

SANDRO CIURLIA

LA «GIUSTIZIA COME CARITÀ DEL SAGGIO»:
LA COMPLESSITÀ DELLA NOZIONE DI DIRITTO IN LEIBNIZ

La riflessione leibniziana sulla tematica giuridica, in tutta la sua multiforme complessità, è una costante in tutta la parabola speculativa del pensatore tedesco e si avvale sovente di strumenti di ricerca da lui utilizzati in altri ambiti della sua speculazione. Nelle righe che seguono, si osserverà innanzitutto come la nozione di «diritto universale» si avvalga dei risultati delle indagini sulla cosiddetta «Caratteristica universale», vale a dire l'innervatura logica che sostiene ogni ambito del sapere e che ha una natura unica ed universale che si articola nei vari linguaggi delle scienze (compresa quella giuridica). Proseguendo, si analizzerà il modo in cui il diritto si intersechi con la morale, per rendere la norma non solo uno strumento di regolamentazione della vita esteriore degli individui, ma una chiave di lettura dell'identità culturale delle comunità umane, tenute insieme da principi e valori condivisi, che affidano alla politica il compito di essere amministrate. Quest'impostazione, che mette assieme *Lex*, *Charitas* e *Civitas*, è l'unica via che permette al potere politico di realizzare il proprio alto ideale di ergersi a guida storica e destinale per il genere umano, proiettato ad allargare il suo raggio di conquiste in termini di benessere, conoscenza e convivenza civile all'insegna di verità e giustizia.

1. *Giustizia e diritto naturale*

Dopo aver chiarito il concetto di *Jus universalis* ed a partire dai primi anni Settanta¹, le riflessioni leibniziane sul tema giu-

¹ Sulla complessa questione, si veda, su tutti, Riley, 1996. Mi permetto di rinviare anche a Ciurlia, 2005 ed a Basso, 2005. Vanno, inoltre, salutate con favore le recenti traduzioni italiane, a conferma di un crescente interesse sull'argomento, del *De casibus perplexis in iure* del 1666 (in Leibniz, 2014) e della *Nova Methodus Discendae Docendaeque Iurisprudentiae* del 1667 (in Leibniz, 2012), entrambe a cura di C.M. de Iulius. Sul tema del diritto

ridico-politico della giustizia assumono un assetto molto ben definito. L'orizzonte ed il contesto di tali analisi sono chiari. Il diritto naturale è quello che viene legittimato direttamente dalla condizione di vita naturale e dai precetti della ragione; il diritto positivo è quello imposto dall'autorità politica². Da qui l'importanza del tema della sovranità come autorità competente a promulgare un sistema di leggi volto a regolare la vita dei cittadini. E da qui anche l'idea di una sovranità che non è una forma di esercizio privato di potere, ma una dimensione che assume precise responsabilità *erga omnes*. Così, il potere non è più solo sinonimo di forza, ma piuttosto di concertazione di istanze diverse, pur nella concentrazione di sé nelle mani del sovrano. La *potestas* diventa una forza di *trasformazione* degli eventi, mediante la quale si dà efficacia ed effettualità ai provvedimenti giuridico-politici emessi dal principe. Tale idea di sovranità è una condizione necessaria – ancorché non sufficiente – alla nascita di un'efficace concetto di 'potere politico' su cui erigere la 'macchina' dello Stato.

Significativi punti di riferimento per cogliere la traiettoria di questo percorso sono i frammenti raccolti sotto il titolo di *Elementi di diritto naturale*, redatti tra il 1668 ed il 1671, periodo in cui, su invito del Vescovo Elettore di Magonza, Johann Philipp von Schönborn, Leibniz collabora con il consigliere di corte Hermann Andreas Lasser al riordino del *Corpus juris civilis* di Giustiniano, allora vigente in Germania³.

Il tema centrale di discussione è quello della giustizia. «La felicità del genere umano – esordisce Leibniz – [...] [consiste nel, *n.d.r.*] saper volere ciò che è opportuno» (Leibniz 1670-1671: 83). Il problema è di particolare urgenza oggi «che la nostra potenza si è enormemente accresciuta» (*ibidem*) e riesce a coronare il sogno baconiano di un pieno dominio dell'uomo sulle forze della natura. «Eppure – continua il filosofo di Lipsia – dopo che

universale, si vedano, inoltre, Schneider, 1967; Schneiders, 1978; Riley, 1996; Hoffman, 1997; Schatz, 2000.

² Sul tema della razionalità della politica e della lungimiranza del regnante nell'incarnarla con rigore ed equilibrio, cfr. Meyer (1948: 217-18); Herrmann (1958); Gardiés (1978); Robinet (1994: 73-74).

³ Per dissidi interni e per il trasferimento di Leibniz da Magonza, tale opera di riorganizzazione non fu mai ultimata: cfr., al riguardo, Antognazza (2015: 107 e sgg.).

abbiamo riportato vittoria sull'universo il nemico rimane entro di noi» (*ivi*: 84). I numerosi motivi di difficoltà che la vita associata determina sono affrontati da discipline differenti. Tra queste, la politica, definita la «scienza [...] dell'utile» (*ibidem*). Il grande problema, tuttavia, rimane la determinazione di equi rapporti inter-personali, all'insegna del rispetto delle rispettive identità. Della giustizia bisogna parlare con cognizione di causa e non con velleità retoriche⁴.

Per discutere equamente del problema, secondo Leibniz, bisogna esporre gli elementi di un'adeguata teoria del diritto, la quale dipende da definizioni. Il diritto, dunque, conserva una struttura molto rigorosa, se è vero che la «definizione» esprime l'essenza costitutiva di una cosa, in questo caso della norma come canone oggettivo di organizzazione della vita pubblica. Anche quello giuridico è un sistema combinatorio, per cui valgono le definizioni, le tecniche di combinazione ed il calcolo delle varianti che concorrono a definire il sistema della *Lex*. In ragione di ciò, si può stabilire che «la teoria giuridica è una scienza» (Leibniz 1670-1671: 87). La vera difficoltà sta nel riscontrare le definizioni⁵. Qui torna utile il metodo induttivo. Il metodo delle scienze naturali è, al riguardo, assai istruttivo. Si tratta di raccogliere e collazionare casi particolari dello stesso genere. Se ne determineranno enunciati di carattere generale, ma non universale. Può sempre emergere, infatti, un caso non rubricato, che metta tutto in discussione. I limiti della logica induttiva, del resto, erano noti sin dai tempi di Aristotele. Leibniz li discu-

⁴ Qui Leibniz allude alla sua frontale critica della retorica esposta nella *Dissertazione preliminare* (1670) alla ristampa dell'*Anti-Barbarus* del Nizzoli (1553), nella quale aveva criticato la ricerca teorica degli orpelli e delle sottigliezze del linguaggio, tutti elementi che vanno a detrimento di un'adeguata dimostrazione logica della verità delle cose attraverso un rigoroso utilizzo del linguaggio. Sul tema del linguaggio, si rinvia anche solo a Bausani (1974); Dutz (1989); Gensini (1991); Berlioz (1993); Droixhe (1996).

⁵ Alcune definizioni Leibniz le fornisce al termine dello scritto che stiamo analizzando: «*Equo* è amare tutti gli altri ogni volta che se ne abbia occasione. [...] *Ingiusto* è non compiacersi del bene altrui quando si sia nel caso; *giusto* (*lecito*) è tutto ciò che non è ingiusto. Giusto è dunque non soltanto ciò che è equo, come il compiacersi dell'altrui bene quando se ne abbia occasione, ma anche ciò che semplicemente non è ingiusto, come l'agire a proprio arbitrio quando non si abbiano obblighi. Quanto al *diritto*, esso è la potestà di fare ciò che è giusto» (*Ivi*: 96).

te, proprio in questi anni, nella *Dissertazione preliminare al Nizzoli*, criticando l'universale nizzoliano di tipo «collettivista», fondato proprio sul ragionamento induttivo, a favore, invece, di un modello di «universale distributivo», basato sulle tecniche di combinazione tra elementi semplici, teorizzato nella *Dissertatio de Arte Combinatoria* (Cfr. Leibniz 1670: 93-94).

La norma, ad ogni modo, disciplina i comportamenti. Ogni gesto umano si fonda sul conseguimento di un «bene personale». Il più crudo realismo si impadronisce di Leibniz. Da conoscitore e frequentatore delle trame nascoste del potere e dell'egoismo che agita l'animo degli uomini, egli sa, hobbesianamente, che è la lotta la condizione di base della vita umana. La sfida è «vedere fino a che punto nella giustizia si tenga in considerazione il bene altrui» (Leibniz 1670-1671: 88). Il criterio aristotelico della medietà tra gli estremi, che pure pretenderebbe di fornire una soluzione efficiente alla questione, è largamente insufficiente (cfr. *ivi*: 91). Leibniz pone una distinzione significativa: garantire il bene altrui è un'esigenza giuridica, volerlo significa provare un trasporto di tipo amoroso per l'altro. Il punto d'arrivo è intrinsecare la seconda condizione nella prima, così «la giustizia richiede che il bene altrui sia voluto per se stesso, e poiché volere il bene altrui per se stesso significa amare gli altri, ne segue che la natura della giustizia è l'amore. Giustizia sarà dunque *l'abito d'amare altrui*, di volere cioè il bene altrui di per se stesso e di compiacersene» (*ivi*: 95).

Dalle considerazioni leibniziane sin qui esposte, si colgono almeno due elementi, sui quali è utile indugiare: per un verso, pur nel rispetto della distinzione dei loro àmbiti, si assiste ad un'inequivocabile congiunzione di diritto e morale, nel senso che il concetto di giustizia viene caricato di valenze etiche, coincidendo con l'amore verso il prossimo. Il 'giusto' giuridico investe anche il dominio del 'buono' in senso morale, perché tanto nel diritto quanto nell'etica bisogna *scegliere, interpretare*. Se, tuttavia, la morale si applica al *recte facere*, il diritto giudica e valuta l'accadere, il mondo dei fatti e, dunque, uno specchio di eventi che gli pre-esiste e su cui si piega. Questo chiarisce come mai «[...] Leibniz non tenta una *riduzione* del diritto all'etica» (Piro 1981/1982: 47), ma ne distingue le sfere, che pure risultano, per molti versi, tangenti. Quell'avvincente confronto

con la realtà di cui si fregia il diritto, talvolta sfugge alla morale, che si affida ai suoi alti compiti non per *regolare*, ma per *orientare* la vita degli uomini. La scienza giurisprudenziale, viceversa, dispone degli strumenti per ingaggiare un'analisi dei fatti, onde organizzare le sfere della vita privata e collettiva.

D'altra parte, la riflessione sull'equità e sui principî su cui si fonda la società civile consta di percorsi paralleli tra loro, che tendono di continuo ad intersecarsi. Infatti, se, per un verso, diritto e morale tendono a convergere nella definizione dell'«*aequitas*», per l'altro si differenziano in considerazione della distinzione tra il lecito ed il moralmente obbligante (cfr. *ibidem*). Si tratta di sfere disciplinate da logiche diverse. Morale e diritto realizzano un'interfaccia e si condizionano a vicenda: il giurista perviene all'idea di «*justitia*» come «*amor erga omnes*» senza perdere di vista il contatto con i *facta*, mentre il filosofo morale avvicina la propria ricerca dei principî del *recte facere* al mondo della prassi. Così, riassume i termini del problema Piro: «Si tratta di definire nuove condizioni epistemiche (ma anche politiche) per l'etica attraverso una nozione più che normativa del discorso giuridico. Leibniz fonda un diritto naturale (*amor* come ontologia della giustizia) per un'etica artificiale ovvero per una *Morale appliquée à l'usage*» (*ivi*: 54). La morale concorde con l'orizzonte della società civile ed il diritto che si riappropria di una rigorosa idea di giustizia costituiscono i poli dalla cui sintesi dialettica discende l'orizzonte della progettualità politica.

Credo sia di un certo interesse sottolineare come tali argomentazioni siano il frutto delle convinzioni neoplatoniche leibniziane. Ne sono un limpido effetto l'immagine dell'uomo come microcosmo teso a riprodurre gli equilibri tra determinazioni individuali su cui si fonda il macrocosmo, l'idea che l'uomo sia parte dell'Uno, il frequente utilizzo del termine «emanazione», teso ad esprimere l'attività di continua «folgorazione» mediante cui Dio crea gli elementi del mondo. Tutto è armonia. Così, ogni individuo si riconosce parte di un sistema composito di elementi, che devono convivere tra loro in condizione di consonanza e di slancio reciproco. Questo alla luce della consapevolezza che non si dà individuo se non nella sua tensione verso l'altro. La giustizia regolamenta siffatta tensione. Il principio di armonia ne disciplina le dinamiche, poiché contempera l'attenzione leib-

niziana per l'individuale con l'afflato universalistico su cui si fonda l'intera sua filosofia. In quest'ottica, si pone il credo ontologico leibniziano volto a definirsi come la sintesi di *Unitas* e *Varietas*, anzi come un modo di celebrare l'*Unitas in varietate* e la *Varietas in unitate*⁶. L'unità dell'universo, infatti, è la fusione ontologica degli enti di cui è composto, i quali assumono significato sia in relazione ai sistemi-mondo di cui sono parte, sia in seno a quella categoria di relazione che li lega vicendevolmente e ne coordina le espressioni.

È appena il caso di accennare al fatto che si notano, in queste posizioni, gli echi dell'influenza della lettura leibniziana delle opere di Bisterfeld e di Suárez. Dell'influenza del secondo ho discusso a lungo in alcuni miei precedenti lavori, sottolineando come dal filosofo spagnolo Leibniz attinga una moderna nozione di «individuo», ottenuta mediante il ragionamento analitico (dunque, per via logica) e non per lascito teologico-metafisico⁷. Dal primo, invece, il filosofo di Lipsia aveva tratto una lettura decisamente olistica dell'universo. Come in un organismo vivente, infatti, ogni elemento assume uno specifico significato solo in relazione alla totalità organica del sistema ed espleta le proprie funzioni in relazione alla dinamica degli altri singoli elementi, così il termine bisterfeldiano di «immeatio» rende bene l'esigenza della compenetrazione e della relativa subordinazione delle parti al tutto, secondo un ideale di unità armonica di tutte le determinazioni individuali⁸.

Torniamo al problema della giustizia. Leibniz insiste sul tema del coinvolgimento della morale nel diritto: «Giustizia è l'abito (cioè lo stato costante) dell'uomo buono» (Leibniz 1670-1671: 97). In quest'ottica, l'uomo giusto non può che perseguire la via dell'azione giusta, altrimenti – se così non fosse – cadrebbe in contraddizione. L'uomo giusto è l'uomo buono, vale a dire «chiunque ami tutti» (*ivi*: 98). Leibniz procede con la spiegazione

⁶ Sulla sintesi dialettica unità-varietà, in quanto celebrazione della superiore unità del molteplice e della variegata molteplicità dell'unità dell'essere e dell'unità dei saperi, ho indugiato nelle mie prime due monografie leibniziane: Ciurlia (2004) e Ciurlia (2008). Su quest'aspetto, si veda anche Piro (1990).

⁷ Cfr. Ciurlia (2004). Al riguardo, è stato pionieristico Corsano (2000), per il quale si rinvia a Ciurlia (2002).

⁸ Cfr. Bisterfeld (1661: 17-18). Sul neoplatonismo di Bisterfeld, si vedano Antognazza (1999); Bianchi (1987).

dei termini di tale definizione: *Persona* è «chiunque provi amor di sé, cioè senta piacere e dolore» (*ibidem*); amore e giustizia non sono elementi disgiungibili, perché s'intrecciano tra loro nella definizione del problema; il quantificatore «tutti» viene preso in considerazione in quanto esprime la condizione di armonia universale in cui ciascun individuo vive: se non provasse trasporto verso tutti, ma solo verso alcuni, verrebbe meno il principio della panarmonia che prevede una condizione di pieno accordo di tutti con tutti. In più, in tanto ciò è possibile, in quanto l'individuo è dotato di volontà, si rende protagonista di un «conato», di un'azione rivolta verso l'altro (*ivi*: 101)⁹. A guidare tale ragionamento è proprio il termine «persona», la «maschera» della tradizione cristiana o l'«abito» come preferisce Leibniz, vale a dire l'atteggiamento esteriore che è espressione di un'essenza morale, la spinta all'azione che è anche fondamento di sé e che costituisce una forma rappresentativa capace di creare relazioni e reciproco riconoscimento. Detto altrimenti, la «persona» in quanto ente senziente è spinta all'azione in funzione della forza morale che la caratterizza, ma quest'ultima è tale proprio perché si sostanzia nella «persona», che è forza attiva, spinta operativa, stimolo ad agire e ad interagire, creando al contempo l'identità personale e la *communitas* giuridico-sociale.

Il concetto di giustizia continua ad impensierire Leibniz anche dopo la conclusione, nel 1676, del soggiorno parigino, negli anni in cui l'influenza di Ulpiano è assai forte. La giustizia diventa la «*carità del saggio*; dove carità vale «la benevolenza verso la generalità degli uomini»» (Leibniz 1677-1678: 107). Tale definizione permette un'applicazione concreta del concetto di giustizia e, inoltre, tende a codificarsi come un attributo del saggio, dell'uomo equilibrato, capace di nutrire un sincero trasporto verso il prossimo. Se la carità è un «abito» di benevolenza verso l'alterità, tale sarà anche la giustizia, la quale diventerà una consuetudine nel trattamento delle relazioni interpersonali. Il ragionamento di Leibniz è lineare: se per giustizia ha da intendersi un complessivo atteggiamento di attenzione verso la condizione in cui versa il genere umano, finalizzato a

⁹ Segue una serie di definizioni intese a chiarire meglio i rapporti tra felicità, giustizia e amore. Tra queste, quella celebre di armonia come «diversità equilibrata dall'identità» (*ivi*: 104), che ha dato il titolo allo studio di Piro, 1990.

meglio distribuirne aspirazioni e risorse, allora, realizzando il «giusto», si avrà modo di ottenere il «bene», dato l'intrinseco piacere che l'esercizio della giustizia genera.

Questo amore disinteressato verso gli altri genera felicità, stimola ad agir meglio e costituisce un incentivo affinché ognuno agisca nell'interesse superiore del miglioramento delle condizioni del genere umano, non tanto allo scopo di soddisfare i propri personali egoismi. L'amore è il fondamento di tutto. In tanto può proporsi come pulsione di fondo della vita umana, in quanto esso è *in* Dio, anzi è Dio (cfr. *ivi*: 110). L'endiadi Dio-amore definisce un altro degli attributi di Dio e riconosce all'amore stesso una dimensione divina. Questo sostanzia ulteriormente la vocazione relazionale dell'idea di «Persona», che agisce con-gli-altri spinta dall'idea di amore, che la anima e la rende simile a Dio, anzi una sorta di "emanazione" dell'essenza divina. In più, se l'amore è il *conato* verso un altro da sé, esiste una gerarchia dell'amore, che parte dal sentimento che si nutre nei riguardi di Dio e scende giù sino alle cose più comuni. D'altronde, l'idea di una gerarchia tra le cose è costante in Leibniz e lo sarà ancor più negli anni della monadologia, quando gli enti saranno classificati in funzione del loro grado di *dignitas* ontologica. Ora, l'amore di Dio si riflette sulla capacità umana di provare trasporto emotivo per il prossimo e di praticare la carità in una 'società giusta'. Ciò permette di superare il belluino stato di natura, a favore di una condizione collettiva di crescita e di sviluppo¹⁰.

Riprendendo le *Regulae* di Ulpiano, Leibniz fissa i principi del diritto: «Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere» (*ibidem*). Il primo principio invita a vivere virtuosamen-

¹⁰ Cfr. *Ivi*: 112-113. Riassume con incisività i passaggi: «Il diritto [...] è la scienza della carità, e la giustizia è la carità del saggio, cioè la virtù che regola razionalmente i sentimenti dell'uomo verso l'uomo. Carità, poi, è l'abito di amare ognuno, e colui che ne è dotato va detto uomo buono. La saggezza è la scienza della felicità, e la felicità si trova vivendo in grazia ed in amore di Dio, la cui perfezione è infinita. Iddio, essendo saggissimo, si proporrà la massima perfezione generale, particolarmente delle creature più alte, che sono dotate di ragione. Pertanto, chi ama Iddio, cioè chi è saggio, amerà tutti, ma ciascuno in misura tanto maggiore, quanto più rilucerà in lui l'impronta della divina virtù, e quanto più pronto e valido egli spererà di trovare in lui un collaboratore nell'opera di promuovimento del bene universale, che coincide con la gloria di Dio, datore di ogni bene» (*Ivi*: 114).

te, realizzando una forma di «*giustizia universale*»¹¹; gli altri due regolano i rapporti tra gli individui in forma, rispettivamente, «commutativa» («non far torto a nessuno») e «distributiva» («dare a ciascuno ciò che gli compete»), i quali rientrano nella sfera del diritto privato e del diritto pubblico. Si vive, infatti, in una condizione in cui ognuno deve badare a sé, tenendo conto delle esigenze degli altri. Lo Stato non ha il compito 'assistenzialistico' di provvedere ai bisogni di ciascuno, ma è solo lo strumento garante delle istanze dei singoli cittadini. La comunione dei beni creerebbe solo debolezza, ammorberebbe lo spirito d'iniziativa e l'agonismo necessari per compiere qualunque iniziativa¹². Lo Stato – a giudizio di Leibniz – deve rimanere a distanza di sicurezza, facendo sentire la propria presenza, qualora necessario, ma senza imporsi come istituzione oppressiva e troppo pervasiva. Naturalmente, esso ha il dovere d'intervenire per dirimere delicate questioni o quando il diritto del singolo di esprimere se stesso può ledere quello altrui di fare altrettanto o, ancora, per ripristinare una condizione di equilibrio socio-economico.

Il vero punto d'approdo è la «giustizia distributiva»: le risorse e le ricchezze vanno *distribuite* con equità e con rigore, nella prospettiva di garantire il «massimo possibile bene comune» (Leibniz 1677-1678: 117). In quest'ottica, Leibniz distingue tre gradi del diritto: «il diritto di proprietà, che impone di non nuocere ad alcuno; il diritto di società, relativo ai doveri reciproci tra gli uomini, per cui ad ognuno deve essere assegnato ciò che gli spetta; ed infine il diritto interiore, o diritto di pietà, che comanda di informare all'onestà ogni nostra azione, anche quando non sembri avere una portata sociale» (*ivi*: 119). È chiaro che, nell'«ottimo Stato», ogni diritto sarebbe rispettato. Ma la natura degli uomini è malvagia, volta alla prevaricazione. Hobbes lo aveva insegnato da tempo. Pertanto, lo Stato deve disciplinare i comportamenti e dettare le norme. In luogo del «diritto

¹¹ *Ib.* Leibniz si riferisce alla distinzione, operata da Aristotele (*Etica Nicomachea*, V, I, 19, 1130 a 9), tra «giustizia universale» e «giustizia particolare», la prima essendo la realizzazione di un modello di vita fondato sull'esercizio di tutte le virtù umane.

¹² «Che [...] il genere umano – ribadisce Leibniz (1677-1678: 129) – spontaneamente voglia stabilire per legge una comunione di beni, ed affidare tutti i suoi averi al giudizio di un arbitro inappellabile [cioè lo Stato, *n.d.r.*], non è cosa che si debba sperare».

di proprietà», utile sarebbe il «diritto di comunità», vale a dire la tensione verso l'agire in nome del bene comune, facendo gruppo, superando lo spirito delle «sette». È un problema, sembra dire Leibniz, di 'educazione morale'; quello dell'agire in modo comune, sommando le risorse ed ammortizzando gli ostacoli, sembra essere un modello culturale, che Leibniz trae dall'osservazione del modo in cui procede la ricerca scientifica e che si incarna – per esempio – in quel microcosmo scientifico, umano e culturale qual è l'accademia (cfr. Ciurlia 2004: 135-146).

2. Giustizia, carità e Civitas

Il quadro armonico sin qui descritto è, in larga parte, utopico. L'idea di carità su cui dovrebbe fondarsi il diritto è, per lo più, un ideale regolativo¹³. Leibniz, da attento conoscitore dei sottili meccanismi che regolano l'animo umano nonché da diplomatico abituato ad aver a che fare con le cieche politiche di conquista dei regnanti, non ha dubbi al riguardo. A ciò serve il diritto ed al suo equo ed imparziale funzionamento è finalizzata la riforma del codice giuridico di cui Leibniz, in questi anni, si rende promotore. Non è in discussione, però, né la legittimità del diritto, né il dovere degli uomini di uniformarsi alla norma. La vera questione è rendere il diritto stesso fonte di felicità. Ecco i temi della «carità» e della «pietà» prima richiamati. Se si prova un autentico trasporto emotivo per gli altri e se si agisce con lo spirito di chi si muove in società per il bene di tutti, allora la giurisprudenza diventa un modo per riconoscere le proprie virtù, per propagandare i propri successi. Ecco perché il diritto promette sì il riconoscimento giuridico della propria identità nella comunità sociale in cui si vive, ma, al suo massimo livello e quando realizza se stesso, garantisce la felicità. Il regista di tale ordinamento è Dio. Il saggio può amare il prossimo in quanto ama Dio; ognuno agisce nel modo migliore consapevole che la sua azione è destinata al meglio dalla volontà dell'Assoluto. Al culmine di tale percorso si ha, così, modo di

¹³ Sul complicato rapporto etica-politica-diritto in Leibniz, si vedano soprattutto Racionero (1991); Gaudemar (1993); Robinet (1994); Racionero (1994); Guillen Vera (1994); Carvajal Villaplana (1999).

affrontare le sfide del citato «diritto interiore», per esaltare le più intime virtù umane e per garantire pace e prosperità a tutti.

Dunque, giustizia è la condizione di equa fruizione delle cose. Opera con giustizia il saggio, che è consapevole della condizione di armonia universale in cui si vive e del fondamento divino su cui si erge l'universo. Ecco perché il diritto diviene una «potestà morale»¹⁴ e la giurisprudenza si configura come «la scienza di ciò che è giusto» (Leibniz 1677-1678: 125). Nell'esercitare il diritto, va tenuto conto delle condizioni di vita del singolo e della comunità umana entro la quale si colloca, la quale è paragonabile ad un organismo che consta di parti e che vive quando ognuna d'esse funziona armoniosamente. In tal modo, il diritto assume una funzione di perfezionamento morale. Leibniz si riferisce esplicitamente al primo detto precetto giuridico («honeste vivere»), in quanto strumento di miglioramento del «nostro animo»: se ognuno bada al proprio, agendo onestamente, poi sarà in grado di venire incontro agli altri, riconoscendone l'identità e le istanze.

Lo scopo fondamentale del diritto sarà, pertanto, quello di garantire l'«utile alla comunità» (*ivi*: 130), il quale è il frutto – osserva un po' ingenuamente Leibniz – dell'«unica somma dei beni dei singoli» (*ibidem*). Per realizzare ciò, bisogna tradurre in pratica una condizione socio-politica nella quale esista un rapporto di collaborazione e non di ostilità tra i cittadini e la classe dirigente, in modo che possa essere pianificata una politica comune di crescita economica e socio-culturale. Le regole giuridiche provvedono a rendere gli uomini «prudenti, virtuosi ed ampiamente dotati di mezzi, ovvero che sappiano, vogliano e possano compiere opere ottime»¹⁵.

La distinzione tra diritto naturale, diritto delle genti e diritto civile non riposa, secondo Leibniz, su distinzioni concettuali sufficientemente solide. L'azione retta, perseguita e promossa dal diritto, si fonda sui principî della conservazione del proprio utile, dell'attenzione verso la condizione altrui e del mantenimento della religione, che tiene desti i valori della coscienza (*ivi*: 133-135). Così, sempre in nome della detta impostazione ar-

¹⁴ L'espressione ricorre nel *De jure belli ac pacis* (I, 1, 4) di H. Grotius.

¹⁵ *Ivi*: 132. Leibniz elenca dodici precetti giuridici, validi a rendere i singoli individui parte integrante di una società organizzata.

monico-organicistica, promuovere la propria coscienza equivale a perfezionare la *Civitas*, a stabilire obiettivi comuni, a sostenere ogni intervento di pubblica utilità.

All'idea di *Societas* o di *Civitas* si giunge per gradi¹⁶. Esistono forme di società naturali e, siccome non c'è società senza giustizia, si danno anche forme distinte di giustizia. Le società naturali più facilmente riscontrabili sono quelle uomo-donna, genitori-figli, padrone servo, la casa come luogo di convivenza, la società civile e l'istituzione ecclesiastica (Cfr. Leibniz 1677-1678: 137-140). In ciascuna di queste società naturali, ancorché in manifestazioni differenti, si avverte una forte necessità di adottare un solido concetto di giustizia per pianificare i rapporti tra gli individui, permettendo loro di esprimersi al meglio.

È dallo studio delle forme di *Civitas* che si coglie la complessità dell'idea di giustizia e, soprattutto, che si giunge ad una definizione del concetto di Stato. Dati tali tipi di società, lo Stato diviene una forma di «società illimitata», poiché non finalizzata alla realizzazione di un unico scopo. Si tratta di un tipo di società costruito sull'allargamento sistematico e programmatico dei rapporti interpersonali, fino al punto di costruire un intreccio di relazioni fondato sul rispetto reciproco e sul comune sforzo di perseguire certi obiettivi (*ivi*: 141-142).

C'è, secondo Leibniz, un gran bisogno di ridare spolvero al diritto delle genti. L'Europa usciva da quell'ecatombe di vite e risorse qual fu la Guerra dei Trent'anni, ultimo e non conclusivo capitolo delle controversie religiose sorte a seguito dei movimenti riformisti europei. La guerra è la più terribile delle condizioni in cui ci si possa trovare, perché vanifica ogni sforzo umano teso al miglioramento delle sue condizioni. Nel suo crudo realismo, com'è noto, Hobbes aveva concluso le sue analisi, sostenendo che la condizione naturale in cui versa il genere umano è quella di un costante lottare. Leibniz, però, ha la politica nel sangue. È convinto che spetti al diritto operare in maniera preventiva, prendendo le «dovute precauzioni» (Leibniz 1693: 145). Il tema, per Leibniz, era di grande attualità nel 1693. Legato alla casata di Braunschweig, il filosofo dava il proprio contributo alla ratifica delle condizioni tali da rendere la

¹⁶ Cfr. Stieler (1955-1956); Hermann (1958); Naert (1964); Ruck (1969); Robinet (1994); Holz (1996).

stessa elettrice¹⁷. Per far ciò, era necessario che si accreditasse come portatrice di un progetto politico fondato sulla promozione della pace e della collaborazione tra i popoli. A Leibniz, fu affidato il compito non solo di dare il suo contributo teorico-diplomatico alla riuscita del proposito, ma anche di raccogliere i principali codici europei, allo scopo di metter mano, poi, ad un codice diplomatico davvero ottimale, capace di tener conto di tutti gli altri, superandone limiti ed imperfezioni.

La prima condizione è circoscrivere le guerre. L'epoca in cui vive il pensatore tedesco non è la più adatta per un simile progetto politico. Le aspirazioni dei grandi Stati nazionali, spesso in contrasto tra loro, originano una politica di potenza. Ne è un emblematico esempio proprio la Francia del Re Sole, di continuo impegnata in scontri bellici su più fronti¹⁸. I documenti insegnano a capire come si sono svolti i fatti, cosa c'è dietro la retorica trionfale dei proclami. Ma hanno anche uno specifico valore per i principi, i quali vi risconteranno «degli esempi da imitare, e il mezzo per riconoscere con piacere le proprie abilità, o per accrescerle fruttuosamente; [...] e, ciò che più conta, potranno trarre di qui esempi e precedenti autorevoli [...]» (Leibniz 1693: 150).

Ogni codice custodisce una particolare forma di diritto. Ritornano i temi già sostenuti negli *Elementa*. «Il diritto – scrive Leibniz – è una possibilità morale» (*ivi*: 159). È possibile ciò che è reale senza contraddizione, vale a dire quanto risulta pensabi-

¹⁷ La manovra si basava sul fatto che il duca Ernesto Augusto di Hannover, succeduto a Giovanni Federico nel 1678, nel testamento redatto in data 21 ottobre 1682, attribuiva la primogenitura a Giorgio Ludovico, il futuro Giorgio I d'Inghilterra. Il Duca sollevò la richiesta nel 1689. Dovettero passare tre anni, prima che, nel dicembre 1692, Ernesto Augusto fosse designato Principe elettore, quantunque il figlio Giorgio Ludovico ebbe modo di far parte del Collegio elettorale solo nel 1708. Sulla vicenda si veda Mathieu (1965²: 65).

¹⁸ Cfr. Leibniz (1693: 146-147). Al riguardo, Steger (1990); Riedel (1995). Sul problema dell'autorità della politica d'imporre la guerra cfr., Robinet (1994: 235 e sgg.); Riley (1996: 33-39); Ciurlia (2008: 52 e sgg.). Sulla questione delle alleanze internazionali, Stolleis (1988); Robinet (1994); Schatz (2000); Beiderbeck (2001-2002). Sul tema della situazione istituzionale europea in relazione alla difficoltà di far valere gli interessi tedeschi, si rinvia a Holz (1958); Robinet (1994); Hammerstein (1982). Sul tema specifico della relazione tra le aree di cultura e tradizione tedesca e l'Impero, si vedano almeno Schneider (1972); Bauer (1972).

le in modo coerente. E se pensiero ed essere coincidono, nel senso che la realtà delle cose per dirsi esistente deve essere pensata, allora, perché il diritto abbia un senso, dev'essere considerato un sistema eticamente plausibile. La morale, a sua volta, si configura come l'ordine del *naturalmente buono*, mentre la giustizia diventa sinonimo di saggezza. La carità è una sorta di tensione verso il prossimo, sostenuta dall'amore, che «converte la felicità altrui in propria» (*ibidem*) e crea una forma di piacere, la quale si sostiene su se stessa¹⁹.

Su questa piattaforma, getta le proprie fondamenta il diritto naturale, di cui Leibniz individua tre «gradi»: «*diritto stretto*, nella giustizia commutativa; *equità* (o, nel senso più ristretto della parola, *carità*) nella giustizia distributiva; e infine *pietà* (o probità) nella giustizia universale» (Leibniz 1693: 161). Con queste definizioni, Leibniz si richiama alla grande tradizione giuridico-politica classica, ricordando – per esempio – tanto Aristotele (*Etica Nicomachea*, 1130 b 12), quanto Grozio (*De jure belli ac pacis*, I, I, 4). Tale sistemazione possiede anche una valenza gerarchica. Si passa dalla nozione più ordinaria di diritto, quella che impone di «non ledere alcuno», a quella «distributiva», la quale predica di «dare a ciascuno il suo». Queste due forme giuridiche arginano il pericolo di guerre ed avviano alla realizzazione dei propri propositi. Per raggiungere fini superiori, occorrono fondamenti superiori: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Se si ammette che Dio è il supremo reggitore delle cose, allora si realizza una forma di giustizia perfetta, fondata sull'armonia universale (cfr. *ivi*: 164). Qui Leibniz avanza la proposta di una logica giuridica a più livelli di tipo sistemico di grande interesse, ancorché incentrata su precetti d'ordine teologico. Trae ispirazione da Prasch e da Selden, ma ha ben chiaro in mente che il meccanismo su cui il giurista – come il metafisico – deve appuntare la sua attenzione è il principio dell'armonia, che rende funzionante la 'macchina' dell'universo e dà organica sistemazione alle determinazioni individuali. Il

¹⁹ Leibniz ritorna a più riprese sulla questione, sollevata dalla controversia tra Fénelon e Bossuet sulla purezza dell'amore di Dio, citando la propria *Prefazione al codice diplomatico di diritto delle genti*, a proposito delle distinzioni tra utilità, piacevolezza, amore, carità, saggezza e felicità.

criterio vale sia nel sistema giuridico del diritto delle genti, sia nel sistema monadologico.

Va ravvisata, inoltre, – continua Leibniz – una forma di «*diritto volontario*», che pone in dialogo i popoli e permette la convivenza pacifica entro lo Stato e tra gli Stati (Cfr. *Ivi*: 165). Il filosofo di Lipsia aggiunge, a quest'elenco, il «diritto divino positivo, contenuto nei libri sacri», cui fanno seguito «i sacri canoni accolti da tutta la Chiesa»²⁰.

Ma l'«ossessione» rimane la definizione dello statuto di una forma di diritto naturale tale da porsi sotto le vestigia di un diritto perpetuo, nel senso che sia in grado d'imporsi per intrinseca evidenza, garantendo i diritti fondamentali dell'umanità. È il tema degli *Elementa juris perpetui* del 1695. Una simile forma di evidenza è garantita dalla «definizione reale» che dei principi del diritto può essere esibita, quella definizione, cioè, che pone in stretta correlazione esistenza e coerenza logica. Il diritto ha una propria inalienabile consistenza ontologica, perché «deriva da natura» (Leibniz 1695: 189). Questo risolve ogni possibile «conflitto delle interpretazioni». La scienza giuridica possiede una dimensione calcolativa che si configura come la superiore garanzia della sua scientificità, come aveva sostenuto nella *Nova Methodus*.

Le leggi sono diverse, secondo Leibniz, per la differente realtà culturale dei singoli Stati e per l'indole dei legislatori (cfr. *ivi*: 190). Contano le tradizioni culturali, i costumi consolidati, le credenze e le aspirazioni politiche degli Stati. Nonostante esista questo carattere relativo della *lex*, il diritto conserva una posizione molto solida. Aristotele aveva affermato che, a rigore, alla scienza giuridica non spetta il titolo di «scienza teoretica», perché queste ultime si occupano solo delle (*Etica Nicomachea*, I, 3, 1094 b). Ma, secondo Leibniz, sono i «fondamenti del diritto» ad essere eterni. Un simile atteggiamento difende l'epistemologicità del diritto, anche perché si può applicare con profitto la tecnica dell'analisi delle probabilità (cfr. Leibniz 1695: 191).

²⁰ *Ivi*: 166. Leibniz riconosce, tuttavia, che, sovente, i «sacri canoni», per errori o cupidigia dei pontefici, possono risultare fallaci o non all'altezza della loro perfezione ed elenca una serie di casi storici in cui tali «errori» si sono verificati.

3. Giustizia e «Caratteristica»

Non va mai persa di vista la definizione del concetto di giustizia, che si configura come «una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni ed ai mali degli altri» (*ivi*: 192). Tale virtù appartiene al singolo individuo ed ogni uomo di senno si augura che possa essere una qualità del governante. Giustizia e carità sono elementi correlati, perché l'esercizio del diritto consiste nel rispetto delle istanze altrui e nel superamento di ogni forma di sopraffazione. Dio è il supremo garante degli equilibri dell'universo ed ogni singolo cittadino agisce in funzione della garanzia degli equilibri della comunità. Il motivo è sempre lo stesso: le simmetrie ontologiche ed etico-politiche del mondo riflettono l'armonia dell'universo garantita dalla *longa manus* di Dio.

La giustizia è, dunque, l'insieme delle norme giuridiche tali da garantire il benessere della collettività, essendo «il pubblico bene [...] la legge suprema» (*ibidem*). Il giurista ed il governante hanno lo specifico compito di garantire e di estendere la pubblica felicità. La virtù politica, dunque, consiste nella «propensione della volontà a seguire la via che porta alla felicità» (*ivi*: 194). Essa trova una concreta applicazione nella vita civile, attraverso l'utilizzo razionale delle arti e delle tecniche.

Su quanto le tecniche permettano di migliorare le condizioni di vita ed agevolino l'opera del politico e su quale influenza abbia in questo la ratifica dell'enciclopedia del sapere, Leibniz si sofferma a lungo in un'altra serie di brevi scritti a partire dai primi anni Ottanta. È utile riferirsi ad essi, proprio per comprendere le ragioni per cui, fra le qualità del politico, deve trovar spazio l'educazione all'ideale enciclopedico, nel solco del sistema della «Scienza generale».

Una breve digressione può servire, per chiarire l'entità di tali concetti nella meditazione leibniziana. Partiamo dall'idea di «Scienza generale», per passare, poi, a quella di «enciclopedia dimostrativa» del sapere. Cogliremo, così, le tappe della formazione del principe.

La «Scienza generale» è presentata da Leibniz come la scoperta di maggiore rilievo del suo sistema filosofico. Il Lip-siense si attribuisce il merito di avere scoperto il «vero metodo»

su cui si fonda l'indagine scientifica. Baconianamente, la «Scienza generale» si configura come un *Novum Organum*, una rinnovata – e definitiva – «grande arte del pensare». Getta luce al riguardo un frammento raccolto da Couturat, collocabile tra la fine degli anni Settanta ed i primi anni Ottanta: *Dell'organo o grande arte del pensare*²¹. È possibile, sostiene Leibniz, raggiungere la «somma felicità» solo attraverso il potenziamento della *vis cogitandi*. Ora, l'*ars mentis* consiste nell'elaborazione di particolari «remedia». Di conseguenza, il vero organo consiste nell'escogitazione di adeguati «rimedi destinati alla mente» (Leibniz s.d.: 134) o di tecniche che esaltino la capacità di pensare. Il «massimo rimedio» è quello della redazione di un catalogo ragionato dei «concetti semplici» (o «termini primitivi»), in modo da concepire un «Alfabeto dei Pensieri umani»²². Dunque, «ogni idea è perfettamente scomposta solo quando si può dimostrare che è possibile *a priori*» (*ivi*: 137), cioè che non è contraddittoria, quindi non arbitraria.

Una volta ottenuto il catalogo generale dei termini primi del pensiero e realizzata la lingua di calcolo vagheggiata nella *Dissertatio de Arte Combinatoria*, le scienze vanno ridotte a tale lingua. Sarà, così, possibile mettere a punto «un'enciclopedia [...] [come] inventario delle conoscenze umane, nel quale sia riportato tutto quanto vi è di più utile, più certo, più universale e maggiormente adeguato a determinare tutto il rimanente» (Leibniz 1679-1680: 229). In questo modo, «con un solo sguardo», si possono cogliere «tutti i dati che sono già in nostra potestà»; in più, «[...] si possono sciogliere i più utili problemi rimasti insoluti, al fine di migliorare la vita degli uomini e accrescere quanto è possibile, e quanto prima, la nostra felicità» (*ibidem*). È questo il primo passo verso la realizzazione di un'autentica «enciclopedia dimostrativa» (*ibidem*), cioè aperta

²¹ Il testo non è, comunque, successivo al 1686, anno di pubblicazione delle *Generales Inquisitiones*, dove Leibniz elabora una diversa concezione della progressione infinita.

²² *Ivi*: 136. Per riferirsi alla nozione di «termine primitivo», qui Leibniz ripropone il ragionamento della progressione infinita di termine in termine, praticata sino a scorgere quel termine che si concepisce per se stesso, senza rinvii ad altri. La legittimità di questo procedimento verrà completamente ridiscussa nelle *Generales Inquisitiones* del 1686, ragion per cui – come si diceva – la data di composizione di questo scritto dev'essere sicuramente anteriore.

alle nuove acquisizioni del sapere. La via per raggiungere una simile unità enciclopedica del sapere è lastricata dalla *Caratteristica*. Il disegno perseguito da Leibniz è sempre lo stesso, lucido e coerente: se qualsiasi forma di pensiero va espressa linguisticamente, lo stato di frammentazione delle lingue ingenera, a vari livelli, dispute tra gli uomini, sinonimo di disordine ed inconcludenza. Da qui la ricerca dell'unità del linguaggio, *clavis universalis* mediante cui si accede alle singole manifestazioni del sapere umano, nonché strumento per ricomporre i *disiecta membra* di uno *scire*, che, se colto nella sua organica totalità, può dare un significato alla vita degli uomini.

Arriviamo al punto: queste componenti si raccolgono nel solco della «Scienza generale», la quale conduce alla «saggezza», l'obiettivo più alto del genere umano, che consente all'uomo di confermarsi come la creatura resa ad immagine e somiglianza di Dio.

La «Scienza generale» fonda un *metodo* sicuro per trovare i «principi inventivi» delle singole scienze, dai quali far discendere il resto (cfr. *ibidem*). L'enciclopedia si realizza dando rigorosa sequenza a questi passaggi. Non si tratta, tuttavia, di un'organizzazione verticistica del sapere. In altri termini, le scienze non si coordinano circolarmente collocando al loro apice la Scienza delle scienze, depositaria del fondamento di tutto lo scibile. La «Scienza generale» elaborata da Leibniz è, piuttosto, un momento di chiarificazione metodologica, applicabile ad ogni segmento del sapere, che non prevede gerarchie, ma solo sistematiche classificazioni: si estende su un piano orizzontale, alimentando gli itinerari euristici di ogni disciplina, fornendo ad essi i propri strumenti operativi. Ecco perché Leibniz plaude alla condizione di superamento delle divisioni: il disegno complessivo della *Caratteristica* è l'invito ad affrontare le accidentalità della ricerca all'egida del sicuro lume della ragione e del libero uso della creatività. Con ciò si compie una sintesi virtuosa: la *Caratteristica* si compie nell'enciclopedia mediante la logica come scienza della scoperta, la quale rinnova di continuo – e realizza – gli intenti dell'«*arte caratteristica generale*».

Le innumerevoli tavole enciclopediche redatte da Leibniz nei due decenni a venire, pur risultando influenzate dall'impo-

stazione di Dalgarno²³, conserveranno questa stessa fisionomia. Quando, a conclusione dei *Nuovi Saggi*, il filosofo lipsiense ritornerà a riflettere sul tema della «divisione delle scienze», intenzioni e strategie saranno le stesse. Criticando l'articolazione delle aree del sapere codificata da Filatete-Locke, Teofilo-Leibniz ravvisa tutti i pericoli di un sistema sottoposto al rischio di privilegiarne una, che finisce col trascinarsi l'eco di polemiche da parte dei partigiani delle altre. Si tratta di visioni, a suo giudizio, pre-enciclopediche del sapere. La scienza è unica, ogni divisione è arbitraria. Bisogna coglierne i principî, ridurli a termini, svilupparne teorematicamente tutte le implicazioni possibili, com'è ufficio della «Scienza generale». Viene ribadito, inoltre, che quest'ultima sintetizza le «disposizioni principali» delle scienze, quella «*sintetica*», quella «*analitica*» e quella «*secondo i termini*»²⁴, responsabile di approntare un regesto delle «proposizioni importanti, che concernono un medesimo argomento» (Leibniz 1765 [ma 1704]: 522), del quale fa anche parte la memoria dei fatti storici. L'enciclopedia si determina, a propria volta, al modo dell'*arte* di ordinare questi repertori, di custodire i risultati critici conseguiti e di rinnovare la sfida all'ignoto. Così i conti tornano. E risulta possibile tanto avviare la logica della scoperta, garantendo il progresso delle scienze, quanto creare le condizioni affinché si realizzi l'«ottimo Stato», fondato sull'applicazione dei principî del diritto naturale.

Questi temi vengono ribaditi con forza nei citati *Elementi di diritto perpetuo*, nel momento in cui Leibniz raccoglie una serie di 'raccomandazioni' da offrire all'uomo politico e da osservarsi sempre: «[...] 1) Che le cose già trovate e stabilite siano conservate in opere scritte; 2) che l'uso di queste opere sia agevolato da indici e repertori; 3) che si incrementi la stessa scienza del pensare, cioè dello scoprire, del giudicare e del ricordare; 4) che tutti gli accadimenti degni di nota che il caso presenta alla nostra osservazione siano diligentemente annotati; 5) che, senza aspettare gli insegnamenti del caso, si compiano attive ricerche sperimentali per approfondire la natura delle cose, in modo da conseguire dati sufficienti alla loro conoscenza; 6) che, con un uso sapiente della perfezionata arte del pensiero, dalle notizie

²³ Sui progetti enciclopedici di Dalgarno, cfr. Rossi (2000: 271-272).

²⁴ Su tale distinzione, cfr. Leibniz (1765 [ma 1704]: 521).

già possedute si ricavano tutte le possibili conseguenze» (Leibniz 1695: 195). L'enciclopedia, l'*ars inveniendi*, l'attenzione per le scienze empiriche che allargano il nostro modo di affrontare il mondo fanno parte del bagaglio teorico di nozioni che il politico di professione deve possedere²⁵. Questo dimostra, ancora una volta, quanto stretto sia il legame tra logica, politica e scienza nell'opera di Leibniz. Rispettare tali precetti significa costituire l'«ottimo Stato», il che equivale ad applicare i precetti del «diritto perpetuo»²⁶.

Una significativa eco di questi temi si trova in uno scritto del 1700: le *Observationes de principio juris*. Si tratta di una raccolta di riflessioni occasionata dalla lettura del *Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato* di Samuel Coccej, uscito nel 1699. Leibniz ne ricostruisce i contenuti e non esita a manifestare, di volta in volta, le proprie perplessità²⁷, pur definendolo meritevole di «aver posto nuovi fondamenti del diritto» (Leibniz 1700: 201). Leibniz torna ad asserire che il diritto naturale può essere colto per via razionale e conserva un legame molto stretto con l'universo dei precetti morali, con la «carità del saggio» aveva detto altrove. Dare spazio alla dimensione razionale del diritto non significa trascurare l'ordine e la volontà divini. Piuttosto, equivale ad evitare, nella fondazione delle scienze giuridiche, d'imbattersi in annosi problemi teologico-metafisici quali la volontà di Dio, la sua onnipotenza, il rapporto di obbligazione tra Dio e l'uomo, le questioni di teodicea etc. Ecco perché «altri principî più alti e migliori van [...] trovati al diritto, non solo nella volontà di Dio ma anche nell'intelletto; e non nella sua potenza soltanto, ma anche nella

²⁵ Scrive poco più avanti: «[...] Il maggior pensiero dei governanti dev'essere di promuovere, attraverso l'opera di illustri ingegni, le scienze e le arti: esse servono ad accrescere l'abbondanza di beni e la salute, da cui anche pietà e virtù sono salvaguardate e favorite» (*Ib.*).

²⁶ Tali precetti consistono nel «*neminem ledere*», nel «*suum cuique tribuere*», nel «*pie vivere*» (*Ivi*: 196), proprio come aveva sostenuto negli *Elementi di diritto naturale* prima citati: da una simile distinzione discendono, rispettivamente, una forma di «*giustizia commutativa*», una di tipo «*distributivo*» ed un altro «*universale*», giustificata, quest'ultima, dalla necessità di agire non solo per rispetto del proprio simile, ma anche per rispettare l'armonia dell'universo voluta e garantita dall'Onnipotente.

²⁷ A queste perplessità, Coccej risponderà nella seconda parte del detto *Tractatus*, riedito nel 1702.

sua sapienza» (*ivi*: 204). La sapienza del saggio è la sua equità e costituisce la garanzia di una corretta applicazione dei principi del diritto, per evitare che lo *jus* coincida con la volontà del più forte.

L'articolazione del discorso diventa più sottile, quando il confronto si sposta sul piano della ricerca della natura di Dio come fonte del diritto naturale. È l'essenza divina ad essere la causa fondante del diritto. Una volta definiti i caratteri di tale essenza, allora sarà possibile avere un'idea più precisa dei principi del diritto stesso. Ciò non limita e condiziona i diritti del libero arbitrio. Infatti, è sempre l'azione del singolo a determinare la giustizia o meno di un'azione. Nell'operare correttamente, ci si inserisce nel piano dell'armonia del mondo e, nel perseguire i propri fini, si realizzano i disegni del Creatore.

4. Tra etica e teoria del diritto: la giustizia come fondamento giuridico

Da queste considerazioni, emerge con chiarezza che il concetto-chiave con cui confrontarsi è quello di giustizia. Leibniz vi dedica, tra l'altro, le *Méditation sur la notion commune de justice*²⁸, elaborate negli anni tra il 1702 ed il 1705. Come materiale preparatorio per la messa a punto organica delle stesse, Leibniz verga una serie di definizioni, che poi discute ampiamente nel testo. Argomenta così: obiettivo dell'esistenza umana è vivere felicemente, essendo la «felicità [...] lo stato di gioia durevole» e la «gioia [...] il sentimento delle perfezioni» (Leibniz 1702-1705: 242). In quest'ottica, assume senso la nozione di giustizia in quanto «volontà costante di fare in modo che nessuno abbia ragione per querelarsi di noi»²⁹.

È evidente il modo in cui l'etica venga coinvolta in modo massiccio nell'universo del diritto. L'uomo è padrone delle proprie azioni. Se agisce secondo virtù, rispetta i canoni del diritto universale. E, nel far ciò, conferma il proprio agire ad una delle

²⁸ Il titolo non è leibniziano, ma fu dato da un bibliotecario; per le vicende editoriali del testo, si rinvia a Mathieu (1965²: 67).

²⁹ *Ib.* «Querelarsi di qualcuno – continua il filosofo di Lipsia – significa rimproverarlo di causare il nostro male. Sotto male comprendo anche la diminuzione o l'impedimento del nostro bene» (*Ib.*).

tre forme di giustizia prima enumerate. Riferendosi a Dio, si può attingere il canone della «giustizia universale», che coinvolge quel principio di armonia su cui si fonda ontologicamente l'universo.

La domanda cui bisogna tentare di rispondere è radicale: quella di giustizia è una nozione arbitraria? L'attacco ha reminiscenze platoniche, quelle dell'*Eutifrone* (10 d e sgg.): «[...] Ciò che Dio vuole è buono e giusto; ma esso è buono e giusto perché Dio lo vuole, o Dio lo vuole perché è buono e giusto?» (Leibniz 1702-1705: 213). Detto altrimenti, la giustizia è un atto d'arbitrio divino o fa parte della natura delle cose? Nel primo caso, Dio sarebbe un tiranno, perché agirebbe a caso, senza seguire una logica. La sovranità di Dio e la sua onnipotenza sono un'altra cosa. Dio non è il severo ed austero giudice del Vecchio Testamento o quella figura temibile che una certa area del protestantesimo tende ad evocare. La giustizia non è la ragione del più forte, alla maniera di un Trasimaco interlocutore di Platone nella *Repubblica* (I, 12, 338 c). In questo modo, la nozione di giustizia cadrebbe nelle perniciose maglie dell'opportunismo del più spregiudicato. Pericoloso, secondo Leibniz, è anche il tentativo, operato da Hobbes, di stabilire un'equazione tra Religione e Stato. Altrimenti, infatti, sarebbe sufficiente che il Leviatano introducesse – anche solo per suo capriccio – una divinità pagana nel novero delle entità trascendenti, per trasformarla in un oggetto di culto (Cfr. Hobbes 1961: 335-336). Tutto ciò ha ripercussioni non trascurabili: la religione perderebbe il valore auto-rivelativo, per essere solo un costrutto degli uomini. Prospettiva, questa, che la renderebbe uno strumento di potere e di dominio sulle masse. La giustizia come ragione del più forte affosserebbe il diritto: basterebbe un controllo politico dei magistrati per avallare ogni decisione o per rendere impunito ogni misfatto³⁰.

È vero – continua Leibniz – che, per il principio di ragion sufficiente, il regnante, compiendo sempre al meglio il suo dovere, è nel giusto, ma non si può mai dire. L'errore è sempre dietro l'angolo, essendo parte della natura umana. Non sempre, però, l'uomo politico è in grado di collocarsi nell'ottica dell'armonia

³⁰ Cfr. Leibniz (1702-1705: 216-217). Leibniz cita l'esempio di Dioniso padre e figlio, tiranni di Siracusa.

dell'universo. Va trovata «la ragione formale della giustizia, vale a dire il fondamento di questo attributo, o quella nozione che ci deve insegnare in cosa consista la giustizia» (*ivi*: 217). Un concetto, quest'ultimo, che dev'essere considerato lo stesso tanto per Dio, quanto per gli uomini. La nozione dev'essere la medesima, ancorché distinta per grado. In caso contrario, bisognerebbe considerare vera la giustizia di Dio e falsa quella degli uomini o viceversa. Ma, nella prima come nella seconda circostanza, andrebbero pregiudicati o la «giurisprudenza universale» o il diritto naturale, perché una delle due sarebbe priva di fondamento. Il rischio più grosso consisterebbe nel mettere in dubbio la giustizia umana, visto che la prima sarebbe garantita *a priori* dall'onnipotenza di Dio. In tal modo, però, toglieremmo legittimità al diritto ed affideremmo la vita associata alla più completa anarchia, sottraendola all'ordine delle leggi. La giustizia è una, assume varie forme e diversi livelli di perfezione, proprio come accade con la scienza dei numeri, vera e valida sia per Dio, sia per gli uomini. Anzi, così come l'aritmetica è un modo per cogliere il 'linguaggio' mediante cui Dio ha costruito l'universo, nello stesso modo attingere una compiuta idea di giustizia equivale a comprendere il senso del principio di armonia su cui si regge l'intero universo e a cui s'improntano le relazioni inter-individuali.

Per costruire un concetto «sicuro» di giustizia è necessario impiegare nel modo migliore la facoltà razionale. Così, si evita ogni possibile fraintendimento e si fornisce una base scientifica alla disciplina giuridica.

L'equivoco di fondo, a giudizio di Leibniz, consiste nel confondere diritto e legge: il primo non può essere ingiusto, la seconda sì. Spesso, il potere avalla leggi inique. Ma il piano della giustizia è un altro: «Giustizia altro non è che conformità a saggezza e bontà, insieme congiunte» (*ivi*: 221). Se 'saggio' è colui che ha conoscenza e 'buono' colui il quale 'inclina' a far del bene, la giustizia consta di entrambi gli attributi, perché mette assieme intelletto e volontà. C'è un termine che ritorna spesso in questo tipo di riflessioni leibniziane: «bene». Il filosofo di Lipsia lo definisce così: bene «è ciò che è utile alla perfezione delle sostanze intelligenti» (*ibidem*). Questo dimostra come la nozione di giustizia abbia una valenza esclusivamente razionale e non

sia fondata sulla potenza. Se così non fosse, avrebbe prevalenza l'arbitrio sulla ragione, mentre, invece, tutto nell'universo risponde ad un criterio di equità e di giustizia³¹. Tale principio di ordine sociale e giuridico è un'ulteriore dimostrazione della grandezza di Dio. Se ne ha conferma, quando si ha modo di guardare all'universo come ad un tutto organico fatto di parti.

Il problema di fondo è, comunque, la non univoca definizione del concetto di giustizia. Leibniz crede che la propria idea di giustizia come «carità del saggio» spazzi via non poche perplessità, dal momento che permette di focalizzare l'attenzione solo sul concetto di «saggezza». La dimensione della saggezza reca serenità d'animo, pace interiore, un senso di filantropia (Cfr. *ivi*: 231-232). Se poi si considera la presenza di Dio come reggitore degli eventi e garante della giustizia, allora s'avrà modo d'intendere l'azione umana alla maniera di una naturale propensione al bene, perché – per così dire – 'Dio lo vuole'.

Agire in nome del benessere generale crea piacere nel saggio. È un modo, questo, per raggiungere la giustizia attraverso la virtù e per far rifluire il proprio bene nel bene generale. Ecco perché le tre forme di giustizia hanno una valenza ascensionale, gerarchica, piramidale. L'atto del singolo va commisurato al benessere generale e, poi, all'assetto complessivo dell'universo, per cui delle sue azioni deve rendere conto tanto al consesso civile dei suoi simili, quanto al divino Creatore.

La giustizia universale diventa un concetto concreto, allorché si identifica con l'ordinamento giuridico dello Stato. Leibniz cita Hobbes come rappresentante di questa sorta di 'statalismo' giuridico, che investe l'entità statale – e, quindi, il sovrano – di poteri assoluti, onde normare la condizione belluina dello stato di natura (cfr. *ivi*: 236). In questo modo, però, si rischia, secondo Leibniz, di confondere il diritto con la prepotenza e l'arbitrio, perché chi è dotato di poteri assoluti, nel decidere, può anche sbagliare. Anche per questo, la proprietà personale va tutelata, a meno della persistenza di particolari situazioni di emergenza o di guerra (cfr. *ivi*: 240-241).

³¹ Cfr. *ivi*: 221-222. Da qui Leibniz prende le mosse per discutere dell'immortalità dell'anima e della giustizia divina, la quale premia e punisce le azioni umane.

In questa maniera, molti dei radicalismi di Hobbes vengono attenuati. La superiorità giuridico-istituzionale dello Stato sull'individuo non autorizza il sovrano che ne incarna il potere a spadroneggiare, così come la garanzia della proprietà privata dev'essere considerata uno stimolo per le attività del singolo. Qui Leibniz dà prova di possedere significative intuizioni economiche: la concorrenza può essere motivo di miglioramento delle condizioni di vita della collettività.

Leibniz è convinto che il proprio riferimento alla saggezza ed alla carità sia un requisito sufficiente a determinare un concetto di giustizia credibile. Recuperando idee quali bene e virtù, tuttavia, conclude con il fondare il diritto sulla morale, la quale, a sua volta, riposa su una forte piattaforma teologico-metafisica. Dio è garante dell'armonia dell'universo. È il principio supremo su cui si erige il diritto universale. Perciò, ogni singolo atteggiamento è giudicato *sub specie aeternitatis*. L'univoca idea di giustizia patrocinata da Leibniz permette di rendere tale concetto giuridicamente applicabile e logicamente comprensibile. Così, nello scandirsi nelle tre forme e nei tre livelli prima citati, la giustizia fonda il diritto e diviene la garanzia per la costituzione della società civile.

C'è, in tutto ciò, una certa frettolosa ingenuità. Il credito dato all'etica pare, forse, eccessivo. Ma fino ad un certo punto. Insistere sulla reciprocazione tra diritto e morale, fra *lex* e spinta motivazionale all'interazione nel contesto della *Civitas* spiega la natura stessa del consesso sociale e giustifica l'orizzonte di applicazione del diritto, se è vero che è sempre necessario muovere dalla natura delle relazioni interumane prima di giungere a codificare la *lex* e l'universo delle sue applicazioni. Come si è visto, garantiscono questo percorso sia l'innervatura logica di tipo universale che caratterizza il sistema giuridico, sia il fondamento morale dell'apparato normativo, che permette un'applicazione rigorosa e coerente della *lex* stessa alla *realitas*, nelle sue diverse articolazioni antropologiche e storiche.

In più, a partire da tale orizzonte critico, è possibile fondare la fiducia nel progresso del genere umano, nelle ragioni della convivenza civile, nella forza di auto-imposizione del diritto, nei diritti della tolleranza contro l'arbitrio dei tiranni. I conti con Hobbes Leibniz dimostra di averli fatti molto bene. Ecco perché

il diritto da *forma* teorica diviene *sostanza* politica, da mero strumento ordinamentale e prescrittivo si muta nel braccio operativo e razionale dell'agire politico, capace di garantire l'ordine sociale e di disegnare forme compiute di progettualità condivise. È questa, secondo Leibniz, l'unica rassicurante cerniera fra il presente ed un futuro gravido di speranze e di motivate attese.

Bibliografia

- ANTOGNAZZA MARIA ROSA, 1999, *Immeatio and Emperichoresis. The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz*, in AA.VV., *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, ed. by S. Brown, Dordrecht: Kluwer, pp. 41-64.
- _____, 2015, *Leibniz. Una biografia intellettuale*, Milano: Hoepli.
- BASSO LUCA, 2005, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- _____, 2008, "Regeln einer effektiven Außenpolitik. Leibniz' Bemühen um eine Balance widerstreitender Machtinteressen in Europa", in *Studia Leibnitiana*, 2, SS. 139-152.
- BAUER FRITZ, 1972, *Widerstandrecht und Widerstandspflicht des Staatsbürgers*, in AA.VV., *Widerstandrecht*, hrsg. von A. Kaufmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, SS. 482-504.
- BAUSANI ANDREA, 1974, *Le lingue inventate. Linguaggi artificiali, linguaggi segreti, linguaggi universali*, Roma: Ubaldini.
- BEIDERBECK FRIEDRICH, 2001-2002, *Leibniz als politischer Berater des Welfenhauses am Beispiel der Neunten Kur*, in AA.VV., *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz*, hrsg. von H. Poser in Verbindung mit Ch. Asmuth, U. Goldenbaum und W. Li, Bde. 3., und *Nachtragsband*, Hannover: G.W. Leibniz-Gesellschaft e. V., Bd. I., SS. 142-149.
- BERLIOZ DOMINIQUE, 1993, *Langue adamique et caractéristique universelle chez Leibniz*, in AA.VV., *Leibniz and Adam*, ed. by M. Dascal, E. Yakira, Tel Aviv: University Publishing Projects, pp. 153-168.
- BIANCHI MASSIMO LUIGI, 1987, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- BISTERFELD JOHANN HEINRICH, 1661, *Alphabeti philosophici libri tres*, in *Bisterfeldus redivivus, seu operum Joh. H. Bisterfeldi tomus primus-secundus*, Hagae Comitum: A. Vlacq, pp. 1-132.
- CARDOSO ADELINO, 1997, "La place d'autrui dans la détermination de l'identité européenne", in *Synthesis philosophica*, 2, pp. 479-485.

- CARVAJAL VILLAPLANA ÀLVARO, 1999, "Ética y política en Leibniz" (I parte), in *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37, pp. 69-78.
- CIURLIA SANDRO, 2002, *Antonio Corsano e la filosofia analitica. Il pensiero giovanile di Leibniz*, Galatina (Le): Congedo.
- _____, 2004, *Unitas in varietate. Ragione nominalistica e ragione ermeneutica in Leibniz*, Galatina (Le): Congedo.
- _____, 2005, *Diritto, Giustizia, Stato. Leibniz e la rifondazione etica della politica*, Lecce: Pensa MultiMedia.
- _____, 2008, *Varietas in unitate. Individualismo, scienza e politica nel pensiero di Leibniz*, Trepuzzi (Le): Publigráficas edizioni.
- CORSANO ANTONIO, 2000, *G.W. Leibniz*, Galatina (Le): Congedo.
- CRISTIN RENATO, 1997, *Europa: fenomenologia e interculturalità*, in ID. – FONTANA SANDRO, *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea*, Venezia: Marsilio.
- DROIXHE DANIEL, 1996, *Adam ou Babel? Théorie du signe et linguistique biblique de Descartes à Leibniz*, in AA.VV., *Language Philosophies and the Language Sciences*, ed. by D. Gambarara, Münster: Nodus Publikationen, pp. 115-128.
- DUTZ KLAUS, 1989, "Lingua adamica certe nobis ignota est". *Die Sprachursprungsdebatte und Gottfried Wilhelm Leibniz*, in AA.VV., *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Bde. 2, hrsg. von J. Gessinger, W. von Rahden, Berlin-New York: De Gruyter, Bd. I., SS. 204-240.
- GARDIÉS JEAN-LOUIS, 1978, "La rationalisation du droit chez Leibniz", in *Archives de philosophie du droit*, 23, pp. 115-130.
- GAUDEMAR (DE) MARTINE, 1993, "Éthique et politique chez Leibniz", in *Philosophie*, 39, pp. 60-82.
- GENSINI STEFANO, 1991, *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Roma: Bulzoni.
- GUILLEN VERA TOMAS, 1994, "Bases filosóficas para la ética y la política de Leibniz", in *Revista de estudios políticos*, 83, pp. 273-312.
- HAMMERSTEIN NOTKER, 1982, *Historie und jus publicum bei Leibniz Leibniz als Geschichtsforscher: Symposion des Istituto di Studi Filosofici Enrico Castelli und der Leibniz-Gesellschaft*, Wiesbaden: Steiner, SS. 142-157.
- HERMANN KARL, 1958, *Das Staatsdenken bei Leibniz*, Bonn: H. Bouvier.
- HOBBS THOMAS, 1961, *De cive [1642]*, in ID., *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore G. Molesworth*, voll. 5, Aalen: Scientia Verlag.
- HOFMANN HASSO, 1997, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- HOLZ HANS HEINZ, 1958, *Leibniz*, Stuttgart: Kohlhammer.
- _____, 1996, "Leibniz und das 'commune bonum'", in *Sitzungsberichte der Leibniz Sozietät*, 5, SS. 5-25.

LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, 1670, *Dissertazione preliminare sull'edizione di opere altrui, sullo scopo dell'opera, sul discorso filosofico e sugli errori del Nizzoli*, in ID., *Scritti di logica*, cit., pp. 63-98.

_____, 1670-1671, *La Giustizia come carità universale*, in ID., 1965², *Scritti politici e di diritto naturale*, a c. di V. Mathieu, Torino: U.T.E.T., pp. 83-106.

_____, 1677-1678, *La giustizia come carità del saggio*, in ID., *Scritti politici etc.*, cit., pp. 107-136.

_____, 1679-1680, *Inizi ed esempi della Scienza generale*, in ID., 2000, *Scritti filosofici*, a c. di M. Mugnai e E. Pasini, voll. 3, Torino: U.T.E.T., pp. 228-30.

_____, 1693, *Prefazione al codice diplomatico di diritto delle genti*, in ID., *Scritti politici etc.*, cit., pp. 143-186.

_____, 1695, *Eternità del diritto naturale*, in ID., *Scritti politici etc.*, cit., pp. 187-198.

_____, 1700, *Osservazioni sul principio del diritto*, in ID., *Scritti politici etc.*, cit., pp. 199-210.

_____, 1702-1705, *Riflessioni sulla nozione comune della giustizia. Definizioni*, in ID., *Scritti politici etc.*, cit., pp. 211-262.

_____, 1765 (ma 1704), *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, in ID., 2000, *Scritti filosofici*, cit., v. II, pp. 21-525.

_____, 1768, *Leibnitii G.G. Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distribuita, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens*, voll. 6, Genevae: Apud fratres de Tournes.

_____, 1840, *Leibnitii G.G. Opera Philosophica quae extant*, 1840, a c. di J.E. Erdmann, voll. 2, Berolini: Eichleri.

_____, 1885, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, hrsg. von G. Mollat, Leipzig: Haessel.

_____, 1903, *Opuscules et fragmentes inédits par L. Couturat*, Paris: Alcan.

_____, -..., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. vom Zentralinstitut für Philosophie an der Akademie der Wissenschaften der D.D.R., Berlin: Akademie Verlag.

_____, 1948, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, voll. 2, Paris: P.U.F.

_____, 2012, *Il nuovo metodo di apprendere ed insegnare la giurisprudenza*, Milano: Giuffrè, 2012.

_____, 2014, *I casi perplessi in diritto*, Milano: Giuffrè.

_____, s.d., *Dell'organo o grande arte del pensare*, in ID., *Scritti di logica*, a c. di F. Barone, voll. 2, Roma-Bari: Laterza, v. I, pp. 134-139.

- MATHIEU VITTORIO, 1965², *Introduzione e Nota bibliografica*, in LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, 1965², *Scritti politici etc.*, cit., pp. 9-78.
- MEYER RUDOLF W., 1948, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg: Hansischer Gildenverlag.
- NAERT EMILIENNE, 1964, *La pensée politique de Leibniz*, Paris: PUF.
- PIRO FRANCESCO, 1981/1982, "Jus – Justum – Justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz", in *Annali dell'Istituto italiano per gli Studi storici*, VII, pp. 1-54.
- _____, 1990, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli: Bibliopolis.
- RACIONERO QUINTIN, 1991, "Wissenschaft und Geschichte bei Leibniz", in *Studia Leibnitiana*, 1, SS. 57-78.
- _____, 1994, *El principio de la 'place d'autrui' y la racionalidad de la política*, in AA.VV., *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, ed. por. I. Murillo, Colmenar Viejo: Diálogo filosófico, pp. 583-611.
- RIEDEL MANFRED, 1995, *Wege nach Europa: Leibniz' Geschichtsdenken im Ausgang von den Denkschriften der Mainzer Zeit*, in AA.VV., *Das kritische Geschäft der Vernunft Symposium zu Ehren von Gerhard Funke*, hrsg. von G. Müller, Bonn, Bouvier, 1995, SS. 29-55.
- RILEY PATRICK, 1996, *Leibniz' universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge-London: Harvard University Press.
- ROBINET ANDRÉ, 1994, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris: PUF.
- ROSSI PAOLO, 2000, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna: Il Mulino.
- RUCK ERWIN, 1969, *Die Leibniz'sche Staatsidee (1909)*, Tübingen: Mohr.
- SCHATZ JUERGEN, 2000, *Imperium, pax et iustitia: das Reich. Friedensstiftung zwischen Ordo, Regnum und Staatlichkeit*, Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHNEIDER HANS-PETER, 1967, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des 'christlichen Naturrechts' bei Leibniz*, Frankfurt: Klostermann.
- _____, 1972, *Widerstandrecht und Rechtsstaat*, in AA.VV., *Widerstandrecht*, hrsg. von A. Kaufmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, SS. 362-391.
- SCHNEIDERS WERNER, 1978, "Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz", in AA.VV., *Recht und Gesellschaft*, hrsg. von F. Kaulbach-W. Krawietz, Berlin: Duncker & Humblot, SS. 589-604.
- STEGER HANS-ALBERT, 1990, *Europäische Geschichte als kulturelle und politische Wirklichkeit: Hornruf von der anderen Seite des Limes*, München: Eberhard.
- STIELER GEORG, 1955-1956, "Leibniz als Politiker und Volkserzieher", in *Kantstudien*, 47, SS. 62-76.

STOLLEIS MICHAEL, 1988, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, München: Beck, SS. 126-267.

TOMMASI CLAUDIO, 2006, *La ragione prudente. Pace e riordino dell'Europa nel pensiero di Leibniz*, Bologna: Il Mulino.

Abstract

LA «GIUSTIZIA COME CARITÀ DEL SAGGIO»: LA COMPLESSITÀ DELLA NOZIONE DI DIRITTO IN LEIBNIZ

(THE “JUSTICE AS CHARITY OF THE WISE”: THE COMPLEXITY OF THE CONCEPT OF LAW IN LEIBNIZ)

Keywords: Leibniz, Right, Justice, Community, Wisdom.

Starting from the analysis of the notion of *Jus universalis* and from the application of a series of logical rules disciplining the exercise of law in its most varied articulations, the essay aims to reconstruct the complex theoretical arguments that lead Leibniz to intersect the sphere of right with those of politics and morals, introducing notions such as wisdom and charity, understood as essential references to create a complete idea of justice in its triple declination, that is the foundation of individual identity and of the *Communitas*, that must be politically administered.

SANDRO CIURLIA
Università del Salento
sandro.ciurlia@unisalento.it

EISSN 2037-0520