

Il fondo umbratile dell'individualità

Leibniz e il principio di individuazione

FRANCESCO GIAMPIETRI

1. Un problema superato Nel registro delle molteplici discussioni speculative che hanno animato il pensiero filosofico e teologico della Scolastica, l'elaborazione complessiva di una dottrina dell'individuazione non è stata ereditata – a differenza di altri contributi teoretici che si sarebbero rivelati «pervasivi», al di là delle istanze della secolarizzazione – dagli sviluppi «moderni» della riflessione ontologica, dal momento che già all'interno del complesso processo di maturazione delle idee medievali era stata compromessa dall'emergenza di nuove tendenze piuttosto «radicali», di impianto nominalistico. La definizione precisa di un «principium individuationis» poneva il problema di riconoscere la ragione «intrinseca» della distinzione di un determinato individuo da più individui riconducibili alla medesima «specie». Avendo presupposto l'unità dell'atto esistenziale (*ens indivisum in se*), il principio di individuazione si risolveva nella deduzione di un'individualità da una sostanza comune. La deformazione semantica dei concetti classici di «materia» e di «forma» – attorno ai quali ruotavano le posizioni più celebri, di orientamento aristotelico-tomista o agostiniano – e, soprattutto, la negazione del privilegio ontologico tradizionalmente conferito alla sostanza comune, dovuta all'insegnamento occamista, hanno comportato la dissoluzione del problema dell'individuazione nello sviluppo del pensiero moderno, che ha adottato la riduzione nominalistica in virtù della quale l'universale si identifica con il singolare e l'individualità prevale sull'individuazione.

L'ontologia dell'individuo è un presupposto irrinunciabile per la vocazione del pensiero leibniziano all'ecllettismo e alla composizione enciclopedica dei saperi nonché un evidente motivo di continuità tematica e metodica dagli anni della formazione giovanile al conseguimento della piena maturità: al fondo di ogni considerazione c'è sempre l'individuo. Per questa ragione, non può suscitare meraviglia la scelta di Leibniz di dedicare la dissertazione per il conseguimento del baccelleriato presso l'Università di Leipzig allo studio del principio di individuazione, sotto la guida di Jacob Thomasius, secondo il quale «placuit doctissimo Juveni Gottfredo Guilielmo Leibnitio argumentum»¹. Dalla *Disputatio methaphysica de principio individui* (1663) – che offre spunti

¹ J. THOMASIIUS, *Praefatio Origo controversiae de principio individuationis*, in A, VI, I, p. 5.

particolarmente interessanti in merito all'analisi delle principali tesi ontologiche medievali² – la ragione intrinseca dell'individualità attraversa l'intero sviluppo del pensiero leibniziano fino agli anni della redazione dei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704), come una traccia sommersa ma comunque penetrante.

2. Necessità morale della corporeità Come la lezione scolastica ha insegnato, soltanto ciò che è «composto» ha in sé, in una «parte» specifica, la ragione intrinseca della propria individualità, dal momento che ciò che è «semplice» si individua di per sé, evidentemente. Per questa ragione, il problema dell'individuazione non può risolversi mediante il riferimento ai rapporti relazionali ideali che definiscono ogni singolarità, vale a dire mediante il tempo e il *situs* spaziale³: una distinzione relazionale fra due oggetti dipende sempre da ragioni interne ad essi. Nella sua connotazione metafisica, il principio di individuazione è declinato «secondo il numero» e, pertanto, richiama una «ragione interna di distinzione», in virtù della quale due individui appartenenti alla medesima specie sono «discernibili».

Se due individui fossero perfettamente simili e uguali e (in una parola) *indistinguibili* di per sé, non vi sarebbe principio di individuazione; e addirittura oso dire che a tale condizione non vi sarebbero affatto né distinzione individuale né differenti individui⁴.

Mediante il riferimento all'identità degli indiscernibili, motivo di confutazione di dottrine atomistiche⁵, il principio di individuazione s'inscrive compiutamente nella dimensione ontologica del problema, affrancandosi dalle differenze fenomeniche. Tuttavia, le singolarità si individuano e individuano altre individualità anche sul piano sensibile della corporeità. Ne *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988), Deleuze ha presentato il sistema di pensiero di Leibniz come un edificio composto da due piani, ontologicamente differenti pur nella loro complementarità: il dominio della necessità e delle verità di ragione, teso alla contemplazione della gloria di Dio, e il registro delle contingenze, livellamento orizzontale delle verità fattuali e della gravità fisica. Sia il piano verticale delle pieghe dell'anima sia quello orizzontale dei ripiegamenti della materia sono attualmente infiniti. Se sul primo piano c'è la chiusura quasi solipsistica delle

² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Disputatio methaphysica de principio individui*, in A, VI, I, 12-20. L'individuazione è «qualcosa di reale» (incipit, § 2), un principio fisico che è, nell'intelletto, il fondamento della sua individualità. Seguendo la lezione di Suárez, Leibniz ha definito l'individuo come «entità onnicomprensiva e compiuta», unione di materia e forma (§ 4). Dall'argomento secondo il quale «per quod quid est, per id unum numero est» (§ 5), segue che è l'entità soggettiva a definire la singolarità dell'individuo. Nello sviluppo dell'argomentazione della *Disputatio*, Leibniz ha respinto la tesi nominalistica che riduce il principio di individuazione a doppia negazione, in quanto mette in discussione l'autonomia ontologica dell'individuo (§ 11) e ha confutato, «adductis machinis», la dottrina scotista fondata sulla «distinzione formale» (§§ 20-26).

³ Sono piuttosto gli oggetti dell'individuazione a rendere pensabili il tempo e lo spazio. La differenza spaziale o temporale si fonda sempre su un piano ontologico più profondo corrispondente alla ragione intrinseca della distinzione.

⁴ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, II, XXVII, p. 219. Dal principio di identità degli indiscernibili segue che «ogni monade è differente dall'altra» (ID., *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, § 9), poiché altrimenti le monadi non sarebbero neppure esseri e, più in generale, non si potrebbe scorgere alcun mutamento nelle cose (*ivi*, § 8).

⁵ Se gli atomi esistessero, potrebbero essere distinti esclusivamente mediante nomi estrinseci, privi di legittimazione ontologica.

anime, su quello subalterno si riscontra, per converso, la comunione dei corpi. La convergenza fra i due piani struttura una teoria dell'appartenenza, in virtù della quale il possesso del corpo è un'esigenza morale⁶. Come la materia prima non consiste nell'estensione, ma nell'esigenza dell'estensione, allo stesso modo il principio attivo di ogni singolarità esige il corpo. In questo senso, la relazione somatica è una condizione irrinunciabile per la distinzione numerica delle sostanze (*Peripateticorum dogma*). È soltanto per via del possesso del corpo che è possibile assegnare un *situs* all'individuo, definendo così il piano fenomenico dell'individuazione.

3. La gerarchia vitale Richiamando una questione particolarmente «insidiosa» lasciata in sospenso dalle *disputationes* che hanno arricchito la trattatistica filosofico-teologica della Scolastica, il pensiero filosofico dell'età moderna ha dato un significativo risalto all'individuazione del «locus organico» del principio originario dell'individualità. Il problema della localizzazione dell'anima (o della *mens*) del soggetto nel corpo della creatura si è affermato come una sfida intellettuale coerente ma esposta a non pochi rischi: si trattava, in effetti, di una prospettiva di indagine che certamente era in linea con i dibattiti cartesiani del XVII secolo⁷, ma che comportava di fatto la possibilità di perdere di vista l'ortodossia dottrinale e la necessità di attribuire al sapere medico una funzione ancillare rispetto alla speculazione filosofica. Benché un passo della lettera a Des Bosses dell'11 marzo 1706 sembri provare il contrario⁸, non è possibile localizzare l'anima in un *situs* preciso del corpo, poiché essa va riportata al tutto, piuttosto che a una *pars* privilegiata. La relazione fra la monade dominante e le entelechie dominate rende manifesto un sistema di «prensioni», nel quale mentre la monade dominante «fa presa» sul tutto, le entelechie inferiori «afferrano» singolarmente le parti del corpo. Il corpo rivela, pertanto, una logica del (pre)dominio, ragione della coesione interna dell'aggregato vivente.

4. La ragione eminente La considerazione della regione dei corpi risolve, dunque, soltanto in parte il problema dell'individuazione ontologica delle singolarità nel contesto del pensiero leibniziano, dal momento che preesiste un piano più profondo, che chiama in causa la dimensione spirituale. L'«organizzazione» di diverse parti di materia in un medesimo corpo può garantire, al limite, la conservazione dell'identità individuale soltanto «specificamente»: un corpo organizzato privo di principio vitale resta il medesimo soltanto in apparenza⁹, in quanto è costantemente alterato. All'artefatto, alla macchina artificiale o alla semplice massa della materia, per organizzata che sia, manca la vera unità sostanziale, che rende «reale»

⁶ Cfr. G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004².

⁷ Cfr. F. A. MESCHINI, *Neurofisiologia cartesiana*, Leo S. Olschki, Firenze 1998.

⁸ Cfr. G. W. LEIBNIZ, lettera a B. Des Bosses, 11 marzo 1706, in GP, II, pp. 305-306.

⁹ Più in particolare, dal momento che non può essere intesa come un mero fenomeno, la «configurazione» sia artificiale sia naturale delle parti è una «semisostanza».

l'aggregato, poiché senza di essa non vi sarebbe nulla di reale o di sostanziale¹⁰. Così, «se non ci si riferisce all'anima, non si avrà la medesima vita né unione *vitales*»¹¹. Il principio dell'unità dell'organismo e, pertanto, anche dell'identità dell'individualità sfugge al piano fisico:

Gli stessi principi della meccanica, ovvero le leggi del moto, non possono derivare soltanto dalla considerazione dell'estensione e dell'impenetrabilità; sicché, deve esserci qualcos'altro nei corpi, dalla cui modificazione risultino impulso e impeto, proprio come dalla modificazione dell'estensione risultano le figure. Per monade intendo una sostanza davvero unitaria, che cioè non sia un aggregato di altre sostanze¹².

Proprio per questa ragione, si può concludere che

se non esistessero affatto anime, o qualcosa di analogo ad esse, allora non esisterebbe nessun Io, né monadi, né unità reali, e tanto meno esisterebbero moltitudini esistenziali, o piuttosto, tutto nei corpi non sarebbe che apparenza¹³.

L'organizzazione che è alla base della coesione di un aggregato di più parti di materia non è sufficiente, di per sé, per rendere conto anche del principio intrinseco di distinzione dell'animale organizzato. «E se nei corpi non vi fosse altro principio di identità di quello che abbiamo detto, un corpo non potrebbe sussistere più di un istante»¹⁴.

5. L'invenzione della *conscientie* Lo studio del processo di definizione della «coscienza» nel contesto del pensiero filosofico moderno è un tema particolarmente suggestivo per lo storico della filosofia, dal momento che richiede la convergenza di diverse prospettive di indagine in un quadro unitario. Come ha riconosciuto Balibar¹⁵, un passo decisivo per l'«invenzione» del concetto moderno di coscienza è stato compiuto senza dubbio da Pierre Coste, traduttore dell'*Essay on Human Understanding* di John Locke, il quale decise di rendere «consciousness» [neologismo desunto da *The True Intellectual System of Universe* (1678) di Rulph Cudworth] con «con-science», vale a dire con un mero espediente semantico¹⁶. La soluzione di Coste non convinse Leibniz:

¹⁰ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema della Natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, § 11, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1988, I.

¹¹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II, XXVII, ed. cit., p. 208. La sostanza corporea è «composta»: non si risolve in un'aggregato meccanico di parti materiali, privo di un principio semplice unificante, non rappresentabile, ma del tutto immanente alla complessità organica con la quale si identifica immediatamente. La sostanza composta è un *ens plenum* indipendente dagli organismi che lo compongono: è il punto di convergenza della materia prima (principio di resistenza) con la forma sostanziale (principio di impeto) [cfr. G. W. LEIBNIZ, lettera a B. Des Bosses, 19 agosto 1715, in GP, II, pp. 502-506]. In virtù della forma sostanziale, un corpo non riceve, in seguito a un urto, una nuova forma, ma subisce una modificazione della propria. La sostanza composta è ingenerata e indistruttibile: soltanto le modificazioni e, pertanto, i meri aggregati nascono e periscono.

¹² G. W. LEIBNIZ, lettera a J. Bernoulli, 7 giugno 1698, GM, III, pp. 499-500; *traduzione mia*.

¹³ G. W. LEIBNIZ, lettera a J. Bernoulli, s. d., GM, III, pp. 536-537; *traduzione mia*.

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, § 12, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1988, I.

¹⁵ Cfr. J. LOCKE, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Seuil 1998.

¹⁶ La traduzione di «consciousness» è problematica per principio, dal momento che lascia emergere difficoltà di terminologia filosofica, che sono il segno di elaborazioni concettuali che non erano ancora del tutto giunte a maturazione. Nella sua traduzione dell'*Essay* di Locke in tedesco, per rendere «consciousness» (vale a dire l'identità personale), Christian Wolff ha coniato il termine «Bewusstsein», non ricorrendo così a «Gewissen» che sta a significare piuttosto la «coscienza morale» (resa

nei *Nouveaux Essais* «con-science» è sostituita da un altro neologismo, «consciosité» (con la variante di «conscienciosité»), che non sarebbe stato recepito dal lessico filosofico francese. Associata al registro dell'«apperception», percezione percepita, la coscienza è la ragione interiore dell'identità morale dell'individualità: «l'anima intelligente, conoscendo ciò che essa è e potendo dire Io [...] rimane moralmente la stessa, costituendo la medesima persona»¹⁷. L'anima non conserva soltanto l'identità fisica e reale, ovvero il *sé*, ma anche l'identità morale, che è indizio attendibile di immortalità nella misura in cui comporta la facoltà di apprendere le ricompense o le pene che Dio le ha riservato. L'immortalità è la preservazione della personalità¹⁸. L'identità coscienziale presuppone l'identità fisica e reale «ad ogni passaggio prossimo accompagnato da riflessione o da sentimento dell'io»¹⁹ e pertanto esige il ricordo. Spetta alla coscienza il compito di compensare i limiti della memoria, assicurando così la continuità psichica dell'individualità fra due stati esistenziali distanziati nel tempo²⁰. Le dottrine che danno credito alla metempsicosi mettono in discussione la possibilità che l'anima trasmigrata in un nuovo corpo continui ad appercepire i contenuti esistenziali relativi all'esistenza pregressa e, così, rinunciano al principio di individuazione.

6. Soggetti narrativi Le individualità sono iscritte in convergenze «letterarie» in virtù del principio di composibilità (o di negazione delle impossibilità), che – nel continuo richiamarsi, tipicamente leibniziano, dei diversi principi²¹ – disinnesci ogni potenzialità aleatoria. L'individuo individuato come unione prestabilita di un'anima e di un corpo, è «storico» nella misura in cui *sa* di appartenere alla serie di eventi che, al di là di infinite variabili, si è rivelata degna della scelta divina, premessa alla sua attualizzazione. Le infinite serie narrative compongono la galleria dei mondi possibili. «Soltanto quando qualcosa è identificata fra serie divergenti, fra mondi impossibili, un oggetto = x appare [...] dando così al mondo un nuovo valore di fronte al

da Coste in francese con «conscience», senza il trattino). Più in particolare, si può rendere in modo soddisfacente «consciousness» in francese soltanto mediante il ricorso a parafrasi (cfr. D. DIDEROT, J. D'ALEMBERT, *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751), Readex Microprint Corporation, New York 1969, III, p. 902).

¹⁷ G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, § XXXIV, ed. cit..

¹⁸ «Quando si dice che l'anima dell'uomo è immortale, si vuol dire che sussiste ciò che costituisce l'identità della persona, la quale conserva le proprie qualità morali conservando la coscienza o sentimento riflessivo interno di ciò che essa è: cosa questa che la rende capace di castigo e ricompensa. Ma tale conservazione della personalità non avviene nell'anima delle bestie: e per questo io preferisco dire che esse sono indistruttibili, piuttosto che chiamarle immortali» (G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005, I, § 89, p. 333).

¹⁹ G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, ed. cit., II, XXVII, p. 225.

²⁰ Una sostanza immateriale non può essere in alcun modo spogliata delle percezioni concernenti il proprio vissuto. I sentimenti delle esperienze passate e i presentimenti di quanto potrebbe ancora accadere sedimentano sul fondo chiaroscuro dell'anima, e spesso si risolvono in un turbinio di piccole percezioni che non possono essere appercepite. Nel caso in cui il legame medio della coscienza venisse compromesso da un'amnesia patologica, la rimozione del ricordo potrebbe essere compensata dal ricorso alle testimonianze, mediante le quali eventuali responsabilità non resterebbero impuniti. Le testimonianze ingannevoli non mettono affatto in discussione la certezza morale della verità. Qualora la coscienza non s'accordasse con le testimonianze, sarebbe opportuno sospendere il giudizio. Risulta evidente, dunque, che la coscienza non può essere assunta come la *conditio sine qua non* per l'individuazione dell'individualità.

²¹ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires 1958.

nuovo valore del soggetto che si fonda²². Quella *x* identificata fra serie alternative è un «segno ambiguo», una variabile comune a tutti i mondi possibili: si tratta di un «individuo vago» dotato di un insieme esiguo di predicati primitivi. Per questa ragione, i mondi impossibili possono essere intesi come differenti versioni desunte da un'unica struttura narrativa²³. Spinoza «vago» si declina in infinite caratterizzazioni possibili, ognuna delle quali dà luogo a un mondo corrispettivo: in un mondo Spinoza è un signore di campagna, in un altro un mendicante cieco, in un altro ancora un rabbino, e così via. L'individuazione presuppone il discernimento dei «caratteri». Si individua per caratteri:

Item tot posse esse substantias singulares quot sunt diversae combinationes omnium attributorum compatibilium. Et hinc patet principium individuationis, de quo irritae habentur multorum Scholasticorum concertationes. Titius est robustus, doctus, pulcher, quinquagenarius, sentiens, rationalis, ect²⁴.

Questo mondo è avviluppato, in quanto «evento», in ogni individualità come un «fondo». A variare sono i predicati esistenziali (vale a dire le «maniere d'essere») delle singolarità, perché il fondo resta comunque il medesimo. In relazione all'indifferenza dell'evento rispetto all'onnipotenza divina, «non ci sarebbe stata contraddizione nell'ipotesi che Spinoza fosse morto a Leida e non all'Aja»²⁵. Ma, tenendo conto della somma saggezza calcolatrice di ciò che è meglio, Spinoza non avrebbe potuto non morire all'Aja, a causa del legame di quell'evento – un decesso che non non è stato consacrato da una veglia di giaculatorie – «con la serie intera dell'universo, che ha meritato di esser preferita»²⁶. Basterebbe la variazione di un solo carattere nella biografia di Spinoza, per accreditare qualche ragione a quanti sostengono che Dio avrebbe potuto costruire un mondo migliore. Le ipotesi controfattuali concernenti i predicati individuali implicano il sacrificio del mondo. Nella migliore serie possibile, Spinoza è un ebreo bandito dalla comunità ebraica di Amsterdam, un fabbricatore solitario di lenti, un frequentatore di pensioni ammobiliate, l'esegeta del *Tractatus theologico-politicus*, un simpatizzante della fazione repubblicana dei fratelli De Witt, e così via procedendo alla composizione dell'insieme dei predicati sintetici della sua «nozione completa». Nella nozione perfetta di ogni sostanza individuale sono contenuti tutti i suoi predicati, sia quelli necessari sia quelli contingenti, passati, presenti e futuri (*praedicatum inest subjecto*)²⁷. All'origine di questo mondo c'è il gioco combinatorio di Dio, ispirato da una sapienza estetica: fra infinite soluzioni alternative Dio ha scelto e poi

²² G. DELEUZE, *La logica del senso*, trad. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005³, p. 105. Per richiamare una brillante intuizione di Saul Kripke, gli «oggetti intermondani» sono sempre, sul piano linguistico, «designatori rigidi». (S. KRIPKE, *Nome e necessità*, trad. di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 2003³, p. 58)

²³ La specificazione ontologica dei caratteri predicativi rende possibile, dunque, infinite narrazioni come altrettante possibilità di sviluppo di una stessa storia universale (virtualmente) «incompiuta».

²⁴ G. W. LEIBNIZ, *Definitiones: Aliquid, Nihil*, in A, IV, 4, pp. 306-307.

²⁵ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, ed. cit., II, § 174, p. 501.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ «Si può dire che, in ogni momento, si trovano nell'anima di Alessandro Magno le tracce di tutto ciò che gli è accaduto e i segni di tutto ciò che gli accadrà, nonché le tracce di tutto ciò che accade nell'universo, sebbene appartenga soltanto a Dio il riconoscerle tutte» (G. W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, § 8, ed. cit.).

creato il mondo che gli piace, in quanto valorizza nel modo più pieno il principio di compostibilità. Se il gioco creativo che «inventa» la letteratura tende a far lievitare tutti i possibili nel medesimo intreccio, senza discriminazioni disgiuntive, il gioco divino, regolato da un'economia della convenienza, è il calcolo autentico della felicità e del bene comune. In definitiva, la differenza è nell'uso «esclusivo» e «totalizzante» della disgiunzione. Se Dio agisse secondo la necessità metafisica, condurrebbe all'esistenza o *tutti* i possibili o *nessuno*: nel primo caso verrebbe meno il principio che nega l'impossibilità, in quanto è evidente che «non tutti i possibili sono compatibili fra loro in uno stesso universo [...], non tutti possono essere prodotti»²⁸, mentre la seconda ipotesi è assurda per principio. Il Dio leibniziano non è soltanto l'Architetto, l'Orologiaio o il Monarca, ma anche il Romanziere²⁹. La storia universale è un «locus theologicus», la narrazione della continua approssimazione dell'esistente al bene comune. Per questa ragione, i romanzi possono essere intesi come una rappresentazione in compendio dell'ordine universale.

7. Il limite intrinseco «Un'anima può leggere in se stessa solo ciò che vi è rappresentato distintamente; l'anima non potrebbe dispiegare in un sol tratto tutte le sue pieghe, perché esse vanno all'infinito»³⁰. Le anime emergono per via di diversi gradi di distinzione: sono diversificate anche dalla specificità della loro prospettiva scenografica, dal momento che proprio la natura rappresentativa definisce la «costituzione originaria», vale a dire il «carattere individuale» dell'individualità³¹. Se l'anima avesse soltanto pensieri distinti sarebbe il tabernacolo di una divinità. Il riconoscimento di discriminazioni qualitative è un effetto del principio di identità degli indiscernibili: è del tutto evidente, infatti, che «se ciascuna sostanza, presa separatamente, fosse perfetta, sarebbero tutte simili»³². È pertanto l'ordine generale a richiedere la gerarchia delle creature³³. La limitazione della creatura è più profonda delle distinzioni percettive. L'individuo include in sé, su un fondo più oscuro che distinto, non solo tutti i suoi predicati esistenziali, ma anche la serie degli eventi del mondo: dal momento che può intendere soltanto una minima parte dei propri contenuti, non può conseguire in alcun modo la conoscenza chiara del principio di individuazione, che è prerogativa esclusiva di Dio e, al limite, degli spiriti razionali più distinti³⁴. La compilazione di una biografia esaustiva di una certa individualità si rivela, pertanto, una pretesa vana, poiché soltanto Dio può avere una piena conoscenza di ogni aspetto di quella vita. Per questa ragione, la

²⁸ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, § 201, ed. cit., p. 547.

²⁹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, lettera ad A. Ulrich, 26 aprile 1713, in ID, *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, a cura di von Doebner e di E. Bodemann, Hannover 1888, pp. 233-234.

³⁰ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, III, § 61, ed. cit.; *Principi razionali della natura e della grazia*, § 13.

³¹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema*, § 14, ed. cit.

³² G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, II, § 200, ed. cit., p. 547.

³³ *Ivi*, II, § 121, p. 389.

³⁴ «Vi sono sempre spiriti creati che conoscono o possono conoscere come stanno in realtà le cose» (G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II, XXVII, § 29, ed. cit., p. 223), poiché sanno considerare i rapporti relazionali e le ragioni intrinseche.

storia universale del mondo sembra eccedere inesorabilmente le metodologie della ricerca storica.