

UNITÀ E VARIETÀ IN LEIBNIZ. QUALCHE CONSIDERAZIONE A PROPOSITO DI UN RECENTE CONTRIBUTO STORIOGRAFICO

di **Sergio Martella**

Unità e varietà. Questo dualismo è l'enunciato stesso della vita, come appare alla percezione e alla elaborazione della realtà operate dall'uomo a partire dal linguaggio. La dissezione linguistica e semantica della complessità a partire dall'unità; la sintesi del senso a partire dall'analisi.

Per una disposizione dell'esperienza divenuta professione, mi occupo dell'identità e delle relazioni. Delle relazioni visibili all'evidenza, ma anche di quelle non sempre visibili alla ragione. Tuttavia, la speculazione teoretica del filosofo e il ripercorrere religioso del senso filosofico (nel significato di Cicerone, da *relegere*, non nell'accezione di Lattanzio¹, da *religare*), posti in opera dal filologo, non appartengono al campo abituale della mia indagine.

Nel parlare delle impressioni riportate nella lettura storiografica su Leibniz di Sandro Ciurlia, viene spontaneo riferire gli echi e le fluorescenze create dall'impatto tra due visioni così diverse del sapere. In una, la psicologia analitica, l'oggetto di ricerca rinviene dall'emergere di una fisiologia delle dinamiche affettive, a partire da una prassi di relazione con l'oggetto principe e principio del discorso: l'uomo stesso, esaminato nel modo in cui egli si definisce nella relazione con gli oggetti. L'altra, la storiografia al servizio di un utile compendio filologico promuove il costituirsi dell'evento nella scienza; rende conto del sapere in veste di racconto, al punto da delinearne il senso nel mito. La storiografia è garante di una mappa notarile, anche se non priva d'arte, dei latifondi patrimonio dei grandi pensatori in ogni tempo, eroi della costituzione del senso.

Le due discipline ricavano l'intima poiesi della loro essenza negli atri delle accademie e nei percorsi di ricerca. La psicologia, tuttavia, si giova di un contatto fin troppo impegnativo e logorante con l'oggetto della sua indagine, che coincide con il soggetto stesso di ogni sua azione. Per esistere come disciplina, deve codificare un metodo di cautela, per non subire le conseguenze confusive di un eccesso di esposizione alla soggettività. Non è teoria; essa è, per definizione, prassi clinica. Ciò non le impedisce di essere corteggiata ospite dei salotti ciarlieri della mediocrità programmata della rappresentazione mediatica.

La filologia, in particolare, resta sulla sponda rigorosa del fluire della produzione umana, cenerentola del destino dei favori della massa, pura di fronte ad ogni corruzione. Mentre le sorellastre che le sono affini, la filosofia, la storiografia, l'antropologia, godono di una peculiare e migliore esposizione agli splendori delle cronache. Poco male, l'obiettività è figlia aristocratica del distacco. L'obiettività si giova di una quasi assenza della contemporaneità di relazione, sia con le fonti di creazione del sapere, che con gli enti della fruizione di massa della cultura; ma questa distanza è anche un elemento a sfavore.

Credo sia frustrante non recepire la brezza del *feed back* che promana dall'applicazione, sempre più frequente e massiva, delle scienze della soggettività umana alla *vulgaris eloquentia* della manipolazione popolare; si ha la sensazione di non saper distinguere il netto divario che separa l'inutilità dall'astrazione. Il distacco, orgogliosa premessa dell'obiettività nella visione culturale, può essere percepito come sterile isolamento, in assenza cronica di una ricaduta "industriale" del sapere prodotto. Il sapere è merce, in quanto finalizzato alla valorizzazione della merce. Questa tendenza approda alle soglie dell'angoscia nel tempo attuale, dove la scelta di rendere uniformemente mediocre la comunicazione ha acuito il non senso del sapere nel campo umanistico: se fino a pochi lustri fa, ancora, si praticava l'arte selvaggia della filosofia da strada e i movimenti spontanei della politica facevano da volano a concetti cardine e paradigmi dell'essere e del divenire, ora si odono schiamazzi visuali. Tutto ciò che non è abbastanza assurdo e reso inespressivo da un'intrinseca banalità è bollato, *a priori*, come inaccessibile alla comprensione. Inoltre, gli stessi ambienti universitari sono pervasi dalle dinamiche della precarietà, in tutti i sensi.

Intuisco e faccio mio lo smarrimento dell'amico filologo: egli affina le arti del bibliofilo esegeta nel tempo in cui l'ebbrezza dionisiaca della crisi culturale di massa brucia in piazza i libri "difficili", quelli di valore, come nel film di Truffaut, *Fahrenheit 451* (1966). La ciclicità della crisi assume la frequenza di spirali sempre più brevi. Con l'ansia sottile di Dante dinanzi ai misteri ctoni della selva matriarcale, cerco di rivalutare l'apollineo contributo di una guida esperta. A me sembra che il lodevole autore di *Unitas in varietate* porga, con discrezione, ai fini di una fruizione post-moderna una ipotesi di rigore, costanza e sapienza. Che senso ha, oggi, approfondire lo studio di Leibniz, fondatore e primo presidente dell'Accademia prussiana delle scienze? Quale è l'attualità – giacché la scienza si attualizza nell'operato dello storiografo e del filologo – di questo scienziato così singolare, vissuto a cavallo tra il Seicento ed il Settecento, genio versatile ed enciclopedico, ugualmente dotato nelle scienze matematiche come in filosofia, teologia e in diplomazia?

E perché un giovane professore dell'Università di Camerino impegna tutta la sua passione di ricercatore e la sua carriera su un autore fecondo ma ostico, ermetico da decifrare, comunque distante dalla solare tradizione della cultura mediterranea?

Ecco farsi strada, di nuovo, la deriva dell'approccio analitico: mai che si prenda per buona la sostanza della ricerca senza mettere in esame anche il ricercatore! Il noto adagio parigino presume che il dito proteso a denotare la luna non possenga alcuna qualità intrinseca nella centralità del discorso sul desiderio. Solo l'idiota, infatti, guarda il dito, e non la luna. Eppure, il disappunto dell'idealismo reale trova qui un limite teologico al suo imperfetto giudizio: nulla è dato sapere del significato "luna" se si esclude *a priori* lo studio del suo significante, il dito. Pochi considerano che tra dito e luna c'è lo stesso rapporto di senso (sensuale) che intercorre tra il razzo di un vettore Apollo (il fallo apollineo) e la giovane donna, nel suo desiderio di *esser piena*, di divenire madre. Da tempo immemore, la luna attrae e indirizza i destini dell'uomo con la sua li-

cantropia d'amore. La relazione d'amore tra l'amata e l'amante è la forma affettiva e gravitazionale, conseguenza del modello fisico astrale. Ciò che a tanti appare banale è, nella psicologia analitica, la porta di un sapere ben più riposto e radicale. Il sapere analitico è una monade ancora da schiudere nelle sue potenziali connessioni del vero.

Mano a mano che la curiosità si inoltra nei territori affascinanti della contestualizzazione storica e filologica, aumenta la percezione di essere un intruso nel paesaggio. L'ambiente della logica è un giardino nel quale sono colto dall'ansia di riorganizzare gli stimoli creativi in nuove proposte semantiche, illuso dall'apparente facilità con cui l'autore porge il suo filo di Arianna nei meandri delle ipotesi. Tali sono, nel profano, le percezioni di cautela, di ammirazione e di interesse, ma anche la distinzione per la delicata trama delle multiformi rappresentazioni.

Ho sempre provato una sconfinata ammirazione per gli operatori del linguaggio, quando devono esprimere la varietà dei concetti, a partire dalla misera gamma cromatica e frequenziale delle parole: della parola scritta e, ancor più, di quella parlata, così limitata ai limiti angusti della varietà di vibrazioni delle corde vocali, o, in veste di metafora tecnologica, dalle terminazioni microfoniche dei mezzi di comunicazione. *Res extensa* e *res cogitans*; come possono le frequenze meccaniche rappresentare i concetti?

Ogni oggettivazione culturale è tale solo per convenzione, se cioè è asservita alla soggettività che è origine e fine del sapere: l'uomo nella sua imperfezione. Nel numero monografico di "Arché" su *Lfigos e storia*, Ciurlia discute della concezione idealistica della Storia come sistema dell'Assoluto:

L'Autocoscienza hegeliana è, in tal senso, Soggetto diveniente e Ragione. La Storia raffigura, a sua volta, la traiettoria tortuosa attraverso cui una simile identificazione giunge a configurarsi. Essa sintetizza e riproduce quell'eterno percorso umano di ricerca dei significati delle cose, in un circolo necessario in cui domina la logica storico-speculativa dei superamenti. Così, la successione degli eventi dell'umanità rappresenta il trionfo del momento razionale. La Storia viene legata alla categoria del *Télos*².

La storiografia aggiorna la ricerca dei significati delle cose a partire dal decadimento che il tempo opera sulla condizione umana. Lo storiografo e il filologo ri(n)tracciano il senso logico delle architetture altrui. Mentre il senso della loro opera è un assoluto al-truismo. Il filologo, in particolare, scompare nella trama che tesse tra i protagonisti del sapere, pietre miliari del paesaggio della civiltà. Egli è ingegnere ed operaio; colto paredro, sacrificato alla santità complessiva dei maggiori rappresentanti dell'uomo. In questo suo essenziale non comparire, assume una sensibilità femminile: a ciò si risolve la fallicità del suo agire. Al pari del cantore Omero – che in fondo si riconosce nel ruolo stesso di Penelope – lo studioso dell'esegesi tesse la trama del *lfigos*, cioè delle vele e del destino. È garante e sceneggiatore nel ricamo del sapere. Il lettore profano è dunque Ulisse, protagonista alla deriva nel mare del *lfigos*, non privo di pericoli e di avventure. Oppure Teseo, salvato dalle insidie del vicolo cieco, dal-

l'inganno mortale di un falso esterno che il labirinto dell'incesto rapprende, materializza nella parzialità di ogni ri-velazione. Al pari di Arianna, l'esegeta porge il *filo-logico* per orientarsi nel luogo del con-fuso nel quale la mente umana è relegata fino dal sorgere della sua identità. La riattualizzazione critica della memoria attraverso la storia è, infatti, una prassi culturale che non si oppone solamente alla caducità della vita, quindi alla morte; prima ancora, essa si oppone a ciò che impedisce all'individuo di compiersi in quanto tale: alla confusione primaria con l'identità materna. L'antro di Platone, nel quale le idee si colgono confuse come immagini proiettive sulle pareti, è il labirinto iniziale dal quale l'umanità deve emanciparsi attraverso l'esercizio *sensuale* della ragione. È il labirinto di Cnosso nel quale l'incesto nega il compiersi della generazione nella de-generazione della forma, quindi del *senso*. L'uomo che accede all'ingresso solare della caverna percepisce tutta intera la distanza dall'ignoranza tenace che ancora attanaglia i suoi compagni rimasti giù nel fondo; essi ancora non hanno coscienza dell'esistenza del mondo dei colori e della luce. Tra l'ignoranza e lo sbigottimento si delinea la solarità della ragione. La ri-uscita dalla caverna, che è l'utero divino del pos-sesso materno, marca la differente qualità tra Polifemo ed Ulisse, tra l'appartenenza al gregge animale e l'ingegno. Il fine speculativo della scienza è dunque

celebrare il trionfo della Ragione sugli istinti, dello Spirito sulla materia, dell'interiorità del Sé sulla bruta dedità delle cose. In tal ottica, le storie particolari costituiscono solo specifici e parziali apporti di senso recati alla Storia generale del Mondo³.

In questo operare, lo storiografo della filosofia non si riconosce nel ruolo dell'eroe. Piuttosto, eroicamente, si fa garante che l'azione si compia nei termini di un concetto: la sintesi di un percorso che da labirinto diviene mappa e scansione ragionata.

Quale petulanza connota gli analisti! Se l'indagine è rivolta alla filosofia di Leibniz, questi presumono l'esame clinico del ricercatore. Mettono sotto osservazione la biografia del personaggio storico insieme a quella del suo referente. Quale è quel re che confonde l'ambasciata con l'ambasciatore? Si corre il rischio di procedere per premesse, rimandi e annotazioni. Eppure, anche Ciurlia cede alla necessità di delimitare i contorni umani, quindi soggettivi, della materia di studio. Proprio in una nota, corposa, nel senso del *corpus* biografico, è tenuto a precisare la natura più vera dell'identità nominalistica di Leibniz, quella condizionata dal suo contesto di formazione:

Quella nominalistica sembra essere, per Leibniz, una sorta di mentalità. Certo, l'espressione 'mentalità' conserva un carattere sfumato, indeterminato, persino ambiguo, pare presentare una valenza per lo più sociologica. Può talvolta servire, però, a riempire gli interstizi di una questione, a cogliere le cromature e le sfumature degli sfondi. In ragione di ciò, essa svolge una funzione di raccordo tra l'individuazione di un problema ed i variegati orizzonti culturali su cui si staglia, cogliendo, così, gli 'strati' teorici di una data tematica.

Quando si discute di storia delle idee, la mentalità finisce con il coincidere con l'attrezzatura mentale di cui dispone un autore, per mettere a punto una lettura coerente di una determinata questione ed in cui si concentra l'intero bagaglio delle sue 'pre-comprensioni'. Così, prendono forma i contesti e l'intreccio delle fonti all'interno degli ambienti culturali frequentati dall'autore che si studia, le influenze sociali ed i condizionamenti culturali cui è sottoposto. Ritornando a Leibniz, parlare di 'mentalità nominalistica', può servire a rendere – con un termine sfuggente, ma assai suggestivo – l'idea della complessità dei motivi che concorrono a definire l'individualismo metodologico, la cui definizione è uno dei principali compiti di questa ricerca⁴.

Lo studio dell'individualismo nominalista non può prescindere dalla condizione in cui l'individuo si costituisce: il suo intorno culturale è, in modo inevitabile ed esplicito, anche affettivo e familiare. L'esegesi storiografica non può prescindere dalla biografia, luogo in cui originano le pre-comprensioni, del soggetto in esame. Qui si svela una importante precisazione della vocazione dei ruoli: lo studioso è l'analista del suo personaggio; è bene, allora, tener presente di non essere immuni dal gioco degli specchi, della proiezione e del *transfert*.

L'accidente della biografia, che irrompe sul terreno della scienza speculativa, è anche l'elemento che distingue l'identità del filosofo dal mestiere di accademico per professione. È esplicito, in proposito, il caso di Nietzsche, che fu docente di filologia classica all'università di Basilea. La consapevolezza di essere guidato, travolto dall'emergere della sofferenza anche nella produzione della sua ricerca, definisce il distacco dal rigore accademico, a favore della creatività del filosofo. Nell'autobiografia Nietzsche scrive:

Forse io non appartengo affatto ai filologi specifici, sulla cui fronte la natura incide con stile di bronzo: "questo è un filologo", e che procedono con perfetta integrità, con l'ingenuità di un bimbo, per il cammino loro prescritto⁵.

Egli è drammaticamente chiaro in proposito: o filologia o filosofia. Non è dato, infatti, alcun processo di storicizzazione del pensiero che non comporti o che non nasconda un desiderio di oggettivazione del soggetto, sebbene realizzi l'intento di risoggettivare la memoria. La componente razionale e quella creativa, che insieme costituiscono il motore del sapere, sono state a lungo scisse nella dicotomia tra la disposizione a restare fedeli alla sacralità dei saperi (*religere*), redigendo e amministrando ogni loro riedizione; e nel protendere la scrittura dell'essere alla storicizzazione del presente attraverso il tramite interpretativo della personale esistenza. Da storiografo sapiente a filosofo, lo studioso si muta in artista e poeta. L'aporia è sciolta solo nella consapevole assunzione, all'interno del processo stesso di ricerca, della inevitabile compromissione del soggetto. L'apparato di oggettivazione del sapere che noi chiamiamo scienza è tale solo per l'arbitrio rappresentativo dell'uomo; nella misura in cui, cioè, essa è conoscenza. Tale acquisizione legittima la riunifi-

cazione olistica dei saperi introdotta in Occidente dal metodo scientifico della psicoanalisi.

Già Leibniz si muove tra meccanicismo e metafisica. Ciurlia dimostra come anche l'adesione al nominalismo

sia sinonimo, per Leibniz, di individualismo metafisico e di terminismo logico⁶.

In ciò emerge l'attenzione del filosofo per il bisogno di individuazione. Perché la varietà dell'essere si costituisca in modo apprezzabile è necessario che prima sia garantito il pieno sviluppo dell'individualità. In Leibniz manca la concezione di una dialettica conflittuale tra il singolo ed il molteplice, tra ciò che è l'individuo ed il tutto; egli volge l'ermeneutica nel senso dell'armonia, non dell'opposizione. Il risultato è l'appiattimento del concetto di *unitas* sull'accezione ambigua e contraddittoria di unicità (dell'individuo) e universalismo (del tutto). D'altra parte, la *varietas* resta inestricata tra i significati di molteplicità (divisione tra i singoli individui) e la varietà come generalizzazione (del tutto). Insomma, nella relazione tra universalità e dilemma, il valore assoluto dell'armonia non può essere una premessa come, invece, è per Leibniz. L'armonia, se esiste, è l'effetto di un gioco delle parti, che solo come risultato transitorio e temporaneo ottiene la stasi di uno stato pacifico della forma. L'entropia fa il resto, instaurando la creatività del disordine in ogni dinamica dei corpi fisici, come pure nelle leggi di gravità degli affetti.

Leibniz assume l'armonia in qualità di premessa. In questo modo risolve, negandolo, il conflitto tra costituzione dell'individuo e l'ambiente. È evidente che il filosofo rispecchia lo stile monolitico della cultura tedesca del Seicento, che assimila l'unico al compatibile, attraverso il meccanicismo. Egli risolve il debito di partenza, armonia e compatibilità come premessa obbligata, subordinando la *res extensa* al primato della *res cogitans*. Alle limitazioni della materia, antepone lo spirito. È un riconoscimento implicito alla volontà, che non è ancora arbitrio. Intende la gnoseologia sostenendo tesi a favore dell'innatismo. Leibniz risente della tradizione platonica, al tempo stesso propone spunti di modernità, utili tasselli per la psicologia che saranno accolti da Freud. Ricaccia, però, nell'ambito del pulsionale e dell'inconscio le istanze non ancora mature per essere espresse sul piano della rappresentazione dell'io e del suo epico affermarsi nel sociale. È ben noto che l'Europa non è mai stata in grado di recepire il modello della tradizione eroica dei Greci. Essi, nell'eroismo del mito, fondavano la regola di emancipazione conflittuale dell'io dalla proiezione genitoriale degli dèi, prassi di invenzione della civiltà. Prometeo, infatti, realizza l'emancipazione rischiosa del soggetto dal dominio familiare, riscatta ogni nuova generazione dal possesso degli affetti.

Nella concezione cristiana dell'Europa⁷, la volontà del soggetto non può più volgersi nei termini del conflitto sessuale e culturale, né contro la famiglia, cui resta sottomesso, né tanto meno nell'affermazione di liberi rapporti sociali e sessuali. Il modello di riferimento obbligato resta l'enigma di Amleto, la caduta dell'io che non risolve il segreto della responsabilità del mandante materno nell'attuarsi del

parricidio. Perciò la tragedia prende corpo, e l'istaurarsi dell'lo è rimandato alla delega che Amleto opera a favore di Fortebraccio. C'è del marcio in Europa: l'incesto, che il mito greco aveva risolto nel matricidio. O l'lo o il D'lo dell'incesto e del possesso che porta alla tragedia, anche nella forma rituale del sacrificio.

La volontà è scissa da ogni possibilità di confronto con il dato di fatto. Con uguale coerenza Leibniz dirime la diatriba tra *verità di fatto*, che hanno soggetti universali, e *verità di ragione*, che hanno soggetto individuale. Lo fa giungendo alla conclusione che la differenza tra le verità di fatto e di ragione è più apparente che reale, dal momento che, sottoposte ad una indagine più accurata, si scopre che le verità di fatto non esistono. A questo fine, per risolvere l'implicito tra verità oggettività, di fatto e arbitrio, deve intervenire dio in-persona (il dio esistente in ciascuno). Per dio, sono entrambe verità di ragione: ogni cosa, per colui che conosce l'imponderabile, è verità di ragione. Il predicato è sempre implicito nel soggetto, solo dio può estrarlo da ogni essenza, sia universale sia individuale. Questo dio che si incarna nelle zone d'ombra dell'lo ci rimanda ancora all'inconscio. Per Leibniz e per Freud, le idee non sono unicamente coscienti: anzi, si può giustamente affermare che la maggior parte delle idee non sono consce. La verità è nelle cose. A giudizio del filosofo di Lipsia,

una volta stabilito che pensiero è linguaggio, l'obiettivo principale rimane la formalizzazione del linguaggio ordinario, la semantica dei cui enunciati si consegnano ad una costitutiva ambivalenza⁸.

132 È singolare la convergenza con l'automatismo della verità che si instaura nel linguaggio secondo l'accezione di Lacan:

Moi, la vérité, je parle ...

Il commercio di lungo corso della verità non passa più per il pensiero: cosa strana, sembra che ormai sia attraverso le cose: *rebus*, è attraverso voi che comunico...⁹.

La verità è un dispositivo che si mostra nella logica strutturale delle cose. Ha dunque un'origine autonoma, gravitazionale e fisiologica. Con il *lapsus*, l'errore, l'impertinenza e l'accidente si sottrae alla volontà di correzione del soggetto. Per la psicoanalisi il *rebus* dell'evidenza è passibile di interpretazioni più profonde, poiché la verità trapela, si tradisce, dice tra le righe, dissimulata nel significato apparente. Il primato della *res cogitans* ha radici ben piantate nella *res extensa*. Leibniz preserva l'implicito senza disconoscere il valore. Anche la matematica è un *rebus*, cabala, linguaggio sottinteso attraverso il quale è possibile dire ciò che non è lecito trasmettere in modo più lampante. È concepibile rendere nel codice automatico cose che restano al di fuori della coscienza, prevenendo i conflitti della ragione. Occorre precisare che l'implicito di Leibniz non è la comprensione della struttura psichica dell'uomo, come è, invece, per la psicoanalisi. Nel filosofo l'implicito è un presupposto connaturato alla possibilità stessa della speculazione. Non è l'oggetto da estrarre e trattare ai fini di una liberazione del soggetto, contro le istanze confusive dell'origine, che si oppongono alla sua precisazione. È piuttosto un criterio per trattare in modo quantico i pacchetti di dati che formano la

struttura dell'ente, rendendo compatibile l'esistenza del soggetto all'interno stesso della caverna platonica, metafora dell'utero affettivo del *clan* materno, del legame di razza, nascita e nazione. L'ombra, l'oscurantismo medioevale, l'appartenenza al *clan* o alla madre patria, all'unicità assoluta, equivalgono al significato ancestrale del legame di sangue del bambino con l'origine. Da tale premessa fisiologica ed affettiva occorre differenziarsi per giungere al soggetto capace di autoscienza, cultura e relazione. Sia Platone che Leibniz condividono il riferimento ad una esistenza *a priori*. Platone parla di reminiscenze di conoscenze antecedenti, ormai dimenticate, che si riattualizzano nel corso dell'esperienza. Leibniz è convinto che si nasca con dei concetti innati virtualmente, anche se non parla di esistenza umana prenatale. Tuttavia, in Platone, è ben sviluppato il concetto di luce e di ragione contrapposto alle proiezioni dell'ombra. Nelle concezioni monadiche di Leibniz, non vi sono porte né finestre: le monadi si espandono tutte dal proprio interno, nel senso che non può subentrare nulla a loro che provenga dall'esterno: tutto ciò che può verificarsi è uno sviluppo della sua stessa virtualità. Più che uno sviluppo della psicologia, si delinea l'implicito di un percorso *under ground* della comunicazione umana. Una sorta di *intranet* di grande interesse attuale nel mondo globale, che pone il filosofo tedesco al centro di nuovi studi ed attenzioni. L'uomo telematico è il soggetto vero, la comunicazione è, invece, ancora ostaggio di un irrisolto virtuale. L'uomo è soggetto in entrambe le accezioni: sovrano e sottomesso. Nell'era di *Matrix* e del *Grande Fratello*, rispunta attuale la cautela di Leibniz, che raccomanda prudenza al soggetto, nella fase che ancora precede il dispiegarsi pieno della sua liberazione. Per questo motivo, non a caso, Ciurlia sottolinea gli aspetti più innovativi del filosofo. La vocazione all'indipendenza, sebbene sopita nell'implicito, resta la vera essenza del suo pensiero.

Vocazione nominalistica e propensione realistica non sono in contraddizione. In fondo, una simile sintesi è richiesta dall'atteggiamento critico di Leibniz. Il suo razionalismo ha un'insopprimibile vocazione individualista¹⁰.

Proprio indagando sulla contemporaneità di senso tra *unitas in varietate* e *varietas in unitate*, è possibile valorizzare l'elemento più sorprendente che qualifica il filosofo di Lipsia nella sua grande attualità. L'intelletto umano è in attesa di un paradigma che spieghi la sua permeabilità agli stimoli affettivi dell'ambiente. Resta da capire come sia possibile percepire la contemporaneità del clima emotivo, se ciascuno di noi è isolato nell'i-stanza del narcisismo primario ed è inaccessibile all'autismo dell'altro, se è vero che la monade dell'essere non ha né porte né finestre.

Sensazioni profonde come l'amore si irradiano tra esseri in sintonia tra loro, con una immediatezza che non conosce modelli nella descrizione del mondo fisico. L'evidenza di una realtà tele-affettiva dell'universo intrapsichico trova riscontro solo nell'ipotesi di una trasparenza nell'unicità dell'inconscio umano: la trasmissione delle istanze pulsionali avviene senza l'ausilio di palpebre. Non è data la possibilità di limitare la comunicazione dell'inconscio. In questo senso, siamo immersi in una pre-condizione naturale che non ha porte né finestre: nella casa comune del sentire umano, ciascuno non è solo!

* Osservazioni critiche a margine di S. CIURLIA, *Unitas in varietate. Ragione nominalistica e ragione ermeneutica in Leibniz*, Congedo Editore, Galatina 2004.

¹ *Divinae institutiones*, IV, 28.

² S. CIURLIA, *L'etere di Zeus e i passi di Hermes: dalla Weltgeschichte alla storia come racconto*, "Arché", III, 2000/2001, p. 7.

³ *Ivi*, p. 8.

⁴ S. CIURLIA, *Unitas in varietate*, cit., p. 13.

⁵ F. NIETZSCHE, *La mia vita*, Adelphi, Milano 1999, pp. 182-183.

⁶ S. CIURLIA, *Unitas in varietate*, cit., p. 22.

⁷ Su questo tema lo stesso Ciurlia è tornato in *Diritto, Giustizia, Stato. Leibniz e la rifondazione etica della politica*, Pensa MultiMedia, Lecce 2005.

⁸ *Ivi*, p. 61.

⁹ J. LACAN, *La cosa freudiana e altri scritti*, Einaudi, Torino 1972, pp. 189-191.

¹⁰ S. CIURLIA, *Unitas in varietate*, cit., p. 217.