) tratta la storia del linguaggio: «[s]i anticum sermonem nostro comparemus, paene iam quidquid loquimur figura est». *L’anticus sermo*, però, qui non è una protolingua ipotetica, come in Leibniz, ma il linguaggio di Cicerone ed altri classici. Cfr. L. Oliveri, *Imagination and Harmony in Leibniz’s Philosophy of Language*, Münster: Miami, 2019, pp. 275-308 (<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6-05169689910>).

13. «Et Germanicum *Geist* eodem modo originarie significat spiritum corporeum, qui a liquoribus inter fermentandum emittitur, vulgo gescht, a gäre, fermento» (*Epistolica dissertatio* 23, Gensini, *Il naturale e il simbolico*, cit., p. 229). Gli equivalenti greci e latini, più conosciuti, sono citati pure nei *Nouveaux Essais* I.3.8, A VI.6, 104.

14. Leibniz, *Nouveaux Essais* III.1.5, A VI.6, 277.

15. Leibniz, *Epistolica dissertatio* 23, in Gensini, *Il naturale e il simbolico*, cit., p. 229.

16. Per il fondamento ontologico delle metafore cfr. anche Marras, *Mes pa-*

Proprio questo, vedremo, è un tema centrale nel *Songe philosophique*, nel quale, dunque, forma letteraria e contenuto corrispondono.

Riassumiamo il testo. Affaticato da pensieri dolorosissimi sulla viziosa natura umana ed i mali del mondo, il narratore del racconto si addormenta. Sognando, si ritrova in un antro sotterraneo oscuro pieno di uomini che si comportano in un modo molto strano, correndo dietro a fuochi fatui o lucciole o cercando dei pezzi di legno marcio, denominati «ricchezze», «piaceri» o «onorì». Per questi «valori» spesso combattono; alcuni sono morsi da scorpioni, altri, seguendo una luce, si ritrovano a cadere improvvisamente in un abisso dal quale non si sentono nient'altro che sospiri e lamenti.

Attraverso i buchi e le crepe nella volta di quest'antro trapelano alcune tracce della luce del giorno, ma sono fioche e si avvertono solo con moltissima attenzione. Spesso si sentono anche voci gridare da sopra: «Arrestatevi, mortali! Dove correte, miserabili che non siete altro!?» – «Levate gli occhi al cielo!». La maggior parte della gente non sente. Uno dei pochi a reagire è il nostro narratore, che riesce a vedere quella luce ed è molto commosso da quest'esperienza. Si tratta, gli spiega un vegliardo, della Ragione. Il narratore, ormai capace di capire ed evitare i pericoli, si aggira per la caverna con l'intento di vedere meglio le luci, preferendo posti che fanno vedere più di una luce allo stesso tempo. Finalmente, giunge in un luogo che la provvidenza divina ha predisposto per gli eletti e che offre una prospettiva particolarmente vantaggiosa.

Mi ero appena messo a guardare verso l'alto, quando fui circondato da una grandissima luce che venne da tutti i lati, e l'intera grotta e le sue miserie si rivelarono completamente ai miei occhi. Ma un attimo dopo, un chiarore abbagliante mi sorprese. Si propagò velocemente e vidi di fronte a me l'apparizione di un giovane uomo, la cui bellezza incantò i miei sensi. Egli pareva di una maestà che ispirava venerazione mista a timore; ma la dolcezza di quegli sguardi mi rassicurò¹⁷.

piers sont assez en désordre. Some Notes on the Philosophical Language and Metaphors of the Essais de Théodicée, in Favaretti Camposampiero, Geretto, Perisinotto, *Theodicy and Reason*, cit., pp. 47-48.

17. «A peine m'estois-je mis à regarder en haut, que je fus environné d'une grande lumière reunie de tous costés, toute la grotte et ses misères se découvraient pleinement à mes yeux. Mais un moment après une clarté éblouissante me

Accompagnato da questo messaggero celeste, il narratore improvvisamente si trova fuori dalla caverna, su un'alta montagna, da cui è possibile osservare l'intera terra. Felice di questo, prega la sua guida di illuminargli, oltre agli occhi, anche lo spirito. L'angelo glielo promette: sebbene il narratore debba rimanere, per un certo tempo, in mezzo agli uomini mortali, potrà seguire allo stesso tempo gli angeli «de monde en monde», contemplando le meraviglie e le perfezioni della creazione, fino al trono della «substance supreme»¹⁸. Dio stesso istituirà la propria sede nella sua anima¹⁹, che un giorno sarà completamente liberata da questo corpo, in uno stato di perfezione proporzionato alla coscienziosità con la quale egli ha condotto la sua vita terrena.

Possiamo riconoscere in questo testo allegorico delle tesi importanti della filosofia di Leibniz. La luce della ragione entra nella caverna da diversi lati, ma c'è un luogo privilegiato dove tutti i suoi raggi convergono: il *nouveau systeme* di Leibniz, che riunisce come «centre de perspective»²⁰ quello che è vero in tutte le tradizioni filosofiche. Alla fine della sua visione il narratore ha imparato a vedere «saggezza e felicità in tutto ciò in cui gli uomini non sono abituati a trovare altro che vanità o amarezza»²¹: I vizi della natura umana, i mali ai quali essa è soggetta, che lo avevano reso triste all'inizio, ora gli appaiono come parte del famoso «migliore dei mondi possibili». Queste tesi tipicamente leibniziane, vedremo, qui sono collocate in un contesto metafisico ed epistemologico più ampio, di carattere fortemente platonico.

Leibniz, come è ben noto, intende la sua filosofia come una sintesi di tradizioni diversissime, dalla filosofia classica cinese ad Aristotele e gli scolastici fino alla fisica meccanicista dei «moderni»:

surprit. Elle se developpa bientôt et je vis devant moy l'apparence d'un jeune homme, dont la beauté enchantoit mes sens. Il y paroissoit une majesté, qui donnoit de la veneration mêlée de crainte; mais la douceur de ces regards me rasseuroit» (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., p. 110).

18. *Ivi*, p. 111.

19. Un motivo simile si trova in Plotino, *Enn.*, I.6.9; IV.8.4.

20. Leibniz, 1698, G IV, 524.

21. «[T]u ne remarqueras que sagesse et que bonheur, par tout où les hommes ont coutume de ne trouver que de la vanité ou que de l'amertume» (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., p. 110).

Hobbes, Galilei, Descartes. Tra tutte queste fonti, tuttavia, la tradizione platonica ha un rilievo speciale²². In particolare, molti studiosi hanno notato numerosi parallelismi con la filosofia neoplatonica²³. Sebbene Leibniz sostenga che la dottrina platonica originale sia stata falsata dalla tradizione plotiniano-ficiniana²⁴, essa resta per lui, in un modo che è tipico per la prima età moderna²⁵, il quadro interpre-

22. Cfr. T. Leinkauf, *Leibniz und Platon*, «Zeitsprünge» 13 (2009) 1, pp. 23-45; Y. Belaval, *Note sur Leibniz et Platon*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 55 (1975) 1, pp. 49-54; P. Riley, *Leibniz, Platonism and Judaism. The 1714 Vienna Lecture on «The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy»*, in D. Cook (Hrsg.), *Leibniz und das Judentum*, Stuttgart, Steiner: 2008, pp. 95-113.

23. Cfr. M. R. Antognazza, *God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz*, in W. Li (Hrsg.), «Für unser Glück oder das Glück anderer». Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses (Hannover, 18.-23. Juli 2016), vol. III, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2016, pp. 351-364; R. Meyer, *Leibniz und Plotin. Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses* (Hannover, 14.-19. November 1966), vol. V: *Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden: Steiner, 1971, pp. 31-54; J. E. H. Smith, *Christian Platonism and the Metaphysics of Body in Leibniz*, «British journal for the history of philosophy» 12 (2004), pp. 43-59; G. Varani, *Zwischen Gemeinplätzen und «nouvelles ouvertures». Leibniz gegenüber dem Platonismus unter besonderer Berücksichtigung von Plotin*, in H. Breger (Hrsg.), *Einheit in der Vielheit. Vorträge. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress* (Hannover, 24.-29. Juli 2006), vol. II, Hannover: G.-W.-Leibniz-Ges., 2006, pp. 1091-1098; Ead., *Pensiero «alato» e modernità. Il neoplatonismo nella storiografia filosofica in Germania (1559-1807)*, Padova: CLEUP, 2008, pp. 131-154; V. De Risi, *Plotino e la Rivoluzione scientifica. La presenza delle Enneadi nell'epistemologia leibniziana dello spazio fenomenico*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Roma: Carocci, 2012, pp. 143-163; F. Ferrari, *Individualità e totalità nella vita dell'intelletto: tracce di monadologia in Plotino?*, in B. M. d'Ippolito, A. Montano, F. Piro (a cura di), *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Salerno, 10-12 giugno 2005), Sovria Manelli: Rubbettino, 2005, pp. 17-27; N. Jolley, *Leibniz*, London: Routledge, 2019². C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: University Press, 2001, pp. 173-205 sostiene la presenza di queste stesse tracce platoniche già nel giovane Leibniz.

24. Leibniz conobbe Plotino tramite la traduzione di Ficino; nelle sue critiche, i due filosofi «finiscono quasi per identificarsi» (Varani, *Pensiero «alato» e modernità*, cit., p. 141).

25. Cfr. T. Leinkauf, *Die Frühe Neuzeit und die antike Philosophie*, in U. Heinen (Hrsg.), *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, pp. 46-48.

tativo principale per la sua lettura di Platone²⁶. Il Platone di Leibniz non è un Platone dialettico, etico, politico, ma anzitutto un Platone metafisico ed epistemologico.

Il suo sistema «è più vicino a Platone» rispetto alle tendenze aristoteliche di Locke, dice Leibniz nei *Nouveaux Essais*, riferendosi alla questione delle idee innate e del carattere *a priori* o *a posteriori* del sapere²⁷. Le idee sono la «materia»²⁸ di cui si compone ogni pensiero ed ogni percezione, fino a quelle sensibili. Questa è una tesi centrale nel sistema leibniziano: solo grazie alle idee innate è possibile che le sostanze si «esprimano» l'una con l'altra, pur senza avere «porte e finestre», e seguano, dunque, il sistema dell'armonia prestabilita. Alla tradizione platonica, inoltre, Leibniz attribuisce il cuore del suo sistema metafisico: la dottrina delle monadi come realtà sostanziale posta dietro il mondo fenomenico. È nelle opere di Platone, afferma Leibniz, che si può leggere che la materia è un «essere imperfetto e transitorio»²⁹, che i corpi materiali *semper fluunt, nunquam sunt*³⁰, sono soltanto fenomeni, ma *phaenomena vera*³¹ o *bene fundata*³², in quanto partecipano al mondo delle sostanze semplici, indivisibili, incorporee e spirituali³³. Il 'platonismo' leibniziano, quindi, ha due aspetti centrali, intimamente legati l'uno all'altro: la verità dell'esperienza sensibile consiste nella partecipazione di essa alle idee innate; l'essere del mondo materiale consiste nella sua derivazione dalle sostanze spirituali. Essere platonico, dunque, significa per Leibniz sostenere un universo gerarchico ed una conoscenza gerarchica. È proprio questo il contesto sistematico, vedremo, in cui si colloca il *Songe philosophique*.

26. Significativo, a mio parere, è il riferimento congiunto a Platone e Plotino: «Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement» (*A Rémond*, 10 gennaio 1714, G III, 606). Sembra dato per scontato, in questa frase, che Platone si legga «avec Plotin».

27. Leibniz, *Nouveaux Essais*, Préf., A VI.6, 47.

28. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 26, A VI.4 B, 1571.

29. «[U]n être imparfait et transitoire» (Leibniz, *Nouveaux Essais* I.1, A VI.6, 71).

30. Leibniz, *Théodicée* (1710), III, § 382, G VI, 342.

31. Leibniz, *A Des Bosses*, 24 gennaio 1713, G II, 474.

32. Leibniz, c. 1706, G VII, 344; similmente *A Rémond*, 10 gennaio 1714, G III, 606.

33. Leibniz, *A Rémond*, 10 gennaio 1714, G III, 606.

Possiamo riconoscere in questo testo gli elementi principali del mito di Platone: una caverna abitata da uomini che cercano piaceri vani, poi la liberazione del filosofo dal buio, la visione del mondo vero, e infine una nuova discesa – per un tempo limitato – del filosofo ormai illuminato nella caverna, dove il sapere raggiunto fuori di essa lo aiuta a giudicare meglio anche sulle cose nel buio. Leibniz scioglie questa narrazione dal contesto politico che essa ha in Platone: nel manoscritto leibniziano, il filosofo non ha il compito di liberare gli altri nella caverna (questo va fatto dal messaggero celeste). Leibniz non tematizza il ruolo della filosofia nella città ideale, ma la salvezza individuale, la comunione dell'anima illuminata con Dio. In ciò Leibniz si collega al neoplatonismo ed al cristianesimo, prescindendo però dai dogmi soprannaturali di quest'ultimo. La persona di Cristo, il Vangelo e la Chiesa non appaiono in questo testo. Sono «le bon sens e la raison»³⁴ a permettere all'individuo credente di accedere a Dio³⁵. A partire dalle premesse di questo cristianesimo razionalista, Leibniz condivide il messaggio centrale del mito platonico: una gerarchia allo stesso tempo epistemologica, ontologica e morale. Nel buio della caverna, cioè nel mondo sensibile, l'unico sapere raggiungibile è la vana δόξα delle ombre e dei fuochi fatui,

34. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., p. 109.

35. È possibile interpretare il messaggero celeste come un'allegoria di Cristo. Anche in quel caso, però, Cristo sarebbe anzitutto maestro e legislatore piuttosto che Dio incarnato e redentore. Rimarrebbe quindi il focus sulla teologia naturale piuttosto che rivelata. Questo è tipico dell'approccio di Leibniz, cfr. *Discours de Métaphysique*, § 37, A VI.4 B, 1587-88; *Théodicée* (1710), *Préface*, G VI, 25-27; W. Schmidt-Biggemann, *Die Rationalität des Christentums. Leibniz als Theologe*, in T. A. C. Reydon, H. Heit, P. Hoyningen-Huene (Hrsg.), *Der universale Leibniz. Denker, Forscher, Erfinder*, Stuttgart: Steiner, 2009, pp. 51-62; H. Amberger, *Revelation and Progress. The Concept of philosophia perennis from Steuco to Leibniz*, «Lexicon Philosophicum» 7 (2019), pp. 21-46. Leibniz «naturalizza», in particolare, la storia sacra e l'escatologia (cfr. F. Piro, *L'impensabilità della fine. Il tema del giudizio finale tra Leibniz e Kant*, «Filosofia e teologia» 29 [2015] 3, pp. 472-489), sostituisce la redenzione soprannaturale attraverso la rivelazione e la chiesa con «una filosofia della storia centrata sulla tesi che la Provvidenza effettua con mezzi naturali un lento ma progressivo perfezionamento morale della comunità degli spiriti» (F. Piro, *L'argomento del «miracolo perpetuo» e i suoi sottintesi teologici. Ancora sui rapporti Leibniz-Malebranche*, «Laboratorio dell'ISPF» 14 [2017] 5, p. 10: <http://dx.medra.org/10.12862/LAB17PRF>).

la verità invece si trova solo fuori. Il mondo lì fuori – il mondo delle idee o concetti intelligibili e degli esseri spirituali – è allo stesso tempo la base ontologica dei fenomeni nella caverna: chi conosce la luce del sole, le idee, capisce *che cosa siano veramente* l'ombra o le luciole, qualsiasi cosa materiale nel nostro mondo quotidiano. Questo sapere non è moralmente neutro, è utile innanzitutto a condurre la vita in modo buono: in Platone si trattava di reggere e migliorare la πόλις corrotta, in Leibniz di evitare gli errori e i peccati della massa miscredente. Ontologia, epistemologia ed etica, *ens*, *verum* e *bonum*, vanno pensati insieme: l'essere è legato ad un valore; il *summum ens* è allo stesso tempo *summum bonum*; chi cerca quello che è vero e buono deve andare alla fonte dell'essere.

Per Platone, il mondo fisico che noi siamo abituati a chiamare «reale» costituisce una zona intermedia tra l'essere e il non-essere³⁶: esso partecipa delle – ma non è identico alle – idee. Platone sostiene, dunque, un «comparativo ontologico»³⁷, una gradazione secondo la quale ci sono «enti maggiormente tali» (μᾶλλον ὄντα) e «enti meno tali» (λιγότερον ὄντα)³⁸, secondo un linguaggio che ritroviamo poi nell'ontologia gerarchica di Plotino³⁹. In questo senso, nel mito della caverna, gli oggetti che gettano le ombre sono «enti maggiormente tali» (μᾶλλον ὄντα)⁴⁰ rispetto alle ombre stesse, in quanto più vicini agli «enti» veri e propri (ὄντα) che si trovano fuori della caverna:

36. Platone, *Resp.* V, 478d, cfr. Bröcker, *Platons ontologischer Komparativ*, cit., p. 416.

37. *Ibid.*; termine ripreso in H. Meinhardt, *Ontos on*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, Basel: Schwabe, 1984 (vers. elettr. 2010), pp. 1205–06; J. Halfwassen, *Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweihheit*, in T. Kissler, T. Leinkauf, *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2016, p. 17; per Leibniz cfr. E. Bloch, *Neuzeitliche Philosophie*, vol. I: *Von Descartes bis Rousseau*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 152.

38. Platone, *Resp.* IX, 585d, cfr. Meinhardt, *Ontos on*, cit.

39. Plotino, *ENN.* VI, 9 [2], 1: «τὰ μὲν λιγότερον ὄντα λιγότερον ἔχειν τὸ εὖ, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον». «Der ontologische Komparativ [...] hat Geschichte gemacht. Der Neuplatonismus lebt von ihm» (Bröcker, *Platons ontologischer Komparativ*, cit., p. 416).

40. Platone, *Resp.* VII, 515d.

le idee. In altri contesti Platone chiama le idee ὄντως ὄντα⁴¹ («enti tra gli enti», «veri enti», «enti propriamente tali») e Leibniz prende in prestito proprio questo termine per le sue monadi⁴²: solo esse sono «sostanze» nel senso più stretto della parola, mentre i corpi come *phaenomena bene fundata* derivano il loro essere solo dalla sua partecipazione nelle monadi. L'identificazione delle idee platoniche con sostanze spirituali ed anime non è evidente al lettore odierno di Platone⁴³. Ricordiamoci, però, che per Leibniz (che qui è d'accordo con Plotino⁴⁴) ogni anima corrisponde a (o è identificata con!)⁴⁵ un concetto completo. La monade è per essenza quello che Dio sa su di essa, una delle «vedute»⁴⁶ che Dio ha dell'universo: in questo senso è anima pensante ed allo stesso tempo idea pensabile, essere e pensiero. È questa la ragione per cui l'essere corporeo e la conoscenza sensibile sono fondati nello stesso mondo intelligibile degli ὄντως ὄντα.

Le monadi, a loro volta, derivano il loro essere dall'essenza divina di cui partecipano⁴⁷. Quello che distingue le creature da Dio non può essere un'essenza positiva, ma solo privazione⁴⁸: «le creature

41. Il singolare ὄντως ὄν è un termine tipico del *Sofista* (240b e *passim*) che appare anche nel *Fedro* (247 e); cfr. Meinhardt, *Ontos on*, cit.; Bröcker, *Platons ontologischer Komparativ*, cit., p. 416.

42. Leibniz, *A Hansch*, 25 luglio 1707, A II.4 *Vorausedition*; cfr. Leinkauf, *Leibniz und Platon*, cit., p. 26.

43. «[D]ie ὄντως ὄντα Platons, die Ideen, werden bei Leibniz zu einfachen Substanzen [...], was sie so bei Platon nicht sind» (Id., *Leibniz und Platon*, cit., p. 27).

44. Plotino, *Enn.* V 7 [18], 1; cfr. Ferrari, *Individualità e totalità*, cit., pp. 19-20; De Risi, *Plotino e la Rivoluzione scientifica*, cit., pp. 152-153.

45. Cfr. l'identificazione di *substantia* e *terminus completus* nel 1679, A VI.4 A, 306.

46. «[V]eues» (Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 14, A VI.4 B, 1549-1550).

47. Questo paragrafo denota una continuità essenziale nella metafisica ilemorfica di Leibniz sin dai tardi anni Settanta: ma non è questa la sede adatta per soffermarsi su questa continuità. Per un parere contrario cfr. D. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford: University Press, 2009; Id., *Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years*, in K. Okruhlik, J. R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht: Reidel, 1985, pp. 27-130.

48. Cfr. Antognazza, *Pure Positivity in Leibniz*, in F. Ademollo, F. Amerini, V. De Risi (eds.), *Thinking and Calculating. Essays on Logic, Its History and Its Applications*, Dordrecht: Springer, in corso di pubblicazione; Ead., *The Hyper-*

sono perfette in virtù dell'influsso di Dio, mentre le loro imperfezioni derivano dalla loro propria natura, in quanto essa è essenzialmente limitata. Infatti è in questo che si distinguono da Dio»⁴⁹. Ogni creatura è «omniscia confuse et omnipotens refracte»⁵⁰; ha «aliquid omniscientiae et omnipotentiae vestigium»⁵¹ in grazia del quale somiglia a Dio, e allo stesso tempo ha delle privazioni che la allontanano infinitamente da lui. Anche il coinvolgimento delle monadi nel mondo materiale è una tale privazione: la materia nel senso di corpo esteso (*materia secunda*) è conseguenza di un principio di passività (*materia prima*) inerente a tutte le monadi create⁵². Le monadi sono in un corpo e si trovano comprese in uno spazio divisibile – e quindi percepiscono e sono percepite sensibilmente – proprio perché sono plurali e si limitano l'una l'altra⁵³. Dio è uno, *actus purus*, dunque pu-

categorematic Infinite, «The Leibniz Review» 25 (2015), pp. 5-30; Jolley, *Leibniz*, cit., pp. 2-5.

49. «[L]es créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes, car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu» (Leibniz, *Monadologie*, § 42, G VI, 613; trad. it. di G. Preti, Milano: SE, 2007, p. 24).

50. Leibniz, *Mira de substantia corporea* (1683), A VI.4 B, 1466; un'affermazione simile si trova in A Weigel, settembre 1679, A II.1², p. 747. Cfr. Piro, *L'argument du «miracle perpétuel» et ses conséquences. Dispositions naturelles et action de la créature dans les derniers écrits de Leibniz*, «Les études philosophiques» 3 (2016), p. 422.

51. Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1688?), A VI.4 B, 1618.

52. «[M]ateriam primam seu τὸ δυναμικὸν πρῶτον παθητικόν, πρῶτον ὑποκείμενον, id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam activam primitivam compleat, ut perfecta substantia seu Monas prodeat [...]. Talem materiam, id est passionis principium perstare suaequae Entelechia adhaerere intelligimus, atque ita ex pluribus monadibus resulare materiam secundam» (Leibniz, *A Des Bosses*, 11 marzo 1706, G II, 306); per la distinzione tra *materia prima* e *materia secunda* cfr. inoltre: *A de Volder*, 20 luglio 1703, G II, p. 252; *A Des Bosses*, 16 ottobre 1706, G II, 324.

53. «Nam omnis substantia finita actu ipso patitur (cum enim actu ipso agat et finita sive imperfecta sit, semper refringitur actio eius sive nonnihil impeditur), omnis autem passio corporis est cum divisione [...] Forma substantialis seu Anima est principium unitatis et durationis, materia vero multitudinis et mutationis. [...] Corpus est substantia quae agere et pati potest. Materia est principium passionis, Forma principium actionis. Intelligentiae purae possunt pati non

ramente immateriale; le creature invece hanno una doppia origine «ex Deo et nihilo, positivo et privativo, perfectione et imperfectio-ne, valore et limitibus, activo et passivo, forma [...] et materia»⁵⁴. È, dunque, la partecipazione all'essenza divina che determina la gerarchia dell'universo, il «comparativo ontologico», in Leibniz. Una creatura è tanto μᾶλλον ὥν, quanto più somiglia a Dio⁵⁵.

L'epistemologia di Leibniz corrisponde nettamente a queste premesse ontologiche: il sapere delle creature non può essere altro che una serie di «folgorazioni continue e istantanee della divinità»⁵⁶, esse sanno quello che sanno solo in virtù delle idee innate che condividono con Dio⁵⁷. Ma il loro sapere, come la loro essenza, è sottoposta a limitazioni e privazioni che anche qui si manifestano nel carattere corporeo della creatura. Come l'anima di una creatura, in virtù della quale essa somiglia a Dio, è necessariamente legata ed un corpo, così

possunt. Itaque solus Deus est intelligentia pura, caeterae omnes in materia sunt, quemadmodum mens nostra, ita Angeli quoque. Quia principium passionis multitudinem in se potestate continere necesse est, ideo materia continuum est plura simul continens, sive extensem» (Leibniz, *Definitiones cogitationesque metaphysicae*, 1678-81, A VI.4 B, 1398-1400); cfr. Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, cit., p. 123.

54. Leibniz, *A Schulenburg*, 29 marzo 1698, A II.3, 426-27.

55. Cfr. A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn: Bouvier, 1969, pp. 65-66, 151-156; J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960, pp. 139, 141, 221-222; C. Wilson, *Leibniz's Metaphysics. A Historical and Comparative Study*, Princeton: University Press, 1989, pp. 275-281; P. Phemister, *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2005, p. 12; Bloch, *Neuzeitliche Philosophie*, I, cit., p. 146. Anche la libertà umana è caratterizzata da Leibniz in modo «platonizzante» come «partecipazione “espressiva” al logos eterno divino» (Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2002, pp. 221-223).

56. «[F]ulgurations continues de la Divinité de moment en moment» (Leibniz, *Monadologie*, § 47, G VI, 614, trad. it. di Preti, cit., p. 26). La forte dipendenza delle creature da Dio espressa in quest'immagine ha non solo radici neoplatoniche, ma anche – tramite la dottrina della *creatio continua* – scolastiche e occasionalistiche (cfr. Piro, *Creaturally Action in Leibniz's Theodicy*, in Favaretti Camposampiero, Geretto, Perissinotto, *Theodicy and Reason*, cit., pp. 87-109). Anche con questo filosofema, dunque, il sistema leibniziano vuole essere un «centre de perspective» (1698, G IV, 524) che armonicamente riunisce diversissime tradizioni filosofiche.

57. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 28, A VI.4 B, 1573.

anche la verità ideale innata nelle creature si esprime solo in modo sensibile, *a posteriori*. Sono proprio le premesse platoniche, dunque, che permettono a Leibniz di combinare l'innatismo platonico con il metodo induttivo della scienza naturale meccanicista del suo secolo.

Se le idee sono la base ontologica del mondo sensibile, la loro conoscenza non oscura questo mondo, anzi, fa capire meglio ciò che esso è. L'illuminazione intellettuale, dunque, promette l'angelo nel nostro mito, non farà perdere

nulla di ciò che di solido vi è in questi spettacoli. Tutto vedrai con degli occhi diversamente illuminati. La tua comprensione, essendo fortificata dall'alto, scoprirà dappertutto le luci brillanti del divino autore delle cose⁵⁸.

Quello che c'è «di solido» negli «spettacoli sensibili» è un punto importante per Leibniz. Secondo Cassirer, un motivo fondamentale della filosofia di Leibniz, importantissimo anche per il suo studio delle scienze naturali dei «moderni», è l'idea platonica di σώζειν τὰ φαινόμενα, «salvare i fenomeni»⁵⁹. «Come per Platone», dice Kaulbach, «per Leibniz lo scopo della metafisica è salvare i fenomeni: a tal fine, fornisce un fondamento ai fenomeni e parla del *phaenomenon bene fundatum*»⁶⁰. Per Leibniz è giustificato parlare della realtà del mondo corporeo, dell'influenza fisica e di tanti altri elementi che la sua filosofia *rigore metaphysico* non accetta, proprio nello stesso senso nel quale un astronomo copernicano può dire in un contesto colloquiale che «il sole sorge»⁶¹. La scienza, infatti, nonostante neghi la verità assoluta di questo linguaggio, allo stesso tempo giustifica su una base più ferma la sua verità relativa, spiegando come è nato il fe-

58. «Mais tu ne perdras rien de ce qu'il y a de solide dans ces spectacles mêmes. Tous les verras avec des yeux tout autrement éclairés. Ton entendement estant fortifié d'en haut, decouvrira par tout les lumières brillantes du divin auteur des choses» (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., p. 110).

59. E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: Elwert, 1902, pp. 362-363.

60. «Wie Platon sieht es Leibniz als Aufgabe der Metaphysik an, die Phänomene zu retten: zu diesem Zwecke sichert er ihnen ein Fundament und spricht vom phaenomenon bene fundatum» (F. Kaulbach, *Einführung in die Metaphysik*, seconda edizione, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p. 89).

61. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 27, A VI.4 B, 1572; *Nouveaux Essais I.I.I*, A VI.6, 74; *A des Bosses*, 14 febbraio 1706, G II, 300.

nomeno al quale quel modo di dire si riferisce, offrendo così un *trait d'union* tra verità metafisica ed apparenze fenomeniche. Il dubbio cartesiano per Leibniz è un «giocattolo per gli spiriti più deboli»⁶²; per lui non si tratta mai di *negare* i fenomeni, neanche metodicamente, ma di cercare il loro senso più profondo. In questo senso la questione della relazione tra verità e fenomeno, anche se mai risolta definitivamente, è un punto centrale nel pensiero di Leibniz.

Ai diversi gradi di enti, in Platone, corrispondono diversi gradi di conoscenza: la conoscenza delle idee è conoscenza nel senso proprio, ἐπιστήμη; la conoscenza del modo fisico, però, non è assoluta non-conoscenza (*ἄγνοια*), ma opinione, δόξα⁶³. Le scienze matematiche, aritmetica, geometria, astronomia e musica, stanno a metà tra ἐπιστήμη e δόξα; trattano oggetti al di sopra del sensibile e dunque sono «più distinte della δόξα, ma più confuse dell'ἐπιστήμη»⁶⁴. L'uscita dalla caverna, dunque, è il transito dall'*άγνοια* all'*ἐπιστήμη* tramite la δόξα e le scienze. In Leibniz troviamo non solo un ruolo altrettanto prominente della matematica, ma anche una analoga gradazione della conoscenza. Nel dettaglio quest'ultima è diversa da quella di Platone; le somiglia molto, invece, nella sua relazione all'ontologia.

Quali sono i gradi della conoscenza in Leibniz? La distinzione classica, spesso ripetuta da quel momento in poi, si trova nelle *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* del 1684⁶⁵. Una nozione è

62. «Et illud: *cogito ergo sum* quemadmodum et *rejectionem omnium de quibus dubitare licet*, inter phaleras ad populum numero. Scilicet callide Cartesius pilas quasdam plebejis ingenii obficere voluit, quibus luderent» (Leibniz, *A Meyer*, Brema, gennaio 1691 [?], A II.2, 375).

63. Platone, *Resp.* V, 478d.

64. «ἐναργεστέρου μὲν ηδόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ηἐπιστήμης» (Platone, *Resp.* VII, 533d).

65. Cfr. T. Leinkauf, *Leibniz' Abhandlung «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» von 1684. Eine Diskussion erkenntnistheoretischer Grundprobleme mit Blick auf den «Tractatus de intellectus emendatione» des Baruch de Spinoza*, in Id., *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin: Trafo, 2012, pp. 269-289; R. B. Brandom, *Leibniz and degrees of perception*, «Journal of the History of Philosophy» 19 (1981), pp. 447-479. Questa distinzione classica, scrive Brandom (*ivi*, p. 245), è «endorsed by him until the end of his life, being either repeated or cited in every major work», per esempio 20 anni dopo nei *Nouveaux Essais* II.23.4; 29.2; 31.1; III.4.4-7; IV.10.7 (A VI.6, pp. 219, 254, 266-267, 296-297, 437).

chiara se posso riconoscere la cosa, è *distinta* se posso enumerare singolarmente tutti i criteri necessari per riconoscerla, è *adeguata* se conosco anche tutti questi criteri in un modo *distinto*, cioè «quando l'analisi è condotta fino alla fine» e la nozione è risolta in nozioni primitive ed indefinibili. Alla fine, una nozione è *intuitiva* quando tutti gli elementi della sua definizione sono pensati in una sola volta. Le nozioni primitive sono intelligibili e conosciute *a priori*; la dissoluzione di ogni concetto in queste nozioni primitive, dunque, permette di capirlo perfettamente senza empiria.

Questa conoscenza perfetta, però, non è raggiungibile per l'uomo: «dubito che gli uomini possano produrre un esempio perfetto della *conoscenza adeguata*, anche se la conoscenza dei numeri si avvicina molto ad essa»⁶⁶. Anche i numeri di solito non sono pensati *intuitivamente*: usiamo infatti dei simboli, il cui significato possiamo spiegare e definire, ma mai ‘vedere’ *intuitivamente* in una sola volta:

Per esempio, quando penso [...] ad un poligono di mille lati eguali, non sempre prendo in considerazione la natura di un lato o d'una egualianza o d'una migliaia [...], ma uso solo questi vocaboli [...] nella mia mente invece delle idee che ho di tutto questo, perché mi ricordo che conosco il significato di quei vocaboli, ma adesso non mi serve una spiegazione. Questa conoscenza denomino ‘cieca’ o anche ‘simbolica’; la utilizziamo nell’algebra e nell’aritmetica, ed in effetti quasi sempre⁶⁷.

Non pensiamo, quindi, sempre ad ogni concetto a cui ci riferiamo. Ma anche le idee non attualmente intuite sono tutte nella mente dell'uomo, «come la figura d'Ercole è nel marmo grezzo»⁶⁸. L'u-

66. «[C]uius [sc. cognitionis adaequatae] exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum» (Leibniz, *Meditationes*, A VI.4 A, 587).

67. «[I]ta cum [...] Polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam lateris et aequalitatis et millenarii [...] considero, sed vocabulis istis [...] in animo utor loco idealium quas de iis habeo, quoniam memini me [...] significationem istorum vocabulorum habere, explicationem autem nunc judico necessariam non esse; qualem cogitationem *caecam* vel etiam *symbolicam* appellare soleo, qua et in Algebra et in Arithmetica utimur, imo fere ubique» (Leibniz, *Meditationes*, A VI.4 A, 587-588).

68. «[R]erum vero actu a nobis non cogitatarum ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore» (Leibniz, *Meditationes*, A VI.4 A, 591; cfr. *Nouveaux Essais*, *Pref.*, A VI.6, 52).

mo, in questo, è un'immagine imperfetta di Dio. «Sta “a metà” tra due estremi, i quali non si trovano nella sua esperienza, ma sono risultati di una ricostruzione filosofica»⁶⁹: l’ἄγνοια e l’ἐπιστήμη; la *cognitio obscura* o non-conoscenza assoluta e l’intuizione perfetta delle idee riservata a Dio. Con ogni progresso della conoscenza, dunque, l’uomo diventa più simile a Dio, senza poterlo mai imitare perfettamente.

Questo progresso infinito dalla *conoscenza oscura* alla visione *intuitiva* ha un carattere analitico e induttivo e parte dalla percezione sensibile. Leibniz sostiene, con Hobbes, Descartes ed altri meccanici, che tutte le qualità sensibili – colori, odori ecc. – possono essere spiegate da modificazioni geometriche della materia⁷⁰; aggiunge, però, che anche queste nozioni non sono primitive e possono essere dissolte ulteriormente⁷¹ in concetti intelligibili ed innati: e sono questi che Leibniz paragona alle idee di Platone⁷². Ogni percezione acustica, visiva ecc., quindi, contiene implicitamente l’idea intelligibile della cosa percepita, come se fosse racchiusa in un blocco di marmo. Le idee non sono una cosa assolutamente diversa rispetto alle percezioni sensibili. Sono proprio queste stesse percezioni, ma assolutamente *chiare*, *distinte*, *adeguate* ed *intuitive*. Le percezioni sensibili a loro volta non sono nient’altro che un’espressione confusa della conoscenza innata delle idee. Uno sguardo al microscopio, che dimostra che un’area verde è composta di pezzi gialli e blu, per

69. «[E]r selbst steht “zwischen” äußersten Extremen, die für ihn gar nicht erfahrbar werden, sondern Resultat einer philosophischen Konstruktion sind» (Leinkauf, *Leibniz’ Abhandlung «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» von 1684*, cit., p. 278).

70. A VI.4 B, 592.

71. Leibniz, *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4 B, 1465.

72. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 26-27, A VI.4 B, 1570-1572. L’uso da parte di Leibniz del termine «idea», però, non è uniforme, nemmeno all’interno delle singole opere. Nella prima versione del manoscritto delle *Meditationes*, per esempio, significa qualsiasi concetto (anche sensibile); cfr. A VI.4 A, p. 585, nota a linea 28; p. 586, nota a linee 1-3, 8-9, 21; questo è anche l’uso che ne fa spesso nei *Nouveaux Essais*, seguendo il linguaggio di Locke. Nella versione stampata delle *Meditationes*, ed in *Discours de métaphysique*, § 25, significa un concetto in qualche modo «sicuro» (sempre non necessariamente *a priori*). Solo per l’uso «innatista» in *Discours*, § 26-27 e la prefazione dei *Nouveaux Essais*, però, Leibniz si riferisce direttamente a Platone e alla sua concezione.

Leibniz, può contribuire all'analisi logica del concetto di «verde»⁷³ e rendere la percezione sensibile più «adeguata» ed intellettuale: la differenza tra senso ed intelletto, quindi, è solo graduale. Il passaggio dalla conoscenza sensibile a quella intellettuale non aggiunge niente di nuovo alla prima, consiste piuttosto in un'analisi che rende esplicito quello che – ‘ciecamente’ – era già implicito in ciò che percepiscono l'orecchio e l'occhio. L'uso frequente nei testi di Leibniz – non solo nel nostro mito – di metafore visive per la conoscenza⁷⁴ riflette questo legame sistematico tra sensi ed intelletto.

La monade di Leibniz, lo si sa, non ha «porte né finestre»⁷⁵; le sue percezioni nascono da un principio interno: «la nostra anima, infatti, ha sempre in sé la qualità di rappresentarsi qualsiasi natura o forma, quando si presenta l'occasione di pensarci. E credo che questa qualità della nostra anima, in merito a quella essa esprima qualche natura, forma o essenza, sia proprio l'idea della cosa, che è in noi, e che è sempre in noi, vi pensiamo o meno»⁷⁶. Leibniz radicalizza l'innatismo platonico: «qualsiasi Mente (come giustamente sostiene Plotino) in sé contiene un Mondo intelligibile; addirittura, secondo me, si rappresenta anche questo mondo sensibile»⁷⁷. Non esiste, quindi, conoscenza *a posteriori* in senso stretto: ciò che appare come percezione sensibile deriva da questo principio innato, lo implica e sarebbe riducibile ad esso. Leibniz aggiunge, però: «il nostro Mondo intelligibile è infinitamente lontano da quello divino, perché Dio vede tutto simultaneamente ed adeguatamente»⁷⁸.

73. Leibniz, *Théodicée*, § 356, G VI, 327; cfr. *Nouveaux Essais* II.2.1, A VI.6, 120.

74. Marras, *Metaphora translata voce*, cit., pp. 69-99.

75. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 26, A VI.4 B, 1571; cfr. *Monadologie*, § 7, G VI, 607.

76. «Et en effect nostre ame a tousjours en elle la qualité de se representer quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se presente d'y penser. Et je croy que cette qualité de nostre ame entant qu'elle exprime quelque nature, forme, ou essence, est proprement l'idée de la chose, qui est en nous, et qui est tousjours en nous, soit que nous y pensions ou non» (Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 26, A VI.4 B, 1570).

77. «[Q]uaevis Mens, (ut recte Plotinus) quendam in se Mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat» (Leibniz, *A Hansch*, 25 luglio 1707, A II.4 *Vorausedition*).

78. «[S]ed infinito discrimine abest noster intelligibilis a divino, quod Deus omnia simul adaequate videt» (*ibid.*).

La conoscenza *adeguata* ed *intuitiva* è ciò che manca all'uomo. Per noi uomini, sostiene Leibniz facendo uso di un termine scolastico⁷⁹, le conoscenze sono «virtualmente» innate⁸⁰: dipendono logicamente da quei principi generalissimi che già conosciamo *a priori*; dipendono, però, da «occasioni» esterne per essere attualmente pensati.

Anche per Plotino «queste sensazioni di quaggiù sono pensieri oscuri, mentre i pensieri di lassù sono sensazioni chiare»⁸¹: proprio perché il mondo intelligibile è l'origine di quello corporeo, le percezioni sensibili non possono essere altro che «pensieri oscuri», ovvero rappresentazioni velate delle idee che l'anima «ha visto» spiritualmente «lassù», prima di incarnarsi. Il carattere sensibile delle nostre percezioni è, dunque, conseguenza della limitazione dell'anima nel mondo corporeo. Leibniz condivide questa connessione tra ontologia ed epistemologia, ed al contempo egli nega la possibilità di un'anima slegata dalla materia. Secondo Leibniz, dunque, i pensieri delle anime create sono sempre, fino ad un certo grado, «oscuri». La conoscenza *adeguata*, nella quale «coinciderebbero ragionamento logico e percezione di fatto» è realizzato solo da Dio; ciò nonostante, è questa che funge come «valore limite ideale»⁸², come (in termini kantiani) idea regolativa della conoscenza umana. Conoscenza *a priori* e conoscenza *a posteriori*, di conseguenza, coincidono per Leibniz: la percezione sensibile nasce da idee innate; queste idee innate, però, per l'intelletto umano, sono accessibili solo tramite i sensi.

79. T. d'Aquino, *De veritate*, q. 18 a. 4 co; cfr. *Summa Theologiae* I, q. 94 a. 3 co; ivi I-II, q. 3 a. 6 co.; *Sententia Ethic.*, lib. 10 l. 5 n. 5.

80. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 26, A VI.4 B, p. 1571; *Nouveaux Essais* I.1.20, A VI.6, 83. L'importanza del termine «virtualmente» è sottolineata da Oliveri, *Imagination and Harmony in Leibniz's Philosophy of Language*, cit., pp. 7, 155, 234-238 e passim.

81. «ὅστε εἴναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις» (Plotino, *Enn.* VI.7 [38] 7, trad. it. di M. Casaglia, C. Giudelli, A. Linguiti, F. Moriani, Torino: Utet, 1997); l'analogia con Leibniz è stata notata da R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma: Carocci, 2009, p. 96 e De Risi, *Plotino e la Rivoluzione scientifica*, cit., p. 153.

82. «[I]n ihr [sc. der “genügenden Erkenntnis”] würden logisches Denken und faktisches Erkennen zusammenfallen [...]; sie ist ein idealer Grenzwert, für den Leibniz häufig den Namen Gott [...] gebraucht» (H. H. Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart: Metzler, 2005, p. 447).

«Ci sono», dice Leibniz, «due vie per filosofare e cercare la verità»: quella «sintetica», che «procede dalle prime verità a quelle derivate» in modo deduttivo, e quella «analitica», induttiva, che «sale dalle verità conosciute alle cause ovvero ragioni, ed in tal modo arriva alle prime verità». Quella prima «è più astrusa e sublime»; quella seconda «più adatta all'uso umano»⁸³. La conoscenza «sintetica», che a partire dai *termini primitivi* «compone» il mondo sensibile, è la conoscenza del creatore: perciò è la conoscenza «più sublime», ma non adatta all'uso umano. Gli uomini devono andare nella direzione contraria ed avvicinarsi gradualmente a quest'ideale, tramite un processo «analitico» a partire dai dati dei sensi. Nonostante il suo innatismo platonico, dunque, Leibniz può affermare che preferisce «un Leeuwenhoek che mi dice cosa vede rispetto ad un cartesiano che mi dice cosa pensa»⁸⁴: nonostante la conoscenza puramente *a priori* della natura (quella che ha Dio) sia più nobile di quella sensitiva, anzi la fonte di quest'ultima, il tentativo umano di raggiungere questa conoscenza è destinato a fallire. Il microscopio di Leeuwenhoek, la δόξα empirica che «collega il ragionamento alle osservazioni»⁸⁵, è il sapere più perfetto che possiamo raggiungere.

Torniamo al nostro racconto allegorico. Quando il narratore incontra per la prima volta la luce divina della ragione, si accorge che essa diventa «più grande via via» che la guarda «fissamente»⁸⁶. Poi

83. «*Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est, una abstrusior et sublimior, a primis veritatibus ad derivatas progrediendo; altera [...] a veritatibus cognitis ascendendo ad causas seu rationes, atque ita perveniendo ad veritates primas [...]; prior via Synthetica, posterior Analytica est, et magis usui hominum accomodata*» (Leibniz, *De duplice via philosophandi*, [1692?], A VI.5 *Vorausedition*, n. 2148).

84. «[J]’aime mieux un Leewenhoek qui me dit ce qu’il voit, qu’un Cartesien qui me dit ce qu’il pense» (Leibniz, *A Huygens*, 20 febbraio 1691, A III.5, pp. 62-63); cfr. J. E. H. Smith, *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton: Princeton University Press, 2011, p. 54; A. Becchi, *Arlecchino e il microscopio. Saggio sulla filosofia naturale di Leibniz*, prefazione di M. Mugnai, Milano-Udine: Mimesis, 2018, pp. 33 e 70.

85. «Il est pourtant nécessaire de joindre le raisonnement aux observations» (Leibniz, *A Huygens*, 20 febbraio 1691, A III.5, p. 63).

86. «Il me semble qu’elle s’agrandissoit à mesure que je la regardois fixement» (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., p. 109).

fuori della caverna, vedendo tutta la terra da una montagna, il narratore fa la stessa esperienza particolare:

Ciò che non volevo considerare che in generale lo vedeo da lontano, ma – quando fissavo un punto – esso si ingrandiva all’istante e, per vederlo come da vicino, non avevo bisogno d’altro telescopio che la mia attenzione⁸⁷.

Ritroveremo una situazione simile nel mito finale della *Teodicea*: Atena mostra al prete Teodoro un libro che descrive la storia di ogni mondo possibile; a Teodoro basta toccare una linea per vedere la scena descritta in tutti i dettagli⁸⁸. Leibniz qui rappresenta in un modo allegorico l’analisi della *notio completa* descritta sopra: la prima visione di una cosa già contiene implicitamente tutto quello che c’è da sapere; se ci penso più attentamente, posso rendere esplicito quello che mi interessa. Non posso mai vedere tutti i dettagli del mondo in una volta *intuitivamente* – questo è un privilegio di Dio – ma posso avvicinarmi sempre di più ad una *conoscenza adeguata*, rappresentandola in maniera *simbolica* per le cose che non voglio «considerare che in generale» e mettendo a fuoco i dettagli di quello che voglio vedere «come da vicino». La metafora che Leibniz utilizza è quella della lente ottica, un simbolo tipico della scienza moderna che sin dalla giovinezza ha affascinato lui come molti suoi contemporanei⁸⁹. Ma, come possiamo capire adesso, questa metafora non è stata scelta a caso. Essa è qualcosa di più di una metafora: non c’è un confine netto tra conoscenza intellettuale e sensibile, l’analisi ragionata funziona allo stesso modo di un microscopio o di un telescopio.

La «conoscenza delle idee», ci ricordiamo, ha una rilevanza allo stesso tempo epistemologica, onto-teologica e morale, e a causa del legame intimo tra la conoscenza delle idee e quella sensibile è possi-

87. «Je voyois en éloignement ce que je ne voulois regarder qu’en general, mais lorsque je considérois fixement quelque endroit, il se grossisoit à l’instant, et pour le voir comme de près, je n’avois besoin d’autre lunette d’approche que de mon attention» (*ivi*, p. 110).

88. Leibniz, *Théodicée* (1710), III, § 415, G VI, 363.

89. Leibniz, *Elementa iuris naturalis* (1670/71?), A VI.1, 459; cfr. Becchi, *Arlecchino e il microscopio*, cit.; T. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, Hamburg: Meiner, 2017, vol. I, pp. 245-249.

bile «scoprire ovunque» nelle cose materiali «le luci scintillanti del divino autore delle cose».

In questo senso il racconto della prima illuminazione può continuare così:

Mi sembrò che [la luce] diventasse più grande via via che la guardavo fisicamente. I miei occhi erano come imbevuti dei suoi raggi e quando li usai, subito dopo, per vedere dov'ero e dove andavo, potei discernere ciò che mi circondava, e questo era abbastanza per assicurarmi dai pericoli⁹⁰.

Analisi ragionata dei dati empirici ed orientamento etico, per Leibniz, sono aspetti dello stesso progetto di una scienza teocentrica, che sfocia infine in un incontro mistico con il divino. Questo progetto è reso possibile, in un modo un po' più che metaforico, dall'occhio.

90. «Il me sembla qu'elle s'agrandissoit à mesure que je la regardois fixement. Mes yeux furent comme imbus de ses rayons, et quand je m'en servois immédiatement après, pour voir où j'estois et où j'allois, je pouvois discerner ce qui estoit à l'entour de moy, ce qui me suffisoit pour me garantir des dangers» (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, cit., p. 109).

Sogno filosofico*
(Traduzione di Fiorenza Manzo)

Ero contento di ciò che sono tra gli uomini, ma non ero contento della natura umana. Consideravo spesso con dolore i mali a cui siamo sottoposti, la breve durata della nostra vita, la vanità della gloria, gli inconvenienti che sorgono dal piacere, le malattie che opprimono finanche il nostro spirito; infine, l'annientamento di tutte le nostre grandezze e di tutte le nostre perfezioni nel momento della morte, che sembra ridurre a nulla i frutti delle nostre fatiche. Queste meditazioni mi avevano reso malinconico; amavo naturalmente fare del bene e conoscere la verità. Tuttavia, sembrava che mi dessi una pena inutile, che una lieta iniquità fosse meglio di una virtù oppressa, e che la follia che appaga fosse preferibile alla ragione affranta. Ciononostante, resistivo a queste obiezioni e il lato buono prevaleva nel mio spirito attraverso la considerazione della Divinità, che doveva aver messo ordine in tutto e che sorreggeva le mie speranze con l'attesa di un avvenire in grado di bilanciare [*redresser*] tutto. Questa lotta si rinnovava in me alla vista del grande disordine presente sia tra gli uomini – quando vedeo l'ingiustizia trionfante e l'innocenza afflitta – sia in natura, quando uragani o terremoti rovesciava-

* LH 4, 8, 10 Bl. 51-52. Il manoscritto è datato intorno al 1693. L'edizione francese del testo si trova in E. Bodemann (a cura di), *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover-Leipzig: Hahn, 1895 (rist. Hildesheim: Olms, 1988). Non sarà forse inutile chiarire qui un equivoco che da tempo ostacola la corretta datazione dell'edizione Hahn. Sulla ristampa dell'editore Olms, viene indicato come anno di prima pubblicazione dei *Leibniz-Handschriften* il 1889 anziché il 1895, e ciò ha indotto in errore diversi studiosi, che non avevano ragione di dubitare di questa indicazione. Il motivo originario dell'errore è da rintracciarsi, con ogni probabilità, in una confusione tra i *manoscritti* e la *corrispondenza* di Leibniz (*Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*), curata da Bodemann per lo stesso editore (Hahn) nel 1889. Esistono, oltre alla traduzione italiana qui proposta, due traduzioni inglesi del testo. La prima, in ordine cronologico, è contenuta in M. Morris (a cura di), *The Philosophical Writings of Leibniz*, London: Everyman, 1934, pp. 253-257; la seconda è la traduzione di D. Rutherford, pubblicata sul sito della facoltà di filosofia della University of California, San Diego (UCSD) nel 2014: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rutherford/Leibniz/translations/Dream.pdf>.

no città e province e uccidevano uomini a migliaia senza distinzione di buoni e malvagi; come se la natura non si preoccupasse più di noi, come noi non ci preoccupiamo di qualche formica o vermicello che incontriamo sul nostro cammino. Ero fortemente toccato da questi spettacoli e non potevo impedirmi di commiserare la condizione dei mortali¹. Un giorno, stanco di questi pensieri, mi addormentai e mi ritrovai in un luogo buio, che somigliava a un antro sotterraneo, molto grande e molto profondo, dove tutto brulicava di uomini, che si affollavano stranamente in questa oscurità per correre dietro ad alcuni fuochi fatui, che essi chiamavano «onorì»; o dietro a piccole lucciole che vanno sotto il nome di «ricchezze»; c'erano molti che guardavano il terreno alla ricerca di pezzi scintillanti di legno marcio, che si chiamavano voluttà. Queste luci malvagie avevano ognuna i propri seguaci, ce n'erano alcuni che cambiavano partito, e altri, che invece abbandonavano qualsiasi ricerca per stanchezza o disperazione. Molti di quelli che correva alla cieca e che spesso credevano di aver raggiunto il loro obiettivo, cadevano in precipizi, da cui non si sentivano che gemiti; alcuni venivano morsi da scorpioni e altri animali velenosi; ciò li rendeva infelici e spesso furiosi. Tuttavia, sia questi esempi, sia le ragioni di qualche persona più avveduta non impedivano affatto al resto degli uomini di correre gli stessi pericoli e persino di combattere tra loro al fine di precedere gli altri o impedire ad altri di precederli. C'erano piccoli buchi e fessure quasi impercettibili nella volta di questo grande antro, da cui entrava qualche traccia della luce del giorno, ma era così debole che occorreva una grande attenzione per notarla. Si udivano spesso delle voci che dicevano: «Arrestatevi mortali! Dove correte, miserabili che non siete altro?!». Altre dicevano: «Levate gli occhi al cielo!», ma non

1. Traduco con «spettacoli» il francese *spectacles*. Si sarebbe potuto rendere con «esperienze sensibili» o «visioni dei sensi», ma – oltre a impiegare così vocaboli più astratti rispetto a quello intenzionalmente usato da Leibniz – si sarebbe perso un aspetto dell'uso del termine: non si tratta solo di immagini, ma di immagini che suggeriscono emozioni (paura, angoscia, desiderio), proprio come gli spettacoli nel senso artistico del termine.

2. Nell'edizione Bodemann si legge: «ou courés vous miserables que vous estes». Si è scelto qui di credere che quell'*'ou*, benché non accentato, significhi «dove» e non «o», ritenendo più sensata questa formulazione, e che l'assenza dell'accento sia semplicemente dovuta a un errore di trascrizione del testo

ci si arrestava e non si levavano gli occhi che per correre dietro a queste pericolose sciocchezze. Io fui uno di quelli straordinariamente colpiti da queste voci; presi a guardare spesso verso l'alto, e così, alla fine, mi accorsi di questa piccola luce, che richiedeva tanta attenzione. Mi sembrò che diventasse più grande via via che la guardavo fissamente. I miei occhi erano come imbevuti dei suoi raggi, e quando li usai, subito dopo, per vedere dov'ero e dove andavo, potei discernere ciò che mi circondava, e questo era abbastanza per assicurarmi dai pericoli. Un venerabile vecchio, che vagava da molto tempo nella caverna e che aveva pensieri abbastanza simili ai miei, mi disse che questa luce era ciò che noi chiamiamo «il buon senso» e «la ragione». Cambiavo spesso posizione per esaminare i diversi fori della volta, che fornivano questa piccola luce, e quando mi trovai in un punto in cui diverse luci potevano essere distintamente percepite tutte insieme dal loro autentico punto di vista, trovai una convergenza di raggi che mi illuminò a sufficienza. Questa occupazione mi donò un grande vantaggio e mi rese più capace di muovermi in questa oscurità. Infine, dopo aver sperimentato differenti punti di vista, fui condotto dalla mia buona stella in un luogo unico, il più favorevole della caverna, destinato a quelli che la divinità voleva trarre completamente fuori da queste tenebre. Mi ero appena messo a guardare in alto, che fui da ogni lato circondato da una grande luce raccolta, l'intera grotta e le sue miserie si rivelarono completamente ai miei occhi. Ma un attimo dopo, un chiarore abbagliante mi sorprese. Si propagò velocemente e vidi di fronte a me l'apparizione di un giovane uomo, la cui bellezza incantò i miei sensi. Egli pareva di una maestà che ispirava venerazione mista a timore; ma la dolcezza di quegli sguardi mi rassicurò. Tuttavia, iniziai ad avvertire un indebolimento e stavo per svenire, quando mi sentii toccato da un ramo intriso di un meraviglioso liquore, che non potevo paragonare a nulla che avessi mai sentito prima, che mi diede la forza necessaria per sostenere la presenza di questo messaggero celeste. Egli mi chiamò con il mio nome e mi disse con voce incantevole: «Rendi grazie

nell'edizione Bodemann. Dello stesso avviso era Mary Morris, autrice della prima traduzione inglese, in cui si legge: «whither go ye, wretched that ye are?», mentre di parere contrario è Donald Rutherford, che traduce: «or run like the miserable beings you are».

alla bontà divina che ti ritrae da questa folla». Allo stesso tempo, mi toccò una seconda volta e in quel momento mi sentii sollevare; non ero più nell'antro, non vedeva più la volta al di sopra di me e mi ritrovai su un'alta montagna, che mi rivelò la faccia della terra. Ciò che non volevo considerare che in generale lo vedeva da lontano, ma – quando fissavo un punto – esso si ingrandiva all'istante e, per vederlo come da vicino, non avevo bisogno d'altro telescopio che la mia attenzione. Ciò mi diede un meraviglioso piacere e mi incoraggiò a dire alla mia guida: «Potente genio, poiché non posso dubitare che voi siate nel numero degli angeli celesti, che formano la corte presso il sovrano dell'universo, giacché avete voluto schiarirmi gli occhi, fate lo stesso con il mio spirito». Mi sembrò che sorridesse a queste parole e che provasse piacere nell'udire la mia richiesta. «I tuoi desideri sono esauditi – mi disse lui – poiché tu preferisci la saggezza al piacere dei vani spettacoli che il mondo presenta ai tuoi occhi. Ma non perderai nulla di ciò che di solido vi è in questi spettacoli. Tutto vedrai con degli occhi diversamente illuminati. La tua comprensione, essendo fortificata dall'alto, scoprirà dappertutto le luci brillanti del divino autore delle cose; non vedrai che saggezza e felicità in tutto ciò in cui gli uomini non sono abituati a trovare altro che vanità o amarezza. Sarai felice del tuo creatore; sarai estasiato alla vista delle sue opere. La tua ammirazione non sarà l'effetto dell'ignoranza, come quella del volgare. Sarà il frutto della conoscenza delle grandezze e delle meraviglie di Dio. Mentre gli uomini hanno l'abitudine di disprezzare i segreti già svelati a cui precedentemente avevano guardato con stupore, scoprirai che, quando sarai ammesso nelle profondità [*l'interieur*] della natura, la tua gioia andrà crescendo a mano a mano che avanzerai, perché non sarai che all'inizio di un pulpito di bellezze e piaceri che va crescendo all'infinito. I piaceri che incantano i vostri sensi e questa Circe delle vostre favole, che trasforma gli uomini in bestie, non avranno alcun controllo su di te, se ti leghi alle bellezze delle anime, che non periscono e non deludono mai. Sarai in nostra compagnia e verrai con noi di mondo in mondo, di scoperta in scoperta, di perfezione in perfezione. Ti unirai a noi alla corte della sostanza suprema, che è al di là di tutti i mondi e che li pervade senza dividersi. Tu sarai contemporaneamente dinanzi al suo trono e tra coloro che ne sono lontani, poiché Dio stabilirà il suo scranno nella tua anima e il cielo lo segue

dappertutto. Vai e innalza il tuo spirito al di sopra di tutto ciò che è mortale e corruttibile, e non attaccarti se non alle verità eterne della luce divina. Non vivrai sempre qui in basso, questa vita mortale, che è abbastanza vicina a quella delle bestie; verrà un tempo in cui sarai completamente liberato dalle catene di questo corpo. Quindi usa bene il tempo che la provvidenza ti dona qui, e sappi che le tue perfezioni future saranno proporzionate alle cure che ti darai quaggiù per raggiungerle.

