

L'idea di contingenza e il destino della filosofia

di Walter Caligiuri

Sommario

Premessa

[1. Contingenza e alterità: Cusano](#)

[2. Contingenza e verità: Leibniz](#)

[3. Una filosofia della contingenza mancata ovvero l'estetica kantiana del sublime](#)

[4. Conclusioni](#)

Abstract

In questo articolo, ci siamo proposti di riflettere sul significato filosofico dell'idea di contingenza, al fine di mostrarne, per quel che è possibile nello spazio di poche pagine, l'estrema rilevanza ed attualità per il dibattito filosofico odierno; una rilevanza e un'attualità, forse, inaspettate, dal momento che se ne è azzardata una lettura non solo difforme dalla concezione corrente e attualmente prevalente del concetto di contingenza ma, anche, per certi versi, pretenziosa e avveniristica. Abbiamo cercato, infatti, di riabilitare un senso più velato di questo concetto, meno scontato di quello comune, nascosto sotto la polvere dei secoli, un senso dal quale è possibile far scaturire l'indicazione di una nuova visione del mondo, capace di proporsi - alla luce della crisi della fede nell'Assoluto che ha raggiunto la sua acme nel Novecento - come la base per un processo di ricostituzione dell'unità e dell'autonomia della filosofia, nel solco di ciò che essa è stata sin dalla sua origine ed è ancora nella sua natura autentica, cioè, appunto, amore del sapere, in sé, non già di un sapere settoriale e speciale, ma apertura alla totalità e al fondamento dell'essere. Ma, nel contempo, abbiamo scorto, nel concetto più intimo della contingenza entis, anche la possibilità di tenere lontani gli eccessi e le storture della metafisica additando, in una metafisica della contingenza, l'espressione di un razionalismo equilibrato e problematico in grado di incidere in modo propulsivo su quell'opera di riconquista della propria identità cui è chiamata, oggi, la filosofia. Ci siamo soffermati su tre poderose figure della filosofia moderna per far luce sulle potenzialità teoretiche dell'idea di contingente: Cusano, Leibniz e Kant. Soprattutto i primi due rappresentano, a nostro avviso, due momenti fondamentali nello sviluppo storico-teorico del concetto di contingenza, due modelli di riferimento che ci consentono di riscoprire la profondità di un filone di pensiero trascurato, da cui occorre ripartire proprio in una fase della storia dell'Occidente, in cui la cultura in generale, e quella filosofica in particolare, paiono nascondere, spesso, dietro il manto di un sedicente problematicismo, forme, più o meno esplicite, di nichilismo.

Premessa

Quando, nel linguaggio comune, si vuole esprimere l'idea di un evento occasionale e passeggero, di un evento, cioè, che, in quanto legato esclusivamente ad una situazione spazio-temporale circoscritta, appare separato o separabile dal corso regolare degli altri eventi e che si contrappone, perciò, nel suo essere *inessenziale*, a quanto è considerato, invece, costante ed immutabile, si è portati ad adoperare il termine «contingente», sulla base della convinzione secondo la quale ciò che è contingente - in quanto mutevole, caduco e precario - è, con ciò, *sempre* anche *accidentale* o *casuale*, ovvero privo di un fondamento assoluto. L'uso del termine contingente in questa accezione appare, oggi, così scontato da essere largamente accettato anche nel linguaggio filosofico.

Ma l'equiparazione tra *caso* e contingenza - e, conseguentemente, tra *vanità* e contingenza, dato che il casuale rappresenta il vano in rapporto al *sostanziale* ovvero esso rappresenta ciò che è

ontologicamente nullo – è davvero così immediata ed automatica ? o, al contrario, essa viene supposta acriticamente come indubitabile senza che venga fatta oggetto di una più attenta riflessione ? Certo, il termine contingente *può* includere anche il significato di casuale e, quindi, di transeunte, di effimero ecc., ma ciò che qui vogliamo provare a contestare e a rimettere in discussione è il fatto che tale significato venga assunto come l'*unico* possibile o, comunque, come il più intimo e fondamentale del termine.

Dietro quella che, ad uno sguardo superficiale, potrebbe apparire una semplice disquisizione terminologica, si cela, in realtà, una questione filosofica *decisiva*, in grado, siamo convinti, di svelare un legame strettissimo tra il significato più profondo del concetto della contingenza e il *destino* stesso della ricerca filosofica, e di mostrare l'attualità di una categoria tanto adoperata nella storia del pensiero quanto poco chiarita fino in fondo nella sua pregnanza.

Dopo il crollo delle certezze metafisiche e dell'ideale del sapere assoluto, consumatosi nel corso del secolo XX, la tendenza prevalentemente *pirronistica* del nostro tempo sembra condannare al fallimento ogni progetto universalistico e totalizzante del pensiero umano; la filosofia, «donna di aspetto venerando»¹ come scrisse Boezio, pare aver smarrito l'unità tra la sua vocazione sistematica e sintetica, tesa alla costruzione di una visione d'insieme della realtà e della conoscenza, e la sua vocazione critica e analitica, volta alla distruzione di ogni certezza precostituita e dogmaticamente presupposta. Queste due vocazioni, ambedue originariamente sane ed autenticamente filosofiche, hanno conosciuto, col tempo, come può accadere in ogni espressione dello spirito umano, un deterioramento che ha cancellato quella «ambigua valutazione» che, per servirci ancora della pittoresca allegoria boeziana, la statura della filosofa ispirava immediatamente in colui che la osservava, poiché, infatti, essa «ora si manteneva nei limiti della normale statura degli uomini, ora invece sembrava toccare il cielo con la sommità del capo: e quando levava la testa ancor più in alto, penetrava nel cielo stesso, rendendo vano lo sguardo di chi tentava di seguirla con gli occhi»².

Se la tendenza costruttiva e positiva del filosofare ha finito per tradursi spesso, nella storia della filosofia, in un atteggiamento ideologico e prevaricatore, l'altra sua tendenza, quella distruttiva e negativa, ha ingenerato, per converso, soprattutto nel corso del '900, un graduale processo di parcellizzazione del sapere e di annichilimento dell'unità del discorso filosofico. Ci chiediamo, nella presente ricerca, se la scissione tra queste due tendenze degenerative non possa essere superata, evitando sia la via assolutistica sia quella relativistica, proprio percorrendo, anzi, per meglio dire ripercorrendo, la *terza via* di una *filosofia della contingenza*, per riconciliare *pars*

¹ A. M. S. Boezio, *Consolatio Philosophiae*, trad. it. di O. Dallera, *La consolazione della filosofia*, Milano, BUR, 1998, p. 58.

² *Ibidem*.

construens e pars destruens del filosofare, in una ricostituita autonomia che restituisce a questa «signora veneranda» il suo aspetto fascinosamente ambiguo e il suo colorito autentico.

Ma perché parliamo di *rimettere* in discussione il significato più comune del concetto di contingenza ? Forse che un significato diverso, più complesso ed articolato di tale concetto fu già in passato riconosciuto dai filosofi ?

Noi rispondiamo affermativamente, sostenendo che l'equivoco che pesa, oggigiorno, sul concetto di contingenza non dipenda solo dall'intrinseca *ambiguità* di esso (d'altro canto, dovrebbe essere proprio tale ambiguità a indurci ad una più accurata indagine del concetto), ma, soprattutto, da un secolare processo di oblio e di oscuramento del significato originario dell'idea di contingenza, cominciato, paradossalmente, nel seno stesso di quella tradizione di pensiero che ne ha consentito la nascita.

Prima, infatti, che iniziasse, nel pensiero contemporaneo, quel processo di snaturamento del concetto della contingenza tutt'ora in atto, che da Boutroux conduce, passando per Wittgenstein e Sartre, fino a Rorty – processo che, guidato dalla tesi dell'identità tra contingenza e *indeterminazione*, è all'origine della confusione tra contingenza e casualità – l'intera storia del pensiero filosofico è stata percorsa, sin dalla sua fase classica, da una non meno fuorviante interpretazione dell'idea di contingenza, imperniata, tacitamente, sulla stessa tesi di fondo. Infatti, il concetto di contingenza presenta una gestazione relativamente lunga che, almeno fino al Rinascimento, procede larvatamente e ciò non già perché prima di tale periodo il pensiero filosofico non si sia avvalso dell'idea di contingenza – anzi, al contrario, specialmente all'interno del pensiero medioevale, sia cristiano, sia islamico, a tale concetto si è fatto largamente ricorso, in particolare nelle discussioni filosofico-teologiche intorno ai temi della creazione e del rapporto tra Dio e mondo –, bensì in quanto la nozione di contingente ha sempre assunto, nel sistema dei valori della filosofia antica e medioevale, un ruolo gnoseologicamente e metafisicamente subordinato al suo contrario, vale a dire alla nozione di *necessario*.

La stretta compenetrazione tra il problema della verità e l'idea di necessità, basata sul presupposto secondo il quale il fondamento del reale, per poter essere oggetto di una conoscenza razionale, quindi vera, deve possedere i caratteri della eternità, dell'immutabilità e della incontrovertibilità, rappresenta uno dei tratti salienti del pensiero antico. Ciò che *può essere e non essere*, ciò che può accadere e non accadere, in ultima analisi, le realtà individuali, in virtù della loro intrinseca temporalità, mutevolezza e accidentalità, rimangono confinate in una sorta di inferiorità ontologica nei riguardi di ciò che *non può non essere* o che *non può essere*, vale a dire, le realtà universali, per natura sempre identiche a se stesse, le quali, sole, possiedono quella *stabilità d'essenza* che si richiede all'oggetto di una considerazione autenticamente filosofica.

Ciò ha fatto sì che si guardasse alle realtà contingenti o come a qualcosa da risolvere in un essere necessario, capace di superarne l'originaria *gratuità*, oppure, quando si fosse riconosciuta l'impossibilità di tale operazione, come a qualcosa caratterizzato da una *necessità relativa*, dove, però, l'accento batteva sul sostantivo e non sull'aggettivo, facendo sì che la necessità relativa stesse alla necessità assoluta come la specie al genere; anche quando, cioè, l'essere contingente è stato riconosciuto come realtà irriducibile, si è compiuto il tentativo di piegarlo all'idea dell'essere necessario, presentandolo come una specificazione di quest'ultimo e come una forma *imperfetta* di esso.

Entrambe le interpretazioni appena evidenziate, però, condividono il medesimo presupposto, e cioè che il contingente sia espressione del *puro divenire* e, quindi, sia, *di per sé*, privo di senso, ovvero entrambe accettano, sia pur declinandola poi diversamente, la tesi dell'identità tra contingenza e indeterminazione. Ma sia che il contingente venga inteso come ciò che, in quanto puro divenire, deve essere fatto derivare, più o meno direttamente, dal necessario, sia che il contingente venga inteso come ciò che, sempre in quanto puro divenire, non può essere ricondotto ad un fondamento assoluto, necessario e oggettivo, in ambedue i casi, il contingente viene identificato, innanzitutto, con ciò che diviene, finisce, cambia, in ultima analisi, con ciò che è casuale ed indeterminato.

La medesima convinzione che ha provocato la successiva involuzione semantica dell'idea di contingenza, sta, pertanto, alla base anche della sua nascita e della sua evoluzione ed è per tale ragione che è possibile individuare – e qui inizia il paradosso, dagli effetti, però, benefici – proprio nella tradizione greco-medievale, proprio, cioè, nella tradizione di pensiero che ha determinato il progressivo adombramento del significato fondamentale del concetto di contingenza, le tracce della sua graduale incubazione teorica.

Si tratta di una linea di pensiero che affonda le proprie radici già nell'Antichità, con le indagini di Aristotele sui sillogismi modali, e che, soprattutto nel Medioevo, con le profonde riflessioni di Avicenna e Tommaso sul rapporto tra necessità e possibilità, giunge fino a Duns Scoto, ponendo le premesse, inconsapevolmente, per quella riabilitazione, ancorché *parziale*, del significato profondo dell'idea di contingente che doveva cominciare ad aversi solo all'alba della modernità, con Cusano e poi con Leibniz, e, sia pur solo indirettamente, anche con Kant, prima di eclissarsi nuovamente nel pensiero contemporaneo.

Ma, per non esorbitare dai limiti della presente ricerca che intende mantenersi nell'ambito del pensiero moderno, dobbiamo rinunciare a ricostruire lo sviluppo storico-teorico dell'idea di contingenza in tutte le sue fasi, limitandoci, in questa sede, più ad evocare e a suscitare che non a spiegare esaurientemente la complessità di un problema che è in grado, crediamo, di aprire (o di

riaprire) per la futura ricerca filosofica, prospettive notevoli, non ancora, forse, sufficientemente considerate.

1. Contingenza e alterità: Cusano

Come s'è accennato, la tesi per la quale la verità assoluta, il senso ultimo delle cose, l'ordine logico che presiede all'essere e al divenire del reale – dovendo essere provvisto del carattere della necessità – non può che essere ricercato nell'ambito dell'*universalità* dell'ente, ha costituito l'ostacolo fondamentale ad una piena comprensione filosofica del concetto di contingenza nel corso della storia del pensiero.

Una diversa e più articolata interpretazione dell'essere contingente si sarebbe potuta avere, infatti, solo nel momento in cui si fosse stati disposti a vedere nella *individualità* dell'ente non più un aspetto che si aggiunge *per accidens* alla universalità della sostanza, bensì una dimensione oggettuale, ontologica e a riconoscere nel regno del transeunte e del mutevole, un ordine di realtà razionalmente costruito e logicamente esprimibile. In questo senso, un nuovo tipo di approccio al ruolo ed al valore della contingenza si ha per la prima volta nell'ambito della cultura filosofica rinascimentale, specialmente quattrocentesca, in cui viene prospettato un ideale di conoscenza teso a capovolgere il senso del rapporto tra totalità ed individualità e ad attribuire al limite ed alla finitezza connaturati a quest'ultima, il ruolo fondamentale di *tramite* tra il mondo sensibile e quello intelligibile, tra l'empirico ed il razionale. È proprio nell'umanesimo rinascimentale, sia pur nella sua composita e diversificata geografia dottrinale, che si va chiarendo il presupposto basilare dal quale occorre previamente ripartire per comprendere il senso di un pensiero della contingenza, ovvero la stretta correlazione tra il problema della verità e il concetto della *possibilità*. L'idea dell'essere contingente, infatti, rimanda ad un duplice significato del concetto di possibilità; quest'ultimo concetto, infatti, può esprimere da un lato, la possibilità che si può definire reale o *attuale* e che indica l'idea di un oggetto che è possibile per il fatto di essere *non impossibile*, giacché esiste di fatto, ma, dall'altro lato, anche la possibilità che si può definire potenziale o *logica* e che indica l'idea di un oggetto che è possibile non già in quanto è dato nell'esistenza, bensì in quanto *può* anche *non essere dato* nell'esistenza, ovvero, in quanto in tale idea coesistono, in modo antinomico, la realtà dell'oggetto e anche la sua *irrealtà*.

Ebbene, quando noi pensiamo ad un ente contingente, cioè ad un ente che può essere e non essere, ad un evento che può accadere e non accadere, non facciamo che pensare proprio alla relazione di implicazione reciproca tra i due sensi del possibile testé evidenziati. L'idea della contingenza di una cosa, presenta, infatti, un carattere costitutivamente *equivoco* (nel senso logico del termine), poiché,

appena pensiamo l'essere contingente di un ente, non possiamo fare a meno di rappresentarci la simultaneità di due condizioni logiche apparentemente confliggenti; l'una, è quella in cui il possibile, in quanto non-impossibile, cioè realizzato, si presenta come conseguenza del necessario, e l'altra, quella in cui il possibile, *non* realizzato, non consegue *mai* dal necessario. La proprietà logica fondamentale del contingente rinvia proprio ad una complessa compresenza di due piani logici; affiora, cioè, nel termine contingente, l'idea di qualcosa che non è *soltanto* necessario, né *soltanto* possibile, bensì necessario *e* possibile assieme.

Ne deriva una differenziazione all'interno del concetto stesso di essere necessario, che definisce da una parte, l'essere necessario *per sé*, cioè la cosa che, nella sua esistenza assoluta, non può non essere, e, dall'altra parte, l'essere necessario *per altro*, cioè la cosa che, *in se stessa*, continua ad essere possibile, in quanto può anche non essere, ma che è, nel contempo, necessaria in relazione a ciò in virtù di cui essa è *data* nell'esistenza. Il concetto di ciò che è possibile in sé e necessario per altro identifica esattamente l'essere contingente, ovvero ciò che accade di fatto ma che sarebbe potuto anche non accadere di diritto. Ciò che è contingente continua ad essere sempre possibile *in potenza* ma poiché non può non essere *in atto*, può dirsi anche necessario e, più precisamente, necessario rispetto alla causa che lo fa passare dallo stato potenziale a quello attuale³.

La conseguenza più notevole di tale ragionamento è che il concetto di contingenza si scopre essere non già una specificazione della necessità, quasi si trattasse di una necessità dimezzata, diminuita, bensì una specificazione del possibile; la relatività di ciò che è necessario *per aliud*, rispetto all'assolutezza di ciò che è necessario *per sé*, trasforma in modo radicale il concetto stesso di essere necessario. Nel momento in cui riconosciamo l'esistenza di una specie relativa e assoluta di necessità, abbiamo, con ciò, già cambiato il genere; necessità assoluta e necessità relativa sono sì specie del genere necessità, ma, in tale ordine di ragionamenti, la necessità non può più essere intesa come ciò che *non può non essere*, bensì come ciò che *può essere ogni cosa*, come l'insieme, cioè, di *tutte* le possibilità. La sfera del possibile è più ampia di quella del necessario, e quella ingloba questa e non viceversa; ecco perché il possibile può trovarsi in un rapporto di implicazione logica con il necessario senza derivare da esso né ridursi mai ad esso. La contingenza finisce per

³ L'elaborazione del concetto dell'ente possibile *in sé* ma necessario *per altro* come fusione dei due significati della nozione di possibilità, già stabiliti da Aristotele, si deve ad Avicenna che, perciò, nonostante abbia sostenuto la tesi della necessità radicale dell'essere, può essere considerato come colui che ha contribuito, per primo, ad arricchire, in maniera decisiva il significato del concetto di contingenza; cfr., sull'importante concetto di necessità *per aliud*, Avicenna, *Al-Ilāhiyyāt*, trad. it. di O. Lizzini, *Metafisica. La scienza delle cose divine*, Milano, Bompiani, 2002, Trattato I, Sezione quinta, pp. 73-75, e, ancora, *Ivi*, Sezione sesta, pp. 85-89 e Sezione settima, p.105. Sui concetti di possibilità e contingenza in Aristotele, cfr. il *De interpretatione*, 13, 22 b 13 – 23 a 17 e gli *Analytica priora*, I, 13, 32 a 18 – 30 e, specialmente, *Ivi*, I, 13, 32 b 6 – 15.

configurarsi come il carattere di un ente che è costitutivamente *duplice*, in quanto frutto del passaggio da una dimensione puramente essenziale ad una esistenziale.

Il concetto di contingenza include intrinsecamente il riferimento ad un che di necessario, rispetto a cui soltanto si può parlare di realtà contingente; la necessità è presente, però, nel contingente come principio di determinazione e attuazione di una delle alternative esistenziali possibili incluse, *in assoluto*, nella cosa che diciamo contingente. In quest'ultima, cioè, deve essere contenuta la condizione in virtù della quale esiste *quella* cosa e *non un'altra*. Gli enti contingenti hanno, dunque, un carattere limitato, finito, deficitario, ma, nel contempo, essi partecipano dell'Essere necessario, identificandosi con ciò che è necessario *per aliud*, cioè con ciò che presenta una necessità relativa, nel senso appena spiegato. Ciò che è contingente, pertanto, pur nella indigenza ontologica che gli è propria, conserva in parte i caratteri di universalità, immutabilità ed autosufficienza che caratterizzano l'Essere necessario per sé, proprio perché a quest'ultimo esso è imprescindibilmente legato. L'esistenza di ciò che è necessario non riduce a sé, annullandola, l'esistenza dell'essere contingente; al contrario, ciò che è contingente conserva il proprio esser possibile proprio in virtù della *relazione* con ciò che è necessario. Le realtà contingenti risultano caratterizzate, perciò, non già da una struttura incostante ed irregolare, bensì da una connessione unitaria che regola il passaggio dall'essere al non essere garantendo la *permanenza* di un'entità *cangiante*. Ciò che è contingente, pertanto, è analogo a ciò che è necessario, come vide correttamente Tommaso, in quanto differisce da esso per la propria natura possibile ma ha in comune con esso il fatto di essere determinato ad esistere⁴.

Ma se il rapporto di dipendenza dell'essere possibile dall'essere necessario non vanifica la contingenza delle cose esistenti, allora ciò che di necessario continua ad essere presente nel contingente, non può essere qualcosa di puramente passivo, bensì qualcosa di attivo, di autonomo e *creativo*, sia pur proporzionalmente differente da ciò che assolutamente necessario. Ne consegue, in un contesto teorico di questo tipo, una riconsiderazione del significato metafisico-ontologico di quell'ambito di realtà che si presenta strutturalmente e costitutivamente contingente, cioè la realtà sensibile, empirica, in ultima analisi, la realtà *individuale*⁵.

⁴ Sugli apporti notevoli di Tommaso all'evoluzione teorica del contingente si veda la *Summa theologiae*, spec. Pars prima, questio LXXXVI, art. III.

⁵ Un precedente importante nella rivalutazione dell'essere individuale, che, per questa ragione, può essere considerato una sorta di ponte tra le speculazioni medievali sul concetto di contingenza e la lettura rinascimentale di esso, è rappresentato dalla posizione di G. Duns Scoto, con particolare riferimento al concetto di *haecceitas*, che implica una ridefinizione dei rapporti tra universale ed individuale ed un avvaloramento della componente ontologica della singolarità; cfr. G. Duns Scoto, *Summula; scelta di scritti coordinati in dottrina*, a cura di P. Diomede Scaramuzzi, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1931, spec. Parte prima, pp. 105-107.

Un tentativo fondamentale, in tale direzione, è stato compiuto, come s'è detto, da diversi filosofi del Rinascimento, i quali, attraverso l'importante nozione di «microcosmo», hanno conferito una tonalità nuova a ciò che è e può anche non essere, tanto da riconoscere, nella contingenza spaziotemporale dell'individualità, il luogo della manifestazione dell'illimitatezza delle possibilità dell'essere finito⁶.

Figura esemplare, in questo senso, è quella di Niccolò da Cusa, il quale rappresenta il primo, grande esempio di un pensiero della contingenza. Ciò risulta con estrema chiarezza da quel principio della «dotta ignoranza» che è il motivo ispiratore dell'intera speculazione del grande filosofo tedesco e che, pur richiamando l'antica istanza socratica, in realtà la rinnova profondamente attraverso la rivalutazione di un concetto che era rimasto marginale nel pensiero socratico e platonico, e, cioè, il concetto di «congettura».

In virtù di tale concetto, Cusano ha modo di sviluppare le implicazioni della correlazione, che abbiamo appena spiegato, tra essere necessario ed essere possibile, concependo l'elemento di necessità presente in ciò che è limitato, precario, mutevole, come infinità, proprio in virtù del fatto che il contingente indica, appunto, il necessario *per aliud*, ovvero ciò che è necessario solo in quanto è in relazione a ciò che è necessario *per sé*. Ma, in forza di tale rapporto, ciò che è possibile in sé sarà sempre altro da ciò che è necessario per sé, cioè, sarà *infinitamente possibile*, nel senso di rinviare continuamente a ciò che è altro da sé, senza mai identificarsi con esso.

⁶ Vero è che, la filosofia del Rinascimento, come ogni altra grande cultura filosofica, presenta, al proprio interno, una varietà di orientamenti talvolta molto diversi tra loro, per cui essa non s'identifica *in toto* con una filosofia della contingenza nel senso suddetto del termine contingente. Le dottrine, ad esempio, riconducibili all'aristotelismo, specialmente quello di ispirazione averroistica e le filosofie di stampo naturalistico, come quella di Telesio o più marcatamente immanentistico, si pensi a quella di Bruno (in cui, pure, peraltro, con i concetti di *massimo* e *minimo*, si fa strada una stretta compenetrazione tra infinità ed individuo, sebbene monisticamente intesa) non si può affermare che siano ascrivibili ad un pensiero della contingenza. È altrettanto vero, però, che una delle componenti fondamentali del pensiero rinascimentale, al di là delle diverse posizioni specifiche, è sicuramente rappresentata dalla tendenza a riconsiderare il valore filosofico della *singolarità*, come è evidente, ad esempio, nelle dottrine di Cusano, Ficino, Pico della Mirandola o Montaigne: «Nell'età del Rinascimento – ha scritto giustamente E. Cassirer, portando come esempio proprio la posizione di Montaigne – l'accento andò spostandosi dall' "universale" al "particolare". Il "particolare" veniva ora assumendo nella scala dei valori ben altro posto e posizione. Basti citare un singolo caso, quello di Montaigne [...] Che il ritratto di un uomo particolare in quanto individuo – con tutte le sue peculiarità, idiosincrasie e accidenti – possa avere un interesse teoretico, era cosa inaudita prima del Rinascimento [...] Che inoltre [un autore] pretenda che questo ritratto abbia significato u n i v e r s a l e, è assoluta novità del Rinascimento» (*Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, trad. it. a cura di F. Federici, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1967, pp. 8-9). Sempre a proposito della rinnovata sensibilità, propria del Rinascimento, nei riguardi dell'individualità contingente, scrive E. Bloch: «La creatività e la ricchezza dell'Universale sono così grandi da porre non già l'universale, bensì ciò che è ogni volta diverso e peculiare, pur donando ad ogni individualità l'intera essenza dell'Universale [...] È tipico del Rinascimento e del suo ottimismo mistico-cosmico guardare al mondo come ad un pulsante contesto vitale di stile faustiano, e ciò con una totale fiducia nella infinitesimale armonia assicurata dal *maximum*» (*Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, aus «Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte», Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, trad. it. di G. Bonacchi e K. Tannenbaum, a cura di R. Bodei, *Filosofia del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 46-47).

L'essere *altro* dell'essere necessario per sé rispetto all'essere possibile, si configura come il fondamento stesso della validità di ogni forma di conoscenza di cui è portatore l'essere possibile. Infatti, poiché la natura dell'essere possibile è quella di conservarsi possibile anche dopo esser diventata attuale, anche dopo, cioè, essere entrata in relazione causale con l'essere necessario per sé – anzi il possibile può diventare attuale *solo* in virtù di tale relazione causale – il suo essere necessario per altro, non può che consistere nella impossibilità continua di identificarsi con ciò che è altro da sé, ovvero, contemporaneamente, con la possibilità continua di avvicinarsi a ciò che è altro da sé.

Tale è il senso della congettura cusaniana, che non ha nulla a che vedere con il significato semplicistico di opinabile, arbitrario e, perciò, incerto ed infondato, con cui il termine congettura viene solitamente usato nel linguaggio comune, salvo – e non è una differenza di poco conto –, il diverso giudizio di valore formulato da Cusano rispetto all'alto grado di incertezza che caratterizza tutto ciò che è congetturale. La congettura, infatti, rappresenta, per il filosofo tedesco, la forma propria che la verità assoluta assume nella relazione con ciò che è *altro* da sé. Essa è la possibilità, da parte di una mente limitata, di determinare, nell'atto conoscitivo, una grandezza sempre maggiore di quella data, ovvero, il che è lo stesso, è il modo in cui il *massimo* è appreso da una mente finita, limitata. La prima congettura che l'uomo può concepire è l'idea stessa di *alterità* dalla quale discendono le molteplici infinite proposizioni intorno alla verità assoluta⁷.

L'incertezza inerente alle congetture non è, pertanto, un difetto di conoscenza, ma è la possibilità stessa di incrementare la conoscenza. Il procedere all'infinito nella serie delle cause che producono gli eventi esistenti, attesta una *sproporzione* tra esistenza necessaria ed esistenza possibile che non può essere pensata dimostrativamente – appunto per questo è assurda, in un senso strettamente logico – ma che, tuttavia, può essere pensata nella sua possibilità⁸.

Proprio perché le cose finite, contingenti, sono *altro* dalla necessità assoluta che connota l'unità intelligibile dell'essere, esse vi *partecipano*, poiché vi si avvicinano indefinitamente, ma

⁷ Scrive Cusano: «L'accrescimento dell'apprendimento del vero non si esaurisce mai. Donde, poiché la nostra scienza attuale non ha nessuna proporzione con la scienza massima, inattingibile per l'uomo, il procedere incerto del nostro debole apprendimento, lontano dalla verità pura, fa che le nostre affermazioni siano congetture. L'unità della verità inattingibile si conosce con l'alterità della congettura; e con la congettura stessa dell'alterità, nell'unità semplicissima della verità, avremo l'intuizione più chiara della nozione della congettura» (*De conjecturis*, (1440), in *Opere filosofiche*, trad. it. di G. Federici-Vescovini, Torino, UTET, 1972, p. 206).

⁸ «Poiché – scrive Cusano – è immediatamente evidente che non c'è proporzione dell'infinito col finito, donde è chiaro che, dove è dato trovare l'eccedente e l'eccesso, non si giunge al massimo semplice, il massimo come tale deve essere infinito perché sono finite sia le grandezze eccedenti sia quelle eccedute. Pertanto, di una qualunque grandezza data che non sia il massimo stesso, è sempre possibile dare una grandezza maggiore [...] È evidente, dunque, che non sappiamo altro del vero se non che non è comprensibile in maniera precisa, così com'è, perché la verità si comporta con la più assoluta necessità, che non può essere né più né meno di quel che è, mentre il nostro intelletto si comporta come possibilità» (*De docta ignorantia*, (1440), cit., pp. 60-61).

l'avvicinamento del contingente al necessario – avvicinamento che è possibile solo in quanto il contingente non è mai il necessario – implica l'incrementarsi e il *potenziarsi* delle cose finite. Gli enti contingenti, perciò, non sussistono al di fuori della verità, bensì ne manifestano il particolarizzarsi in modo «contratto», ovvero rappresentano il poter divenire della verità. L'Essere supremo si esplica, si esprime grazie alla propria ineffabilità, giacché solo il suo essere non partecipabile pienamente può dar luogo alla dimensione della *partecipabilità*, ad una varietà di possibili enti partecipanti dell'essere dell'Ens Supremo, il quale complica, contiene in sé tale diversità potenziale⁹.

La dinamica di complicazione-esplicazione rende conto, in Cusano, della costitutiva ambivalenza dell'essere contingente, poiché esprime una relazione di reciproca implicazione tra il necessario e il possibile, tale per cui il possibile ha bisogno del necessario per sussistere ma, reciprocamente, il necessario ha bisogno del possibile per poter inverarsi in *tutte* le proprie possibilità. Le cose individuali contengono, in ultima analisi, un principio di determinazione, cioè, di differenziazione dell'Unità intelligibile la quale è tutto ma nessuna cosa in particolare, poiché ogni esistenza particolare contiene il tutto *ad infinitum*. Ciò implica che l'essere individuale sia essenzialmente caratterizzato da una esistenza *incompiuta* e continuamente limitata, poiché le realtà finite, sensibili, materiali sono *per aliud*, devono, cioè, la propria ragion d'essere al loro esser altro e non potrebbero cessare di essere altro senza, con ciò, cessare di esistere. L'essenza dell'essere contingente è, dunque, l'*alterità*. L'infinità del processo causale che connota la relazione tra essere necessario *per sé* ed essere necessario *per altro* implica la continua variabilità, ovvero la determinabilità all'infinito di ciò che esiste *per aliud*. La determinabilità infinita dell'essere rappresenta, per Cusano, la condizione stessa per la esistenza di un *kòsmos*, di un universo che, solo grazie alla propria fondamentale caducità, ha modo di accogliere un principio unitario e totalizzante¹⁰.

Cusano è già ad un passo dall'elaborazione dei fondamenti di una metafisica della contingenza, che si snoda, sul versante ontologico, lungo l'infinità dell'essere e, sul versante gnoseologico, lungo la conoscenza congetturale, perfettamente corrispondenti tra loro, giacché la realtà contingente, nella

⁹ Cfr. Cusano, *De conjecturis* cit., pp. 232-233.

¹⁰ «Chi è capace di intendere l'essere della creatura unendo insieme, in essa, la necessità assoluta, dalla quale è, e la contingenza, senza la quale non è? Sembra che la creatura, che non è né Dio né il nulla, sia dopo Dio e prima del nulla: sia, cioè, tra Dio e il nulla [...] Non si può dire, dunque, che la creatura, in quanto creatura, sia una perché è derivata dall'unità, né molteplice perché il suo essere dipende dall'unità; né le due cose assieme. Ma la sua unità è, per contingenza, una pluralità [...] Chi può intendere in che modo tutte le cose sono l'immagine di una unica forma infinita, in che modo esse traggono la loro diversità dal contingente, quasi che la creatura fosse un Dio occasionato, come l'accidente una sostanza occasionata e la donna un uomo occasionato? La forma infinita è ricevuta solo in modo finito, sicché ogni creatura è, per così dire, una infinità finita o un Dio creato, per essere nel modo migliore possibile» (Cusano, *De docta ignorantia*, cit., pp. 112-114).

sua intrinseca potenzialità infinita, non può che essere l'oggetto di una conoscenza, a sua volta, potenzialmente infinita e infinitamente diversificata.

Il *posse* cusariano apre la via ad intendere più profondamente l'idea di contingenza, consentendo di concepire la singolarità e la soggettività come un grado dell'universalità e della oggettività ed è qui che ci si comincia ad addentrare nel significato autenticamente filosofico della contingenza. È qui, infatti, che il pensiero della contingenza comincia a rivelare la propria radice logico-teoretica, la quale consiste in un vero e proprio rinnovamento della concezione tradizionale della verità attraverso la considerazione di essa come *possibilità* d'essere e non già come necessità d'essere. Se, infatti, l'accidentale, in forza della propria infinita alterità rispetto al sostanziale, si trova in un rapporto di continuità con quest'ultimo, allora l'accidentale rappresenta non già l'assenza di sostanzialità, bensì l'aumento e/o la diminuzione del sostanziale, ovvero, detto in altri termini, il contingente consiste nell'aumento e/o diminuzione del necessario. Ma l'essere necessario, in quanto si rivela soggetto alla possibilità di aumentare o di diminuire, dipende dall'essere possibile; necessità e contingenza, in ultima analisi, si configurano, dunque, come *gradi* della possibilità.

La *coincidentia oppositorum*, ribadita di continuo da Cusano nei suoi scritti, esprime mirabilmente l'idea della verità assoluta come insieme di ogni possibilità, facendo di ciò che è necessario non già qualcosa di qualitativamente diverso da ciò che è possibile, bensì il grado massimo o minimo dell'essere possibile; la totalità, il principio unitario del reale, il fondamento non è un *quid* determinato, bensì la possibilità stessa di ogni determinazione¹¹. Le cose finite, limitate, sono i gradi di realizzazione concreta o, come dice Cusano, di «contrazione» della verità, ovvero di tutto ciò che può essere¹². La contingenza è, per così dire, la grandezza intensiva della necessità, l'essere determinato ad esistere come *questa singola cosa* dell'universale. Nella contingenza delle cose si verifica continuamente il contatto intelligibile, ancorché incomprensibile ed indimostrabile, con l'unità assoluta del mondo, nella forma di una partecipazione via via sempre maggiore, all'infinito. È rinnovata, così, l'antica nozione tomistica di «analogia», attraverso un concetto, però, quello di congettura, che fonda la somiglianza tra Creatore e creato sulla proporzionalità impossibile tra essi, assegnando un potere fondante all'*individualità* in quanto grado dell'unità infinita, che fa dell'individualità stessa una sorta di piccolo universo o microcosmo. Solo nella forma della gradualità, infatti, l'ente individuale può accedere a ciò che ha un'esistenza compiuta, totale ed assoluta senza, da un lato, perdere la propria identità irriducibile, ma senza, dall'altro lato, separarsi, nella sua essenza, da una ragione universale. La *ratio essendi* del mondo veniva ancora posta, da Tommaso, che pure aveva già intravisto la profondità della contingenza dell'essere, in una forma

¹¹ *Ivi*, p. 62.

¹² *Ivi*, p. 119.

sostanziale intocca, nella propria necessità e oggettività, dalle condizioni materiali, mentre per Cusano, la forma non sussiste che come universo di infinite possibilità, cioè, in una dimensione continuamente particolare e soggettiva e, reciprocamente, la materia non fa che determinare in una varietà infinita di individui la ragione universale della forma.

2. Contingenza e verità: Leibniz

Cusano ha così spianato il terreno ad una vera e propria filosofia della contingenza che si esprimerà per la prima volta in modo pienamente consapevole solo due secoli più tardi, in piena età moderna, con Leibniz. È quest'ultimo, infatti, a porre, per primo, il problema filosofico della contingenza proprio mentre, all'incirca nello stesso lasso di tempo, Spinoza definisce la contingenza «l'asilo dell'ignorante» negandole qualsiasi diritto di cittadinanza nel proprio sistema filosofico¹³.

Viceversa, è proprio a quella presunta *ignoranza* additata dal filosofo olandese come la fonte della fede nel contingente che Leibniz intende guardare nella costruzione della propria filosofia, sulla scia del profondo insegnamento di Cusano.

L'analisi del contingente è sorretta, in Leibniz, da un robusto armamentario logico che ne fa emergere tutta la gravità filosofica. Leibniz stesso è consapevole del proprio primato nell'aver fornito un'interpretazione nuova della nozione di contingenza come risulta chiaramente da un passo contenuto in uno scritto da lui composto tra il 1685 e il 1692, in cui egli afferma di dubitare che prima di lui sia mai stata data una spiegazione precisa della «radice della contingenza»¹⁴.

Non si tratta di un borioso autocompiacimento, bensì della appassionata presa d'atto della contingenza come questione filosofica e della necessità di ricercarne una possibile indicazione di soluzione. L'istanza rinascimentale che vede la verità come «poter essere» piuttosto che come «impossibilità di non essere» e che conduce ad una rivalutazione della precarietà del reale, assume in Leibniz i caratteri di un vero e proprio quesito logico, in grado, nel contempo, di conferire al razionalismo leibniziano una propria ed originale fisionomia nell'ambito del pensiero moderno.

Il delinarsi dell'idea di contingenza, che corrisponde, come s'è detto, al riconoscimento sempre maggiore della presenza di una base razionale e metafisica all'interno dell'essere individuale, va chiarendosi sempre più nella speculazione leibniziana grazie ad un'esplicita inserzione del concetto di contingenza nell'ambito delle strutture e delle forme della logica.

¹³ Cfr B. Spinoza, *Ethica*, (1674), trad. it. di R. Cantoni e F. Fagnani, *Etica e Trattato teologico-politico*, Milano, TEA, 1991, in particolare, Parte prima, proposizione n° XXIX e scolio I della proposizione n° XXXIII, pp. 112-117.

¹⁴ Si tratta dello scritto *De arte characteristica ad perficiendas scientias ratione nitentes*, in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, 3 voll., Torino, UTET, 2000, vol. III, p. 403.

Anche per Leibniz, come per Cusano, la verità s'identifica non già con una realtà assolutamente necessaria ed incontrovertibile *tout court*, bensì, innanzitutto, con il fondamento di una realtà possibile, laddove parlare di assoluto e relativo significa già differenziare la natura della verità la quale consiste *in primis* con la possibilità di connettere due o più idee. La realtà di un concetto, prim'ancora che dalla sua universalità necessaria o dalla sua individualità contingente, è data dalla propria semplice intelligibilità o possibilità logica, cioè dall'assenza di contraddizioni¹⁵. La verità si configura come pura forma, possibilità originaria di ogni contenuto determinato e, conseguentemente, la stessa idea di razionalità viene assunta in un senso generalissimo. La profonda implicazione di una tale concezione della verità è che è possibile concepire con certezza ed infallibilità la nozione di un oggetto pur senza dimostrarne la necessità. L'essere necessario e l'essere contingente rappresentano, infatti, una delimitazione dell'essere possibile, esprimono già una *pluralità* all'interno dell'essere; il vero è *anteriore* a qualsiasi molteplicità, perciò non si ha, sostiene Leibniz, verità al di fuori della relazione di identità o uguaglianza tra le cose e, corrispettivamente, tra i termini della proposizione chiamata ad esprimere la relazione di identità tra le cose.

Ritorna, in una forma ancor più raffinata sul piano logico, l'idea cusaniiana del massimo come unitotalità, come unità assolutamente semplice ed onnicomprensiva. L'equazione verità = identità assicura la fondatezza della *relazione* e del suo potere unificante ma, nel contempo, implica il riconoscimento dell'esistenza del diverso e del molteplice come di ciò che è contenuto, «involuto» nell'identità¹⁶.

La verità è, per Leibniz, semplicemente il carattere di ciò che è certo *a priori*, infallibile, unitario, connesso, ma la mente limitata dell'uomo non riesce a cogliere tale principio di intelligibilità a priori dell'essere se non attraverso una biforcazione, una sorta di sdoppiamento logico che introduce giocoforza, nell'attività pensante, due distinte, ma non separate, *modalità* di intellesione, che corrispondono a due modalità dell'esser certo, dell'essere connesso, e cioè la modalità necessaria e quella contingente, inizialmente contrastanti, per via della loro apparente inconciliabilità logica; la prima modalità, esplicitamente identica, è, infatti, propria degli oggetti universali, eterni ed immutabili, mentre la seconda modalità, implicitamente identica, è propria degli oggetti individuali, temporali e mutevoli, ma entrambi hanno una comune radice, cioè, la *possibilità* di essere.

¹⁵ «Ogni qual volta abbiamo la conoscenza adeguata di una cosa – scrive Leibniz – abbiamo anche la conoscenza *a priori* della sua possibilità: se conduciamo l'analisi fino al termine ultimo e se non si manifesta alcuna contraddizione, la nozione è certamente possibile [...] Risulta manifesto, infine, quale sia l'idea vera e quale la falsa; vera è l'idea quando la nozione è possibile, falsa quando implica contraddizione» (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, (1684), in *Scritti filosofici* di G. W. Leibniz, a cura di D. O. Bianca, 3 voll., Torino, UTET, 1967, vol. I, p. 679).

¹⁶ Cfr. Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1698 ?), in *Scr. fil.* (1967), vol. I, p.248.

Se il necessario è derivabile senza particolari difficoltà dall'identico, dal momento che l'identico è incontrovertibile, la difficoltà che si incontra nel derivare il contingente dall'identico pare a Leibniz così insormontabile da fargli affermare, come fa in alcuni suoi scritti, che nella natura della contingenza è riposto un vero e proprio segreto, un "segreto mirabile" che ne rende impenetrabile l'origine¹⁷. Se la verità è l'inclusione, l'*inesse* del predicato nel soggetto, ovvero, detto in altri termini, se essa consiste nella *predicabilità* di un soggetto qualsiasi, anche i soggetti che possono essere e non essere, cioè i soggetti individuali, debbono poter rientrare in un ambito di verità; l'esperienza immediata del singolare, attesta, infatti, la certezza della relazione tra un essere singolo e le proprie determinazioni e affezioni, ma, nel contempo, qui il passaggio cruciale, la medesima esperienza immediata mostra l'assenza di qualsiasi necessità logica tra soggetto e predicato, poiché, ogni fatto o accadimento reale è colto sempre *a posteriori*, empiricamente. Perciò l'oggetto sensibile sfugge continuamente ad una spiegazione che ne indichi *a priori* la *ratio essendi et fiendi*; tale *ratio* può esser posta tanto nella cosa così come è data di sperimentare *de facto*, tanto nella cosa contraria, senza che ciò crei contraddizione, poiché il contrario di un'esistenza di fatto è sempre possibile. Da un punto di vista logico, è altrettanto plausibile per un qualsiasi ente individuale non esistere anziché esistere e presentare caratteristiche diverse oppure opposte di quelle che presenta in atto; eppure, anche l'ente individuale non può sussistere al di fuori di una relazione di identità, dunque, di necessità, in cui siano ammesse tutte le ipotesi possibili di esistenza.

Il problema della contingenza è quello di individuare un principio di intelligibilità a priori dell'opposizione e dell'alterità, dal momento che l'opposizione e l'alterità sono possibili. L'identità è, infatti, per Leibniz, innanzitutto inclusione, come s'è detto, possibilità assolutamente semplice di ogni realtà, fondamento di intelligibilità di ogni specie di verità. Ciò che esiste in modo necessario per sé e ciò che esiste in modo possibile in sé ma necessario per altro, presuppongono la considerazione dell'esistenza come posizione *assoluta*. Ma proprio in quanto è possibile la semplice considerazione della cosa in se stessa, allo stato puramente intelligibile, occorre allora concludere che la cosa necessaria per sé e la cosa necessaria per altro rinviano a qualcosa di anteriore e più originario, trovando entrambi la propria causa in quell'unigenere che è la realtà del possibile; solo quest'ultimo, in quanto totalità dei possibili, può dirsi necessità assoluta. La necessità della relazione d'identità è, sostiene Leibniz, puramente formale; tale relazione è necessaria, cioè, proprio perché *nessuna* possibilità cade fuori da essa.

L'Uno non esclude il molteplice, anzi esso è esattamente, nella sua estrema semplicità, molteplicità assoluta, infinità, intesa come insieme interminabile di tutte le possibili determinazioni; l'unità è la preformazione del molteplice. Tale è il significato del leibniziano principio della inclusione del

¹⁷Cfr. Leibniz, *Primae veritates*, (1686), *Scr. fil.* (1967) cit., p. 184.

predicato nel soggetto, espresso più volte dall'affermazione secondo cui «la nozione del predicato è sempre inclusa, o esplicitamente o implicitamente, nella nozione del suo soggetto»¹⁸.

La legittimità della questione della contingenza si basa proprio sulla riconosciuta certezza, tramite l'esperienza sensibile, della semplice relazione tra un soggetto individuale e i suoi predicati. Se la pensabilità o predicabilità di un fatto o di un oggetto sensibile è possibile, allora di quel fatto od oggetto sensibile deve potersi indicare – in assoluto, si badi, indipendentemente, cioè, dalle limitate forze umane – una *ratio* a priori che spieghi perché ad esso appartenga l'esistenza piuttosto che la non esistenza. Come sia possibile che l'identico implichi il contingente senza che quest'ultimo cessi di essere logicamente possibile e si risolva nel necessario, in questi termini si prospetta a Leibniz il problema logico della contingenza¹⁹.

Il filo di Arianna che consente di superare la difficoltà inerente all'analisi del contingente, è rappresentato, come già comprese Cusano, dall'idea di infinito²⁰. Ciò che è possibile in sé ma necessario per altro deve poter conservare, nell'alterità da ciò che è necessario per sé, la propria intrinseca *potenzialità* e solo l'infinità del processo causale in virtù di cui l'oggetto possibile logicamente viene determinato ad esistere realmente fa sì che tale oggetto mantenga perennemente un'esistenza possibile. Leibniz individua proprio nella serie infinita di ragioni, analoga all'incommensurabilità nella proporzione matematica, il fondamento di intelligibilità a priori dell'essere contingente. L'impossibilità, per la mente finita dell'uomo, di giungere a verità identiche nel campo dei soggetti individuali rappresenta il segno della partecipazione implicita o virtuale, da parte delle cose contingenti, ad un ordine di realtà razionale, logicamente fondato, poiché, come sostiene Leibniz, sia la scienza della semplice intelligenza – cioè quella che si rivolge agli enti necessari di ragione – sia la scienza della visione – rivolta agli enti contingenti di fatto – sono entrambe fondate sulle dimostrazioni ed entrambe posseggono un'*infallibilità* a priori, ognuna secondo il proprio genere²¹.

¹⁸ Leibniz, *De arte characteristicæ*, in *Scr. fil.* (2000), vol. I, p. 402.

¹⁹ Cfr. Leibniz, *Sulla libertà, la contingenza e la serie delle cause, sulla provvidenza*, (1689), in *Scr. fil.* (2000), vol. I, pp. 422-423.

²⁰ «Finalmente - scrive Leibniz - una luce nuova e inaspettata è emersa da dove meno speravo, vale a dire da considerazioni matematiche sulla natura dell'infinito. Senza dubbio due sono i labirinti nei quali si perde la mente umana; uno circa la composizione del continuo, l'altro circa la natura della libertà, ed entrambi nascono dalla medesima sorgente dell'infinito» (*ibidem*).

²¹ «Verità è l'essere il predicato incluso nel soggetto; si mostra rendendo ragione, il che risulta dall'analisi dei termini nelle nozioni comuni ad entrambi; tale analisi è finita o infinita; se è finita si dice "dimostrazione" e la verità è detta necessaria; si riduce infatti alle verità identiche o al principio di contraddizione. Se invece non si giunge mai a un esaurimento e l'analisi procede all'infinito, la verità è detta contingente che implica infinite ragioni, cosicché tuttavia vi sia sempre un residuo di cui si debba ancora cercare la ragione, mentre procedendo nell'analisi si ottiene una serie infinita, che tuttavia è conosciuta perfettamente da Dio; e si tratta della scienza della visione distinta dalla scienza della semplice intelligenza, entrambe tuttavia non sperimentali e aventi infallibilità a priori [...] Da ciò si vede che la radice della contingenza è l'infinito nelle ragioni» (Leibniz, *Origo veritatum contingentium*, (1689), in *Scr. fil.* (2000), vol. I, pp. 418-419).

La contingenza può dirsi legittimamente inclusa in un ambito di verità ovvero di universalità e di certezza oggettiva proprio in quanto mai coincidente con l'identità necessaria, poiché continuamente risolvibile ed analizzabile da parte di una mente finita. Il riconoscimento della presenza, all'interno della contingenza individuale, di un fondamento di determinazione sì razionale ma non necessitante, riceve, così, da Leibniz una piena giustificazione logica.

La relazione contingente è, infatti, in quanto relazione, certa, infallibile e determinata ma, in quanto *contingente*, essa è appresa sempre nel passaggio da un eccedente ad un ecceduto, in un rapporto di continuità tra pensiero e realtà, tale per cui vi è sempre un residuo di ragioni infinitamente piccole da superare; si tratta di ragioni che, in quanto inserite in un processo infinito, non sono mai necessitanti, ma solo inclinanti, sufficienti, bastevoli cioè, a determinare la connessione tra l'intelletto ed il suo oggetto realizzando, così, il passaggio dall'universo infinito delle possibilità logiche all'universo altrettanto infinito delle possibilità reali, senza mai rendere tale passaggio definitivo e compiuto²². L'incompiutezza e l'indigenza dell'ente individuale acquistano un valore assoluto, in quanto massima espressione dell'appartenenza di tale ente a un ordine di realtà *illimitato*, dunque assoluto e totale, dove l'inesauribilità con cui le sostanze individuali si rappresentano e percepiscono il reale, rappresenta l'incremento sempre maggiore del loro avvicinamento al trascendente. L'individualità è perciò *monade*, essa, cioè, è unità nella pluralità, identità nella diversità e, reciprocamente, pluralità nella unità, diversità nella identità poiché essa esprime la universalità continuamente realizzantesi nell'unicità irripetibile ed irriducibile della forma individuale.

Si definisce, così, lo statuto dell'oggetto contingente, che consiste nella correlazione tra due piani logici, quello ideale e quello reale, quello essenziale e quello esistenziale o, cusanianamente, nella «complicazione» tra il trascendente e l'immanente, sviluppati l'uno nell'altro ma senza che l'un piano sia mai assorbito interamente dall'altro.

L'opposizione diventa l'elemento costitutivo di una conoscenza, quella monadica, che racchiude tutto l'universo delle possibilità reali, in un processo di accrescimento continuo che fa emergere

²² Cfr. Leibniz, *Sulla libertà...*, cit., vol. I, p. 424. Lo stesso calcolo infinitesimale è il riflesso, sul piano matematico, di una visione *continuista* della realtà, in cui il fondamento dell'unità della variabilità è proprio l'*infinitamente piccolo*, espresso dal principio logico della ragion sufficiente. Per un esame più approfondito del ruolo assunto da tale principio all'interno del sistema leibniziano nel suo insieme, rinvio il lettore al mio volume *Francesco Antonio Piro e la filosofia di Leibniz: principio di ragion sufficiente e problema del male*, Cosenza, Pellegrini Editore, 2004, in cui ho cercato di mostrare l'influenza esercitata dalla filosofia leibniziana sul pensiero del teologo e filosofo Francesco Antonio Piro da Aprigliano (Aprigliano (Cs), 1702 – Roma 1778), proprio in riferimento alla tesi della contingenza dell'essere, riproposta dal pensatore calabrese nel contesto della cultura filosofica napoletana del Settecento e nell'ambito della controversa questione dell'origine del male, nel tentativo di elaborare una sorta di *contingentismo morale* incentrato sul principio della connessione tra il male e la virtù.

sempre nuove e diverse rappresentazioni e percezioni, infinitamente piccole e che riesce ad inglobare la totalità proprio in forza della propria interminabilità.

Neppure la conoscenza delle realtà universali e necessarie della logica simbolica prescinde dall'infinità con cui l'intelletto concepisce la *diade*, poiché, nel campo delle verità di ragione l'opposizione – se pur superabile in forma assiomatica, grazie al principio di contraddizione – si ripresenta all'infinito come nuova opposizione da superare. Qui è lo scoglio invalicabile dove doveva arenarsi il grande progetto leibniziano per la realizzazione di una nuova lingua filosofica o «caratteristica universale», dando, per contro, nuovo impulso all'approfondimento delle questioni metafisiche. Infatti, anche le verità identiche che possono essere individuate in logica o in matematica non coincidono mai con *tutte* le nozioni primitive in assoluto ma solo con quelle analizzabili dalla mente umana²³. Le verità necessarie rappresentano l'infinito estensivamente, esprimendone l'aspetto astratto e quantitativo. Nel campo delle verità di fatto, invece, l'infinità del pensiero non è più solo estensiva, bensì anche *intensiva*, in quanto nell'analisi dei concetti individuali, la diade non solo si ripresenta all'infinito, ma essa non è mai superabile, mai traducibile in un assioma, ma solo pensabile grazie al principio di ragion sufficiente. Nel caso della cosa individuale l'opposizione coinvolge strutturalmente l'essenza stessa della cosa, alla quale può appartenere sia l'esistenza sia la non esistenza.

Le verità contingenti rappresentano, perciò, non più solo l'aspetto astratto dell'Uno-Identico, bensì anche quello concreto, poiché, stavolta, è la natura stessa del possibile, qualitativamente e non solo quantitativamente, ad essere soggetta ad aumento e diminuzione; il *quantum* d'intensità del possibile è esso stesso infinito. La necessità *per aliud*, per conservarsi nella propria costitutiva alterità, deve poter rimanere per sempre libertà, potenza ed essa è, perciò, una necessità, sottolinea Leibniz più volte nei suoi scritti, ipotetica o morale, non metafisica e geometrica. Il passaggio dalla possibilità logica alla possibilità reale non può che essere il frutto di una causazione finalistica e libera, operata in quella regione dei possibili che rappresenta il luogo di ogni predicazione possibile, sia essenziale sia esistenziale.

La contingenza attesta esattamente l'alterità del reale rispetto al possibile e solo in quanto il reale non coincide mai con il possibile, esso può dirsi esistente di fatto. La contingenza diviene, in Leibniz, principio, fondamento proprio in quanto – in contrapposizione alla dottrina spinoziana – «non tutto il possibile si realizza». Il regno del possibile è, infatti, più ampio del reale, poiché esso è infinito e non può tradursi in possibilità reali se non per *gradi*, in una serie infinita di entità individuali, una serie infinitamente variabile, costituita da interminabili differenze singole.

²³ Vedi Leibniz, *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, (1679 ?), in *Scritti di logica* di G. W. Leibniz, a cura di F. Barone, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1992, vol. I, p. 127.

Affermare, come Spinoza afferma, che tutto è necessario, ovvero, detto in altri termini, che possibilità e realtà coincidono equivale, per Leibniz, a negare l'esistenza di qualsiasi realtà determinata e singolare ed è come se si affermasse che nessun possibile si realizza²⁴. L'ente contingente svela, così, il proprio «mirabile segreto» nella sua capacità di includere un universo infinito di esistenze, nel partecipare, cioè, in virtù della propria incommensurabile temporalità, di una dimensione eterna: «Conosciuto questo segreto – scrive Leibniz – è tolta la difficoltà sulla necessità assoluta di tutte le cose, ed appare la differenza tra il necessario e l'infallibile»²⁵.

La contingenza si configura come una logica trascendentale dei concreti, fondamento reale nella forma di un intelletto monadico di cui la logica formale degli astratti rappresenta una modificazione simbolica e puramente relazionale. La legge logica che regola il passaggio dalla possibilità logica alla possibilità reale, espressa dal concetto del «migliore dei mondi possibili», non può, dunque, che consistere, per Leibniz, nella scelta di combinare i possibili in modo tale per cui *ogni* ente realizzato concretamente abbia in sé la *massima* quantità possibile di realtà, ovvero, il che è lo stesso, in modo tale che in ogni infinitesima porzione di realtà sia presente la *totalità*, l'intero universo delle possibilità illimitate²⁶. L'esistenza contingente rappresenta, come già era emerso con il *posse* di Cusano, il grado massimo dell'essenza, il *quantum* infinito di realtà possibile, il rivelarsi – nell'immanenza continuamente superabile e mai superata del reale – della trascendenza divina del possibile. È nell'esistenza stessa del possibile in quanto tale, infatti, che, soltanto, si può avere una chiara nozione dell'essere di Dio²⁷.

L'interpretazione leibniziana della celebre prova ontologica dell'esistenza di Dio mostra chiaramente la radice logica di una filosofia della contingenza, cioè, l'identificazione dell'Assoluto con il possibile. L'Ente necessario, ovvero Dio, non deve il proprio essere necessario al fatto di avere un'essenza necessaria, bensì al fatto di avere un'esistenza massimamente possibile e solo in quanto caso-limite di una serie infinita di possibilità esso può dirsi necessario per sé. Non a caso Leibniz, anche a proposito di Dio, parla di Monade, sia pur Suprema, poiché Dio è quella monade, cioè, quella individualità, in cui l'essere potenziale, invece che essere temporalmente attuale, come in tutte le altre monadi, è, viceversa, *eternamente* attuale, ma tutte le monadi, compresa quella Suprema, sono essenzialmente infinita *potenzialità*. In un passo di grande importanza Leibniz scrive, infatti, a proposito della serie infinita delle verità di fatto, che «soltanto Dio vede, non

²⁴ Cfr. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), in *Scr. fil.* (1967), vol. I, p. 220.

²⁵ Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1698) cit., p. 248.

²⁶ Cfr. Leibniz, *De rerum originatione radicali* cit., p. 219.

²⁷ Vedi Leibniz, *Monadologie* (1714), in *Scr. fil.* (1967), vol. I, p. 290. Cfr. anche lo scritto *Specimen inventorum* cit., p. 249.

certamente la fine della risoluzione, che non c'è, ma la connessione dei termini, ossia l'involuzione del predicato nel soggetto, poiché egli vede tutto ciò che è nella serie»²⁸.

La concezione modale della verità è lo scacchiere su cui si gioca e si decide quella complessa correlazione tra essere necessario ed essere possibile da cui discende l'inestricabile incommensurabilità dell'essere contingente.

3. Una filosofia della contingenza mancata ovvero l'estetica kantiana del sublime

Nella premessa, abbiamo fatto riferimento, per quel che riguarda il delinarsi di un significato più complesso dell'idea di contingenza nell'età moderna, anche a Kant, aggiungendo, però, che il contributo kantiano alla chiarificazione del concetto di contingenza è indiretto, quindi soltanto implicito e, per così dire, inespresso. Il problema della contingenza è, infatti, ora riproposto, sia pur inconsapevolmente, nell'ambito del pensiero estetico attraverso il concetto di *sublime*, le cui analisi kantiane presentano delle importantissime analogie ed affinità con il concetto dell'essere contingente, nel senso in cui abbiamo cercato brevemente di tratteggiarlo attraverso il richiamo a Cusano e Leibniz.

Paradossalmente, per quanto Kant sia ben lontano dall'attribuire al concetto di contingenza un ruolo diverso da quello che esso riveste in quanto forma del giudizio trascendentale della modalità, egli si è avvicinato di tanto al significato più segreto dell'idea di contingenza in sede estetica, di quanto se

²⁸ Leibniz, *Sulla libertà* cit., p. 425. Ciò mostra il limite della interpretazione in chiave logicistica che, della filosofia di Leibniz, è stata data, com'è noto, nei primi anni del Novecento, soprattutto da B. Russell e L. Couturat, i quali hanno sostenuto che se Leibniz avesse svolto coerentemente le conseguenze della sua teoria dei principi logici, avrebbe dovuto rigettare la contingenza del mondo e concludere in ordine alla tesi spinoziana della necessità rigorosa di tutte le cose; la tesi leibniziana secondo cui non solo le verità necessarie ma anche le verità contingenti debbono poter essere analizzabili fino all'ultimo termine, in quanto incluse sempre e comunque in una relazione d'identità, implicherebbe, secondo la lettura logicistica, che la contingenza esiste solo in relazione all'incapacità umana di dedurre a priori l'intera catena delle verità di fatto e non già *in assoluto*, poiché, se si potesse risalire fino in fondo la serie delle cause deducendo tutti predicati dai loro soggetti, come potrebbe fare un'ipotetica mente divina, allora dovremmo poter vedere la connessione necessaria tra le cose. Cfr. L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Alcan, Paris, 1901, pp. X-XI. In realtà, tale interpretazione non è accettabile, poiché la contingenza indica, per Leibniz, il *grado* della continuità, ovvero l'esistenza *attuale* dell'infinito; il fatto che l'infinità delle verità di fatto sia vista distintamente da una mente divina, e, invece, meno distintamente da una pianta, da un animale o da un uomo, non implica affatto che, in Dio, a differenza della pianta, dell'animale e dell'uomo, non vi sia una serie continua di termini, cioè una serie infinitamente percorribile, ma solo che in Dio, diversamente che negli altri enti, il passaggio continuo da un termine all'altro sia appreso, non già *per gradi*, ma nell'*istante*; ma anche Dio, come Leibniz ha puntualizzato nel passo citato, non può vedere la *fine* della risoluzione dei soggetti e dei predicati d'esistenza, poiché un punto finale non può esistere in una serie continua. Vi è, dunque, solo una differenza di grado, non già qualitativa, tra la continuità con cui Dio vede la totalità delle verità di fatto e la continuità con cui gli enti finiti si rappresentano tali verità. La continuità è, in quanto tale, inclusione infinita di possibilità illimitate e la contingenza ne esprime la grandezza *intensiva*.

ne è allontanato in sede logico-teoretica. La definizione del sublime, infatti, come di ciò che è *assolutamente* grande, come di ciò, cioè, che è grande al di là di ogni comparazione, *absolute* – dice Kant – *non comparative magnum*, o, il che è lo stesso, come di ciò «al cui confronto ogni altra cosa è piccola»²⁹, non può non richiamare la caratteristica fondamentale dell'essere contingente, vale a dire la incommensurabilità tra finito ed infinito, tra realtà e pensiero. Ciò che diciamo sublime, infatti, presenta, a differenza del bello, sostiene Kant, il carattere essenziale della *smisuratezza*, dell'assenza di forma, di ordine ed il sentimento di piacere corrispondente è tutt'affatto diverso da quello scaturente dalla serena e calma contemplazione di un oggetto che diciamo bello, dove la nostra immaginazione è in accordo con la funzione ordinatrice dell'intelletto ed esibisce l'armonia tra le leggi meccaniche della natura e le leggi finali della libertà. Nel sentimento del sublime, trovandosi l'immaginazione nel rapporto con la facoltà delle idee, con la facoltà, cioè, che tende a rappresentarsi illimitato, l'incondizionato, l'infinito, il soggetto giudicante prova un senso di impedimento, di repulsione, di inadeguatezza a esibire in una qualsivoglia forma sensibile la realtà dell'Idea. Eppure, nonostante nel giudizio del sublime l'oggetto appaia contrario al concetto della finalità della natura, tale giudizio rimane estetico, cioè legato al sentimento dell'*accordo* tra la natura e la libertà. È, infatti, proprio la *sproporzione*, nell'intuizione sensibile, tra immaginazione e ragione, ovvero tra la capacità di esibire in una forma sensibile l'idea della totalità, dell'assoluto, del tutto infinito, e la tendenza a rappresentarsi tale idea, a potenziare e ad incrementare l'esigenza della ragione alla rappresentazione dell'illimitatezza. Nel giudizio del sublime, l'attrazione estetica dell'oggetto s'accresce quanto maggiore è il senso iniziale di impedimento, di rimpicciolimento delle forze vitali, della nostra dimensione sensibile, corporea, quanto maggiore, cioè, è il senso di «stupore» (*Verwunderung*), o, meglio, di «ammirazione» (*Bewunderung*), di piacere misto allo «spavento» (*Schreck*), per un oggetto che diciamo sublime³⁰. La definizione del sublime come di ciò che «è grande al di là di ogni comparazione» non sta a significare semplicemente che la ragione, nella valutazione estetica delle grandezze, è spinta a pensare l'Assoluto, ma soprattutto – qui il

²⁹ Cfr. I Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, (1790), trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, con Intr. di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 167-171.

³⁰ *Ivi*, pp. 159-161. Per questa ragione, Kant precisa più volte che solo impropriamente parliamo di un *oggetto* sublime, poiché il sublime, mostrando l'oggetto stesso in disaccordo con una finalità nella sua forma, a differenza del bello, va, in realtà, riferito allo stato d'animo del soggetto giudicante, «all'uso finale – egli scrive – che l'immaginazione fa della sua rappresentazione» (*Ivi*, p. 163). Kant opera, inoltre, un sottile distinguo tra il termine *Verwunderung* (stupore), definito «l'affetto prodotto dalla novità superiore all'attesa» e il termine *Bewunderung* (ammirazione), definito «una meraviglia la quale non cessa col venire meno della novità». Non vogliamo dilungarci oltremodo, ma è comunque significativo che Kant associ la sublimità soprattutto al secondo stato d'animo (vedi in particolare *Ivi*, p. 219), in cui il sentimento superiore per il sovrasensibile, scatenato dal sublime, non viene vissuto come uno stato emotivo passeggero, ma permanente e continuo, a testimonianza del carattere strutturale ed ineliminabile del sentimento del bisogno di Assoluto che caratterizza il sublime.

passaggio focale che collega la nozione di sublime a quella di contingente – che a tale pensiero la ragione è condotta in virtù della incapacità stessa della immaginazione di trovare, non solo oggettivamente, mediante una misurazione matematica, ma anche solo soggettivamente, un termine di confronto o unità di misura ultima per giudicare qualcosa come *assolutamente* grande, poiché in tal caso, l'immaginazione potrà trovare unità di misura sempre maggiori (o sempre minori), senza trovare mai una misura adeguata per giudicare ciò che è più grande (o più piccolo) di qualsiasi grandezza data, ovvero il *massimo* (o il *minimo*), ciò che è al di là di ogni grandezza possibile, di ogni misura possibile, dunque di ogni limite possibile³¹.

Kant ha colto, senza volerlo, la natura più profonda della relazione contingente tra l'uomo e le cose, proprio nel momento in cui ha riconosciuto la possibilità di fondare il sentimento dell'esistenza di una dimensione soprasensibile sulla *insufficienza* delle nostre stesse facoltà conoscitive. Immaginazione e ragione sono, nel giudizio del sublime, in armonia grazie al loro contrasto, in accordo in virtù della loro perenne inadeguatezza reciproca. Lo spaventevole senso di smarrimento, di spaesamento, per l'abissale distanza, suggerita dalla opposizione della realtà naturale alla finalità morale, tra la caducità umana e la autosufficienza di quanto è ideale, eterno e soprannaturale, provoca, nel contempo, un piacere che è dato proprio dal sentimento di essere partecipi, per il fatto di potere anche solo pensare come *dato* nell'esperienza sensibile l'illimitato, di un'attività originaria, autonoma, infinita³².

Allo stesso modo, nella valutazione estetica della potenza della natura, l'attrazione esercitata da un oggetto *temibile*, la cui presenza non è fonte di un reale pericolo per il soggetto giudicante, ma che risulterebbe irresistibile ed imbattibile per le nostre limitate capacità nel momento in cui immaginassimo di opporci ad esso, cresce man mano che aumenta la temibilità dell'oggetto, poiché la possibilità stessa di avvertire la debolezza delle nostre forze naturali rispetto a tale oggetto, è indice di un sentire superiore, tale da alimentare un senso di trascendimento della nostra natura sensibile, terrena e di potenziamento delle nostre forze morali e della nostra libertà³³.

Perciò il sublime è fonte di meraviglia e «stima» (*Achtung*) e in quest'ultimo concetto, soprattutto, si coglie la familiarità del sentimento del sublime con quello che accompagna la disposizione morale, col senso di soddisfazione e gratificazione per la coscienza dell'appartenenza a un ordine di realtà superiore alla sensibilità, dominio della ragione nel suo uso pratico-morale, in cui essa riscopre la propria autentica «destinazione» (*Vernunftbestimmung*), la propria suprema legge, ma la cui magnificenza si rivela non chimericamente *fuori* dal mondo naturale, ma *nello* scontro con i

³¹ *Ivi*, p. 173 e sgg.

³² *Ivi*, p. 181.

³³ *Ivi*, p. 193 e sgg.

sensi, mediante emozioni o «affetti forti» (*rüstigen Affecten*) suscitati proprio dalla mediocrità e dalla *imbecillitas* della materialità sensibile³⁴.

Ci si palesa chiaramente l'affinità tra l'idea di contingente, nel senso suesposto, e il sublime kantiano. Non è forse qui, infatti, dove appare più abissale la lontananza tra cielo e terra, tra deità e mondanità, tra eternità e temporalità e, *insieme*, più intenso il sentimento della loro assoluta unità e dove la *dignità* dell'essere troneggia proprio nel punto più alto della sua *umiliazione*, l'intima essenza della contingenza dell'essere?

Già, eppure, ciononostante, non possiamo fare a meno di parlare, in riferimento al sublime kantiano, di una filosofia della contingenza *mancata*. Kant ha, infatti, sì compreso il significato profondo del contingente, ma l'ha confinato nell'ambito estetico, contribuendo a farne disperdere il fondamentale valore logico-ontologico. Potremmo dire che Kant ha chiarito mirabilmente la condizione emotivo-sentimentale della relazione contingente tra pensiero ed essere, ma ha ignorato la portata gnoseologica di tale relazione, il suo valore e la sua funzione rispetto al *compito imprescindibile* della filosofia, cioè la conoscenza dell'Essere assoluto, possibile proprio in quanto scoperta continua del senso ultimo degli eventi nel seno stesso della loro mutevole storicità. Egli non vide, cioè, che quella insufficienza della immaginazione a rappresentarsi l'idea della Illimitatezza, cui la ragione è protesa per una sua costitutiva esigenza, non è un elemento soggettivo e sentimentale della conoscenza del mondo, bensì un carattere reale, strutturale e *oggettivo* di ogni tipo di relazione, non solo estetica, ma anche scientifica, etica, religiosa, politica ecc., tra l'uomo e le cose. D'altro canto, Kant non poteva cogliere la prerogativa essenzialmente ontologica del contingente per via dello spirito illuministico del suo tempo, che lo condusse a ricercare i *confini* della ragione contro le pretese dialettiche della metafisica e a ritenere illegittimo l'uso di essa al di fuori di tali confini. Il valore metafisico della *incompiutezza* nella rappresentazione dell'Infinito, della impossibilità di fare dell'Incondizionato l'oggetto di una esperienza possibile, fu oscurato, in Kant, dal tentativo, che sta a monte di tutto il suo filosofare, di estendere alla filosofia l'ideale newtoniano di una scienza sperimentale assoluta, il che lo portò a vedere nella ricerca delle possibilità dell'effettivo possesso della conoscenza, da parte delle facoltà umane, lo scopo fondamentale della filosofia, contribuendo a sopravvalutare il momento critico-analitico del pensiero e a ridimensionare quello problematico-sintetico, dove, con «problematico», intendiamo il carattere di una conoscenza che vede nella contingenza non semplicemente il limite, il termine dell'interrogazione filosofica, il *nec plus ultra*, bensì, al contrario, il suo principio e punto di partenza; l'inellutabilità della natura creaturale e bisognosa dell'ente è – nell'orizzonte di una metafisica problematica, quale si configura una filosofia della contingenza, e non soltanto critica come quella kantiana – essa stessa, in quanto

³⁴ *Ivi*, p. 185 e sgg.

tale, l'attestazione di un legame irrefutabile con il fondamento assoluto del mondo, il vero segno della presenza dell'essere ideale e divino, e, nel contempo, la via per attingere, in modo partecipativo, la «cosa in sé» proprio in virtù del continuo oltrepassare i limiti della ragione, tra le *infinite* forme spaziali e temporali entro cui si rivela l'Assoluto-Inconoscibile.

Conclusioni

Può un pensiero della contingenza configurarsi come una vera e propria opzione filosofica nella situazione culturale del nostro tempo? A questo interrogativo – che noi consideriamo cruciale per il futuro della filosofia e, quindi, per lo stesso progresso morale e spirituale dell'umanità che nella filosofia trova il suo motore principale – la presente trattazione ha voluto solo accennare una risposta, non avendo altro scopo se non quello di risvegliare l'attenzione del lettore sull'attualità di una tematica che non può essere mostrata, qui, in tutta la sua profondità ed ampiezza e la cui esposizione sarà apparsa inevitabilmente evasiva e manchevole su molti punti.

Abbiamo dovuto tralasciare, infatti, sia la fase primordiale, classico-cristiana, dello sviluppo storico del concetto di contingenza, sia quella attuale, segnata dal sempre maggiore oscuramento del suo senso originario e *ontologico*, ad opera di distorte letture indeterministiche di tale concetto, per soffermarci maggiormente su due modelli teorici, quello cusaniiano e leibniziano, che costituiscono due tappe fondamentali del progressivo delinarsi del valore filosofico del contingente; ma anche altre figure del pensiero moderno, come, ad esempio, Ficino, Montaigne, Pascal, Vico, potrebbero essere indicate agilmente come rappresentative di un orientamento intellettuale improntato nel segno di una filosofia della contingenza.

Quello storico, però, è solo il primo livello, indispensabile ma non sufficiente, della riscoperta di una filosofia della contingenza, poiché, infatti, il secondo è quello più propriamente teoretico, volto a proseguire una ricerca filosofica che faccia della contingenza dell'essere il proprio tema fondamentale, operandone una rivalutazione davvero *totale*. L'invito a rivisitare una filosofia della contingenza non si traduce, cioè, nella riscoperta di una corrente filosofica ben definita o di un preciso apparato teorico, bensì nel recupero di una certa *forma mentis*, di un modo peculiare di considerazione del sapere e della realtà, impostato su un'idea di *modalità* del *lógos*, che possa essere fonte di sempre nuove possibili interpretazioni del reale, ma tra loro cooperanti nella costruzione di un senso unitario e *primo* del reale, al di sotto della diversità degli ambiti del sapere e che possa essere, quindi, la base per una nuova metafisica. Del resto, non si potrebbe concepire una filosofia della contingenza che fosse rappresentata in modo esclusivo da un particolare sistema

dottrinale, a discapito di un altro, senza, con ciò, tradire l'essenza stessa della contingenza, la quale consiste nella congiunzione tra l'unità dell'essere e la *varietà* dei modi in cui l'essere è conosciuto.

Anche questo secondo livello d'indagine non poteva essere, qui, sufficientemente spiegato, ma, abbiamo, nondimeno, voluto abbozzare una traccia; l'appello a percorrere, da parte del pensiero filosofico, una *terza via*, come abbiamo sottolineato nella premessa, che eviti, da una parte, la restaurazione del mito della verità come compimento assoluto e definitivo della conoscenza umana e, dall'altra parte, la negazione dell'esistenza stessa di un fondamento ultimo della realtà, in favore della tesi relativistica dell'esistenza di molteplici e frammentarie verità particolari, crediamo possa tradursi in una reale proposta filosofica proprio grazie ad un pensiero della contingenza.

Nell'idea di contingenza, infatti, si realizza un felice connubio tra l'istanza metafisica della *sistematicità* della filosofia e quella critica del riconoscimento dei *limiti* di essa. La precarietà e la finitezza del reale diventano, in tale ottica, il fondamento stesso di una visione universalistica e metafisica. L'assolutezza della verità è recuperata in un modo non dogmatico, poiché ammessa nella propria validità oggettiva sulla base della sua estrema semplicità ontologica. Il fondamento inconcusso, il principio unitario dell'essere, infatti, è riposto in una realtà infinitamente possibile e, perciò, assoluta in quanto semplicemente possibile. La contingenza come perenne inadeguatezza tra pensiero e realtà, ben lungi dal depotenziare l'attività del pensiero, al contrario, le conferisce la portata di un pensiero infinito, che si approssima, nelle continue limitazioni individuali della materia sensibile, a quella condizione di realizzazione finale e pienamente appagante della propria tensione amorosa verso il sapere assoluto, che è sempre di là dall'essere raggiunta. Se il sapere assoluto fosse raggiunto, non vi sarebbe in realtà conoscenza, poiché svanirebbe la differenza tra conoscente e conosciuto e, con essa, ogni concreta, determinata, possibilità di conoscere. La contingenza, attraverso l'infinità del processo conoscitivo cui mette capo, accoglie la pluralità e la diversità non come molteplicità indistinta ed informe, bensì come grandezza *intensiva* del possibile il quale, nella propria assoluta necessità, ovvero, nella propria assoluta *potenzialità*, non può attuarsi pienamente se non nel passaggio dal *minor* al *maior*, dal più piccolo al più grande, in un processo di sempre maggiore differenziazione. La singola modificazione della conoscenza della verità universale, una, certa, infallibile, ricorda all'uomo i suoi limiti, l'impossibilità di travalicare la propria individualità, presumendo di identificarsi con l'*unica* verità esistente ma, nel contempo, la singola modificazione crea il *grado* di partecipazione, mediante la propria particolarità, all'universalità, alla unità, alla certezza e dalla infallibilità della verità, il grado, cioè, della presenza di ciò che è finito e limitato all'interno di ciò che è infinito e illimitato. così scongiurato il rischio idealistico del monismo metafisico, poiché, in un ordine contingente, l'individuo non è una modificazione accidentale e passeggera dell'universale, ma una modificazione sostanziale; esso è

un grado, un *quantum* infinitamente piccolo e, ad un tempo, infinitamente numeroso, di realtà sostanziale³⁵.

Il carattere *intermedio* dell'ente contingente, il suo porsi tra l'essere e il nulla, mai identificabile col primo per via della propria insuperabile limitatezza e mai risolvibile nel secondo per il semplice fatto di esistere, garantisce l'equilibrio tra *kòsmos* e caos, tra infinito e finito, tra unità e pluralità, tra ordine e libertà. È nella capacità salvifica della contingenza di sottrarre il divenire al nulla, al caso e all'insensatezza, riconducendo il nulla stesso all'infinita potenzialità dell'essere, alla inesauribile ricchezza e varietà di realtà, che il pensiero filosofico può e deve riporre la speranza di accedere ad uno spazio di significati originari del mondo, la cui esistenza è garanzia di validità del carattere costruttivo ed autonomo del proprio procedere. Come vide Pascal, è la mancanza che produce la pienezza, è la miseria dell'uomo, «giunco pensante», che conduce alla sua grandezza: «Non è affatto dallo spazio – scrive il grande pensatore francese – che debbo ricercare la mia dignità, ma dalla regulatezza del mio pensiero [...] Mediante lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto: mediante il pensiero lo comprendo [...] La grandezza dell'uomo è grande in ciò che egli si conosce miserabile; un albero non si conosce miserabile. È dunque essere miserabile il conoscersi miserabile, ma è essere grande il conoscere che si è miserabile»³⁶.

³⁵ Possiamo esemplificare il significato del concetto della contingenza paragonandolo a quello della rappresentazione *prospettica* nel disegno geometrico. Per comprendere il rapporto di contingenza tra la molteplicità degli enti individuali finiti e l'unità dell'essere universale infinito, possiamo paragonare tale rapporto a quello che sussiste, nella visione prospettica, tra l'oggetto rappresentato e i diversi punti di vista dell'osservatore. Nella prospettiva, infatti, a cambiare non è l'oggetto che si vuole rappresentare, bensì la *posizione* di colui che guarda tale oggetto. Quest'ultimo è sempre il medesimo, che viene visto diversamente a seconda della visione che ne ha colui che «guarda innanzi» (*prospicere* appunto) l'oggetto. L'immagine che ciascun singolo osservatore avrà dell'oggetto sarà sempre irriducibilmente distinta da quella di ogni altro, e il prospetto dell'oggetto in questione potrà anche variare all'infinito, ma tale oggetto rimarrà sempre il medesimo. L'oggetto, pertanto, si trova davanti all'osservatore, *per intero*, ma nell'osservazione da un singolo punto di vista ne viene messo in luce solo un aspetto e ne rimangono in ombra altri. Nel contempo, però, il medesimo oggetto illuminato solo in una parte diventa una *nuova* immagine di esso e così un'altra parte messa in luce da un altro osservatore, creerà un'altra immagine diversa dalla prima, e tutte quante saranno non solo diverse tra loro ma anche diverse dall'oggetto di cui esse sono immagini, dato che ogni immagine singola dipende dall'osservatore e non dall'oggetto, il quale pur nella varietà delle immagini parziali attraverso le quali viene osservato, rimane sempre lo stesso. La realtà dell'immagine parziale e la realtà dell'oggetto non si fonderanno mai però l'una nell'altra, garantendo, così, una sorta di equilibrio bipolare tra la diversità delle rappresentazioni prospettiche e l'identità dell'oggetto rappresentato. Tale bipolarità è proprio ciò che caratterizza il rapporto di contingenza tra la molteplicità delle sostanze singolari e l'unità del fondamento assoluto.

³⁶ B. Pascal, *Pensées*, trad. it a cura di E. Balmas e J. Mesnard, 2 voll., *Pensieri*, Milano, BUR, 1996, vol. I, p. 140.

Solo in una filosofia della contingenza, la ragione umana, consapevole ormai dei guasti prodotti sia dalle proprie degenerazioni fanatiche sia dalle proprie rinunce nichilistiche, potrà ancora, nel secolo XXI, tenere accesa la fiaccola che la farà essere *Philo-sophia*, amore per il sapere, desiderio disinteressato del sapere in quanto tale, nel suo valore *assoluto*, in una tensione infinita tra amore del sapere e sapere stesso che può armonizzarsi solo in quanto, da un lato, l'amore del sapere non giunge mai a possedere il sapere assoluto e, dall'altro lato, in quanto il sapere assoluto è partecipato continuamente – proprio perché *non* partecipabile in modo *definitivo* – in porzioni di verità via via sempre crescenti, dall'intelligenza umana.