



Prolegomeni alla Filosofia ed alla Consulenza Filosofica (seconda parte)

Stefano Iunca

La Filosofia Come Scienza Delle Verità Eterne

Ritengo che ci sia stato un tempo in cui gli uomini non parlavano con minore incertezza delle questioni della Geometria di quanto parlino ora delle questioni della Metafisica. Perciò non è strano che oggi la Geometria abbia così solide fondamenta, mentre la Metafisica vaga nell'incertezza. Credo infatti che verrà il tempo in cui la Metafisica avrà fondamenta non meno solide della Geometria. Il fatto che la Metafisica in tanti secoli non ha ancora trovato fondamento non deve farci disperare del successo. Forse ci troviamo ancora nell'infanzia del mondo. E così come la balbuzie dei predecessori non ha impedito a Pitagora (se è vero che è stato lui il primo) di dare solide fondamenta alla Geometria, così la presente confusione non deve distoglierci dal dare solide fondamenta alla Metafisica.

(G.W. Leibniz, *Conversazione con il vescovo Stenone sulla libertà*).

1. Abbiamo visto che per gli antichi greci la Filosofia è innanzitutto “Amore per il Sapere” e, seguendo questa *vie antique*, Leibniz considerò la Sapienza come la scienza della felicità, dato che essa ci insegna a pervenire alla nostra felicità, il che avviene attraverso «una perfetta conoscenza dei principi di tutte le scienze, e dell'arte di applicarli»¹.

Similmente ad Aristotele, Leibniz riteneva che tutte le scienze abbiano i “propri principi”, dal momento che assumono come oggetto specifico delle loro indagini cose diverse; ma che, nondimeno,

¹ G.W. LEIBNIZ, *Sulla saggezza*, in *Scritti logici*, Laterza, Roma-Bari 1992, 129-130.

esistano alcuni “principi comuni”, almeno per analogia, a tutte le scienze. Al pari di Platone (e diversamente da Aristotele), Leibniz credeva che basandosi su tali “principi comuni” fosse possibile fondare una “scienza universale (o generale)” che accomuna e regola tutte le “scienze particolari”, cioè un sistema formato da «tutte le verità fondamentali che sono sufficienti a trarre tutte le conclusioni in caso di bisogno, dopo qualche esercizio e con qualche applicazione»². Questo è quel che è passato alla storia come il celebre “Sogno di Leibniz” ed è ciò in cui credo anch’io.

Le verità fondamentali (o “di ragione”) sono eterne e riguardano quegli enunciati che rimarrebbero veri anche se Dio avesse creato il mondo in maniera diversa, ossia sono enunciati necessariamente veri indipendentemente da ciò che è vero in tutti i mondi possibili.

Le verità eterne si riferiscono alle “idee universali” ed alla realtà astratta di natura “matematica o logica o metafisica”, cioè vertono su verità atemporali che risultano indipendenti dall’esperienza e che non riguardano direttamente la realtà concreta (il mondo e gli individui), nel senso che sono semplicemente delle tautologie che non forniscono alcuna informazione su ciò che attualmente esiste o sta accadendo. Non per questo le verità eterne vanno considerate inutili perché, come abbiamo visto nel capitolo precedente, ci permettono di dimostrare ciò che è a priori impossibile e, quindi, di dedurre ciò che è assolutamente necessario seppur astratto. Inoltre le verità eterne possono essere utilizzate come “principi coadiuvanti” applicandole alle verità “di fatto” riguardanti il mondo e gli individui per compiere quelle generalizzazioni (o induzioni) che conducono a scoprire le Leggi di Natura.

I “principi comuni” sui quali poggia la “scienza universale (o generale)” e con essa l’arte di ragionare rettamente sono quelli di: identità; non-contraddizione; ragion sufficiente. Tali principi, che ho chiamato in precedenza “i principi universali dell’essere”, pur essendo logicamente indipendenti l’uno dall’altro, in quanto sono dei principi anipotetici (assiomi) che non derivano da altri principi ma che hanno in sé stessi la ragione della propria verità, risultano in qualche modo tutti collegati reciprocamente. È questo il motivo per cui è possibile la “scienza universale (o generale)”. Diamo ora uno sguardo a ciascuno di essi.

² G.W. LEIBNIZ, *Sulla saggezza*, 129.

2. Leibniz utilizzò il termine “identità” per designare in generale tutti quegli enunciati veri il cui “opposto contiene una contraddizione esplicita” e che, al di là del loro grado di priorità, risultano quindi “necessari per definizione” (cioè assolutamente o *in terminis*). Le “verità identiche” sono quelle che enunciano la medesima cosa circa se stessa o negano l’opposto del suo opposto come, ad esempio, le espressioni “A è A” oppure “A non è non A”. Detto altrimenti gli “enunciati veri identici” sono *tautologie*, ossia ripetizioni del medesimo concetto con parole diverse e non ci dicono nulla di nuovo su quel concetto³. Le “verità identiche” vanno però distinte in due tipi a seconda della forma della connessione dei termini utilizzati nell’enunciato, che può essere affermativa o negativa.

Le “verità identiche affermative” sono enunciati della forma “A è A” e sono retti dal principio d’identità, che prescrive che “ogni cosa è identica a se stessa”. Invece le “verità identiche negative” sono enunciati della forma “A non è non-A” e sono retti dal principio di non-contraddizione, il quale prescrive che “nessuna cosa è identica alla propria negazione”. Nonostante la loro espressione in forma negativa, anche questo tipo di enunciati costituiscono un caso d’identità in quanto sono riconducibili a priori alle “verità identiche affermative”, dato che l’enunciato “A non è non-A” equivale formalmente ad “A è non-non-A” e può quindi essere ridotto ad “A è A”, perché “non-non-A è A”.

Per Leibniz il principio di non-contraddizione non è altro che una riformulazione in termini negativi dello stesso principio d’identità e su questo presupposto si fonda anche la Logica “moderna”, cioè formale e matematica, la quale riconosce che la negazione di una tautologia (identità) è una contraddizione e, viceversa, la negazione d’una contraddizione è una tautologia, sicché, (almeno) nel caso degli enunciati “necessari per definizione”, il principio di non-contraddizione risulta essere complementare ed inverso a quello d’identità.

Bisogna fin da subito notare che in tal modo Leibniz (e con lui la Logica “moderna”) concepì ed utilizzò il principio di non-contraddizione in un modo assai diverso rispetto a quello che fu teorizzato da Aristote-

³ Il termine italiano “identità” deriva dal latino *identitas*, parola che non a caso venne utilizzata come calco o traduzione del termine greco *tautotes*, che significa per l’appunto “tautologia”.

tele e su cui egli fondò la Logica “classica” (o sillogistica)⁴. D'altronde Aristotele non postulò nemmeno il principio d'identità come assioma della verità.

Leibniz commise un grave errore, di cui del resto lui stesso si accorse in età avanzata senza riuscire del tutto a rimediarsi, e fu quello di legare la definizione del principio di non-contraddizione alla proposizione “falso è ciò che implica contraddizione” ed allo stesso tempo affermare che “impossibile è ciò che implica contraddizione”. Così facendo, in base ai principi scoperti proprio da Leibniz, il falso e l'impossibile finiscono per coincidere, dimodoché se è vero, giustamente, che “tutto ciò che è impossibile è falso” risulta vero però anche l'inverso, ossia che “tutto ciò che è falso è impossibile”, il che invece è inammissibile.

Infatti, se il falso e l'impossibile coincidessero allora dovrebbero coincidere anche il vero ed il necessario, sicché non solo sarebbe vero che “tutto ciò che è necessario è vero” ma anche che “tutto ciò che è vero è necessario”. Ci troveremmo pertanto nuovamente davanti al problema già dibattuto di dovere “salvare la contingenza” perché tutto ciò che è vero che esiste sarebbe quindi necessitato a esistere; così come sarebbe assolutamente necessario sia che tutto ciò che potrebbe esistere prima o poi esista, cioè giunga all'atto (esistenza), sia che assuma successivamente tutte le “forme possibili” di cui è capace (come per R. Cartesio).

Lo stesso Leibniz si accorse alla fine che se tutti i possibili (ciò che potrebbe esistere) si realizzassero allora non ci sarebbero altri possibili oltre a quelli che giungono all'esistenza in atto, ossia non esisterebbero possibilità alternative a quelle che poi effettivamente si realizzano; e con ciò verrebbe meno anche la libertà di scelta, dato che la volontà è libera solo se ha la facoltà di scegliere tra due o più opzioni, cioè tra almeno due possibilità, che conducono ad esiti o ad eventi differenti. Se ci fossero solo possibili destinati prima o poi a realizzarsi indipenden-

⁴ Che il principio di non-contraddizione della Logica Formale non sia identico a quello formulato da Aristotele è già stato sottolineato da Jan Lukasiewicz nella sua illustrissima opera *Del principio di contraddizione in Aristotele*, alla quale si rimanda. Per Aristotele tale principio è un assioma, cioè un principio anipotetico non riducibile ad altri principi. Quello qui formulato da Leibniz non può essere un assioma perché se regge le “verità identiche negative” e queste sono riconducibili alle “verità identiche positive” allora anche il principio di non-contraddizione è riducibile a quello d'identità.

temente dalle decisioni prese e dalle azioni intraprese tutto accadrebbe inevitabilmente e, quindi, non soltanto ogni nostro sforzo sarebbe vano ma non esisterebbe nemmeno alcun “carattere morale” nell’agire, poiché qualcuno è responsabile moralmente di una azione da lui compiuta (o non compiuta) solo se è libero di compierla (o non compierla).

La soluzione al problema proposta da Leibniz fu quella di distinguere tra due tipi di enunciati veri: le verità necessarie o “di ragione”, che sono rette dal principio di non-contraddizione, da lui chiamato anche “principio della ragione necessitante”, grazie al quale possono essere ricondotte all’identità; e le verità contingenti o “di fatto”, che sono invece rette dal “principio di ragion sufficiente” ma non da quello di non-contraddizione, giacché non sono riconducibili all’identità, altrimenti ogni verità sarebbe sempre necessaria.

Questa sua distinzione se non viene meglio spiegata può generare diversi equivoci, come del resto è storicamente avvenuto. Infatti, poste simili premesse, potremmo credere che la necessità non implichi nessuna ragione sufficiente della propria verità, in quanto questo principio riguarda solo le verità “di fatto”; oppure convincerci che, se la contingenza non è legata in alcun modo al principio di non-contraddizione, dato che esso regola solo le verità “di ragione”, allora la realtà possa essere contraddittoria, come ritenne malamente Hegel.

Sembrerà paradossale ma proprio Leibniz si servì poi del concetto di contraddizione per definire tutte e quattro le modalità logiche del vero. Infatti definì, da un lato, l’impossibile come ciò che implica contraddizione ed il necessario come il suo contrario; e, dall’altro, il possibile come ciò che non implica contraddizione ed il contingente come il suo contrario.

Per evitare equivoci Leibniz avrebbe dovuto affermare che tanto le verità “di ragione” quanto le verità “di fatto” sono rette, seppur in modi diversi, sia dal principio di ragion sufficiente sia dal principio di non-contraddizione altrimenti si darebbero delle verità senza ragione oppure contraddittorie, il che è assurdo. Esistono due modi diversi di applicare lo stesso principio: uno a “priori” e l’altro “a posteriori”. Soltanto nelle verità “di ragione” il principio di non-contraddizione può venire applicato “a priori”, il che invece non è possibile nelle verità “di fatto” il cui contrario non implica “a priori” contraddizione dato

che avrebbero potuto essere diverse da come sono. D'altro canto, se le consideriamo "a posteriori" le verità "di fatto" ormai sono ciò che sono e non possono più essere diverse da come sono, o essere ciò che non sono, sennò sarebbero contraddittorie⁵.

Il discrimine tra i due tipi di verità risiede dunque nella possibilità "a priori" di utilizzare il principio di non-contraddizione per ridurre gli enunciati ad una perfetta identità; ma non nella possibilità in generale di utilizzarlo, poiché anche le verità "di fatto" non possono "a posteriori" essere e non-essere nello stesso tempo e nello stesso senso: in ciò consiste il più autentico significato del concetto di non-contraddizione ed è quello formulato da Aristotele. Fermo restando che "a priori" è falso affermare che "A" *può e non può essere* "B", perché allora "A" potrebbe essere "B" ma dovrebbe essere "non-B"; posto che "A" denoti una nozione contingente, essa "a priori" *può essere e non-essere* "B", ossia può essere "B" e può non-essere "B", od essere <non-B>, ma "a posteriori" *non può essere e non-essere* "B", cioè essere sia "B" sia "non-B"⁶, e, quindi, necessariamente o è "B" o non è "B", ossia o è "B" o è "non-B"⁷.

Ad esempio, è attualmente vero l'enunciato "io esisto", il quale è "a posteriori" contingente che sia vero, mentre "a priori" non è necessario ma soltanto possibile che sia vero, dato che io sarei potuto esistere o non esistere, ossia era vero che io sarei potuto nascere ed allo stesso tempo era vero che io sarei potuto non nascere. Più precisamente l'enunciato "io esisto" può venire in alcuni casi negato senza implicare contraddizione, in quanto esso è vero durante la mia esistenza ma è anche falso prima della mia nascita e dopo la mia morte.

Tuttavia, pur essendo falso prima della mia nascita, non per que-

⁵ Un esempio di come utilizzare i concetti di "contraddizione", "a priori" ed "a posteriori" nell'analisi delle verità contingenti è stato fornito anche nel capitolo II, paragrafo 2, a pagina 17.

⁶ Aristotele notò che la contraddizione modale sta nel giudicare che qualcosa "può essere e non può essere" e non che "può essere e può non-essere": se "non può essere B" allora "deve non-essere B", o "deve essere non-B", ed è contraddittorio affermare altresì che "può essere B".

⁷ Si applica qui il "principio del terzo escluso" (*tertium non datur*) a cui avrei voluto dedicare un intero capitolo ma lo spazio a mia disposizione non me lo concede. Gli enunciati "A è B" e "A non è B" (o "A è non-B") non possono mai essere "entrambi veri" in base al principio di non-contraddizione; e se non possono nemmeno essere "entrambi falsi" allora o è vero il primo enunciato e falso il secondo oppure è vero il secondo enunciato e falso il primo: non si dà una terza possibilità.

sto l'enunciato "io esisto" era assolutamente impossibile altrimenti non sarei mai potuto nascere, come di fatto è poi avvenuto; ragion per cui esso doveva risultare in sé possibile. Ne consegue quindi che sono falsi anche gli enunciati possibili (o non-impossibili) che non sono attuali, o che non si sono mai attuati (realizzati), e non solo quelli in sé impossibili, come pensò all'inizio Leibniz.

Nelle verità "di fatto" il valore di verità può mutare se l'enunciato è giudicato in tempi diversi perché non è sempre vero né è sempre falso, ma a volte è vero ed altre volte è falso; il che non avviene nelle verità "di ragione" che sono eterne ed il loro valore di verità è immutabile, giacché è sempre vero un enunciato del tipo "il quadrato è un quadrilatero, equilatero, rettangolo" ed è sempre falsa la sua negazione. Ciò che accomuna i due tipi di verità è che in entrambi i casi quando l'enunciato è vero non è falso e quando è falso non è vero, cioè non può mai essere sia vero sia falso allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto.

Si configura così un ritorno allo schema della filosofia greca che distingueva il campo della Fisica, con i suoi oggetti in Divenire, dal campo della Metafisica, con i suoi oggetti (eternamente) in Essere; distinzione che Leibniz tentò grosso modo di ricalcare con quella da lui proposta tra le verità "di fatto" e le verità "di ragione". È opportuno specificare che il termine Essere è qui usato in uno dei due sensi definito da Parmenide, cioè quello "stretto" per cui "l'essere è e non può non essere ed il non-essere non è e non può essere", in base al quale l'Essere è assolutamente necessario ed il Non-Essere è assolutamente impossibile.

Quest'ultima è la via della certezza (assoluta) e va distinta da quella dell'opinione che caratterizza il Divenire, in cui le cose non sempre sono e non sempre non-sono, bensì alcune volte sono ed altre volte non-sono. Parmenide fornì peraltro anche un secondo significato di natura Ontologica⁸ del concetto di Essere, valido sia per la Fisica sia per

⁸ Sappiamo che il termine Metafisica non venne mai utilizzato da Aristotele per indicare lo studio dell'"essere in quanto essere" e che il termine fu coniato nel I secolo a.C. da Andronico da Rodi, mentre Aristotele era solito riferirsi a questo studio con il nome di "Filosofia Prima". In seguito Kant interpretò la Metafisica come lo studio delle idee circa l'anima, il mondo e Dio, dimodoché la Metafisica passò dallo studio dell'"essere in quanto essere" a significare lo studio dell'"essere in quanto anima, mondo o Dio". Giustamente M. Heidegger denunciò questo smarrimento del suo significato originale ed utilizzò il termine Ontologia per riferirsi allo studio dell'"essere in quanto essere" mantenendo il termine Metafisica nel significato kantiano. Tuttavia, diversamente da quanto sostenne Heidegger, che la storia della filosofia occidentale

la Metafisica, cioè quello “largo” per cui semplicemente “l’essere è ed il non-essere non-è”⁹. In questo senso ho scritto in precedenza che esiste una comune Logica che sottende tanto alla Fisica quanto alla Metafisica, perché ambedue riguardano l’Essere (ciò che è o esiste), sebbene la prima si riferisca a quello mutabile e temporale mentre la seconda a quello immutabile ed atemporale.

Soltanto il “Non-Essere” che “non è e non può essere” è illogico, in quanto è assolutamente contraddittorio (o impossibile); mentre tutto il resto (necessario, contingente e possibile) si conforma alla Logica dell’Essere; dimodoché in qualsiasi modo Dio avesse scelto di creare il mondo sarebbe stato comunque regolare e di un certo ordine generale.

Non solamente nulla accade nel mondo che sia assolutamente irregolare, ma non si potrebbe ugualmente nulla fingere di tale. Perché, supponiamo, per esempio, che qualcuno faccia una quantità di punti sulla carta a caso [...]. Io dico che è possibile trovare una linea geometrica la cui nozione sia costante ed uniforme secondo una certa regola, in maniera che questa linea passi per tutti questi punti, e nel medesimo ordine come la mano li aveva segnati. E se qualcuno tracciasse tutto di seguito una linea che sarebbe ora retta, ora circolo, ora d’una’altra natura, è possibile trovare una nozione o regola, o equazione comune a tutti i punti di questa linea, in virtù della quale questi stessi cangiamenti devono accadere¹⁰.

La regolarità e l’ordine generale che caratterizzano tutto ciò che esiste o può esistere garantiscono che vi sia sempre una regola che permette di spiegare la ragione per cui un fatto può ritenersi esistente, oppure una proposizione esser veritiera, e non il contrario; quantunque il più delle volte queste ragioni non possano esserci note. In ciò consiste il celebre principio di ragion sufficiente, in base al quale “nulla è senza ragione”, che si applica a priori tanto alle verità necessarie o “di ragione” quanto a quelle contingenti o “di fatto”. Si noti che quando Leibniz

è la storia dell’occultamento dell’essere in favore di quello dell’ente, in realtà è solamente la storia della filosofia post-kantiana ad essere tale.

⁹ Quando Platone commise il celebre parricidio parmenideo, giudicando il Divenire come un grado intermedio tra l’Essere ed il Non-Essere, si riferì al concetto “stretto” di Essere e non a quello “largo”.

¹⁰ G.W. LEIBNIZ, *Discorso di Metafisica*, Rondinella Alfredo, Napoli 1934, 45-46.

scriveva che da tale assioma dipendono le verità “di fatto” intendeva dire che queste sono rette “a priori” unicamente dal principio di ragion sufficiente e non da quello di non-contraddizione (che è applicabile solo “a posteriori”); ma non intendeva, viceversa, che la ragion sufficiente regge esclusivamente la verità degli enunciati contingenti.

3. Ora, nonostante il grave errore che ha condotto Leibniz a sostenere senza volerlo il necessarismo, non tutto è quindi da scartare anche perché, come nella teoria del migliore dei mondi possibili, questo suo sbaglio è però compensato dall’avergli permesso di scoprire il principio d’identità che, diversamente da quanto si suole spesso dire mal interpretandolo, è in realtà molto utile per ben ragionare, come spero di avere mostrato qui sopra e altrove.

Bisogna a tal proposito tenere presente che il principio d’identità non va interpretato come il fondamento di verità del genere “un pianeta è un pianeta”, “il magnetismo è il magnetismo”, o “lo spirito è lo spirito”, come scrisse Hegel nella sua *Enciclopedia*¹¹; e nemmeno va ritenuto come fece J. Dewey un semplice postulato semantico, cioè solo una regola per l’uso dei simboli, in base alla quale: “tutte le volte che un simbolo ricorre nello stesso contesto deve avere sempre lo stesso termine di riferimento”. Certamente un simbolo deve essere sempre ricondotto, in virtù del suo senso o significato (*lekton*), alla stessa cosa o allo stesso concetto, ma ciò nondimeno il principio d’identità è essenzialmente di natura logica e va quindi oltre al rapporto semantico “significante-significato” del simbolo inteso come immagine-acustica, cioè come “parola”, per il quale l’unico possibile criterio è «una etimologia conveniente, vera o falsa, per le lingue, regola del mondo (*Regula mundi*)»¹².

Il principio d’identità è invece il fondamento del procedimento dimostrativo, cioè del ragionamento deduttivo di natura logica o matematica. La dimostrazione di un enunciato vero consiste nel «mostrare una certa equazione o coincidenza del predicato con il soggetto in una proposizione reciproca, risolvendone i termini e sostituendo al definito

¹¹ Non lasciamoci trarre in inganno dalla forma simbolica dell’espressione “A è A”, ma guardiamo al concetto che essa sottende. L’identità è infatti il fondamento di verità del tipo: “ogni cosa è quale è”; “ogni cosa è simile od eguale a se stessa”; “niente è maggiore (o minore) di se stesso”.

¹² G.W. LEIBNIZ, *Sulla saggezza*, 133.

la sua definizione o una delle sue parti»¹³. La dimostrazione dipende dunque dalle definizioni, cioè dall'analisi (o risoluzione) dei concetti, che si svolge scomponendo progressivamente le nozioni del soggetto e del predicato, nonché le nozioni che rientrano nelle definizioni delle nozioni del soggetto e del predicato, tramite una serie finita di definizioni e sostituzioni di definizioni, che prosegue sino a che non si riconduce il rapporto tra il soggetto ed il predicato all'identità.

Poiché non possono essere ricondotte a priori all'identità le verità "di fatto" non sono mai dimostrabili, il che avviene esclusivamente nelle verità "di ragione", le quali però sono di due tipi: originarie (o semplici) e derivate (o complesse). Le prime sono verità esplicitamente identiche che non possono essere dimostrate in quanto non sono scomponibili in enunciati più semplici, ma che non necessitano nemmeno di essere dimostrate perché sono immediate, ossia la loro verità è oggettivamente evidente e la loro negazione è esplicitamente contraddittoria. Le seconde invece sono verità implicitamente (o virtualmente) identiche che risultano sempre dimostrabili (a priori) riconducendole in forma d'identità, cioè rendendo manifesta (esplicando) l'identità implicita tra il soggetto ed il predicato, in quanto assumendo il loro contrario sarebbero un'identica cosa l'essere ed il non-essere nel medesimo tempo.

È assolutamente necessaria una proposizione che può essere risolta in enunciati identici, o il cui opposto implica contraddizione. Lo mostrerò con un esempio numerico: io chiamo "binario" ogni numero che può essere diviso esattamente per 2, e "ternario" o "quaternario" ogni numero che può essere diviso esattamente per 3 o per 4, e così via. Ora, noi sappiamo che ogni numero è risolto in quelli che lo dividono esattamente. Dico dunque che la proposizione "il duodenario è quaternario" è assolutamente necessaria, perché può essere risolta in enunciati identici in questo modo: "il duodenario è binario senario" (per definizione), "il senario è binario ternario" (per definizione), dunque "il duodenario è binario-binario ternario". Inoltre, "il binario-binario è quaternario" (per definizione). Dunque "il duodenario è quaternario". Come volevasi dimostrare. Aggiungo che anche se si fossero date altre definizioni, si sarebbe potuto ricavare lo stesso risultato. Chiamo dunque "metafisica" o "geome-

¹³ G.W. LEIBNIZ, *Sulla libertà, la contingenza e la serie delle cause, sulla provvidenza*, in *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, Clinamen, Firenze 2003, 93.

trica” questa necessità, e “contingente” ciò che ne è privo; e ciò il cui opposto è necessario, lo chiamo “impossibile”. Tutto il resto si dice “possibile”¹⁴.

Questo breve passo mi consente di fare due osservazioni molto importanti. La prima confuta una critica che viene comunemente mossa al principio d’identità e che consiste nel ritenere che sia impossibile (o contraddittorio) applicarlo ad enunciati del tipo “A è B” in quanto sono costituiti da simboli differenti. Ma la proposizione dimostrata da Leibniz “il duodenario è quaternario” è esattamente della stessa forma. L’errore da cui nasce questa critica è lo stesso di quelli fatti da Hegel e Dewey, cioè nel non andare oltre alle parole e comprendere che l’analisi riguarda i concetti nominati dai simboli utilizzati. E se la semantica è convenzionale, in quanto è arbitraria la scelta dei simboli da utilizzare, altrettanto non si può dire della semiotica, cioè della connessione tra i simboli di una proposizione, perché non si possono combinare tra di loro simboli qualsiasi per dare luogo ad una proposizione vera.

Il principio d’identità non riguarda propriamente il significato di un simbolo ma la connessione delle nozioni (o concetti) designate dai simboli; ed è su tale connessione che si fonda la verità o la falsità di una proposizione, cioè sulla tautologia che una proposizione è vera se congiunge simboli che si riferiscono a nozioni realmente congiunte tra di loro; mentre è falsa se congiunge simboli che si riferiscono a nozioni che sono disgiunte tra di loro. Inoltre una proposizione è vera se disgiunge simboli che si riferiscono a nozioni realmente disgiunte tra di loro; mentre è falsa se disgiunge simboli che si riferiscono a nozioni che sono congiunte tra di loro. Nelle proposizioni vere è identico il tipo di connessione tra i simboli e le nozioni.

La seconda osservazione è che Leibniz nella sopracitata dimostrazione non usa mai il principio di non-contraddizione per svolgerla ma si serve invece di un corollario del principio d’identità chiamato “principio di sostituibilità degli identici” in base al quale si possono sostituire tra di loro i termini che non alterano il valore di verità della proposizione perché, quando la sostituzione avviene *salva veritate*, i termini impiegati risultano identici l’uno all’altro, cioè hanno un’identica denominazione in quanto designano lo stesso concetto.

¹⁴ G.W. LEIBNIZ, *Sulla natura della verità, della contingenza e dell’indifferenza e sulla libertà e predeterminazione*, in *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, Clinamen, Firenze 2003, 70-71.

Il “principio di sostituibilità degli identici” discende da un altro corollario, di natura logica, del principio d’identità che è chiamato “principio di indiscernibilità degli identici” in base al quale se due nozioni hanno esattamente le stesse proprietà allora sono in realtà la stessa cosa e risultano di conseguenza indiscernibili l’una dall’altra. Per questo motivo gli identici sono sempre sostituibili tra di loro *salva veritate*. Viceversa è sufficiente che due nozioni differiscano tra di loro anche solo di una proprietà affinché non siano la stessa cosa, cioè totalmente identiche, e quindi sempre sostituibili l’una all’altra *salva veritate*. In questo caso è necessario valutare di volta in volta la legittimità della sostituzione, guardando al contesto in cui vengono utilizzati i termini, e servirci del principio di non-contraddizione per

sorvegliare che le combinazioni non siano inutili, congiungendo nozioni che risultano tra loro incompatibili, la qual cosa non si può giudicare se non mediante l’esperienza o la scomposizione della nozione data nelle nozioni distinte semplici. Occorre appunto diligentemente osservare, nello stabilire le definizioni reali, che esse siano possibili, ossia che le nozioni da cui esse risultano costituite si possano tra loro congiungere¹⁵.

Il “principio di indiscernibilità degli identici” deve essere tenuto distinto dalla sua formulazione inversa che viene chiamata “principio dell’identità degli indiscernibili” in base al quale se due nozioni o due cose non sono discernibili tra di loro, ossia hanno tutte le proprietà uguali, allora sono totalmente identiche, cioè sono la stessa nozione o la stessa cosa.

Quest’ultimo corollario del principio d’identità è carico di conseguenze metafisiche in quanto esclude che nella realtà concreta possano esistere due nozioni (complete) o due cose singolari totalmente identiche, perché se ciò fosse possibile e, quindi, se in natura due nozioni o due cose fossero la stessa nozione o la stessa cosa, ci troveremmo di fronte al paradosso (assurdo) logico che di fatto tali nozioni o tali cose non sarebbero “due”, bensì “una” sola.

Pertanto un’identità totale è possibile ottenerla solamente nel caso in cui si tratti di nozioni incomplete ed astratte, laddove non si conce-

¹⁵ G.W. LEIBNIZ, *Sulla sintesi e sull’analisi universale*, in *Scritti logici*, Laterza, Roma-Bari 1992, 152.

piscono le cose “sotto ogni aspetto” (*omnimode*), cioè esaminando le loro nozioni complete, ma le si osserva da un punto di vista particolare e, quindi, parziale «come quando consideriamo soltanto le figure e trascuriamo la materia figurata; pertanto, giustamente dalla geometria vengono considerati simili due triangoli, benché non si trovino mai due triangoli materiali perfettamente simili»¹⁶.

Di conseguenza è altrettanto necessario escludere che nella realtà concreta, ossia in natura, possano esistere due cose singolari (individui) che differiscono tra di loro soltanto per il “numero” e per nessun’altra qualità. Infatti da un punto di vista puramente numerico, vale a dire quantitativo, tutte le cose singolari (individui) prese per sé risultano perfettamente uguali tra di loro, nel senso che costituiscono tutte delle “unità”, cioè delle “monadi” (la parola greca “monade” significa appunto “unità”), che, non potendo mai essere totalmente identiche l’una all’altra, devono dunque presentare delle differenze reciproche fondate su certe caratteristiche a loro interne che ne determinano qualitativamente l’unicità, ossia l’identità totale della propria forma od essenza (sostanziale) unicamente con se stessa.

La ragione della diversità tra due cose, oltre a non essere mai quantitativa, non può nemmeno dipendere soltanto da fattori esterni, ma deriva necessariamente dalla loro identità individuale, la quale è definita in modo univoco dall’insieme di tutte quelle caratteristiche (o qualità) che rendono qualcosa o qualcuno ciò che è e che al tempo stesso lo distinguono da tutto il resto (ciò che non è), permettendoci così d’identificare questo qualcosa o qualcuno¹⁷.

D’altronde bisogna pure che una cosa, per essere tale, abbia qualche qualità altrimenti di fatto non si distinguerebbe dal nulla; così come

¹⁶ G.W. LEIBNIZ, *Le verità prime*, in *Scritti logici*, Laterza, Roma-Bari 1992, 184-185.

¹⁷ È vero che le coordinate dello spazio-tempo, che sono esterne ad ogni cosa, ci permettono da sole d’individuare questo o quel qualcosa ma non d’identificare questa o quella cosa, cioè d’affermare che cosa sia (o l’identità di) ciò che si trova sotto determinate coordinate spazio-temporali. Nello stesso spazio in tempi diversi, così come in spazi diversi nello stesso tempo, possono esserci cose diverse perché queste hanno la capacità di muoversi, od essere mosse, e quindi di cambiare la loro posizione. Invece nello stesso spazio e nello stesso tempo può esserci soltanto una stessa cosa; tuttavia, le forme a priori dello spazio e del tempo non determinano la forma od essenza (sostanziale) di nessuna cosa. Così il mio essere nato a Pisa il 06/07/1979 non è sufficiente a distinguermi dagli altri nati nello stesso luogo e lo stesso giorno, ossia è una nozione incompleta ed astratta, che di per sé non è sufficiente a rendermi Stefano Iunca. Del resto spazio e tempo non sono altro che forme pure, o idee trascendentali.

occorre che ogni cosa differisca da ogni altra in ragione delle proprie qualità intrinseche e possieda molteplici (almeno due) qualità interne che differiscono tra di loro. Infatti, in caso contrario, non soltanto sarebbe impossibile discernere due o più cose l'una dall'altra, ma non si potrebbe mai nemmeno percepire alcun cambiamento in esse, in quanto ogni cosa sarebbe in sé del tutto omogenea e indifferenziata.

Il principio d'identità ed i suoi corollari ci permettono quindi di comprendere che una scienza puramente quantitativa non è di per sé sufficiente a spiegare l'intera realtà, in quanto la natura dei corpi non può consistere tutta e soltanto in caratteristiche quali la grandezza, la figura ed il movimento, altrimenti un corpo non potrebbe mai sussistere per più di un istante e non si darebbe mai alcuna causa reale del suo mutamento (divenire). Inoltre, se ogni corpo mutasse unicamente in ragione di una causa esterna, si avrebbe un regresso all'infinito tale per cui un corpo è mutato da un altro corpo che lo muta, che a sua volta è mutato da un altro ancora che lo muta, e via di seguito; senza pervenire così a una vera causa del suo mutamento.

Occorre allora postulare l'esistenza in ogni corpo di una peculiare forma sostanziale che conferisce unità reale ai diversi modi di manifestarsi (fenomeni) dell'ente, i quali non sono altro che delle conseguenze, per quanto contingenti, del proprio essere e conservano sempre un certo ordine conforme alla propria natura. La forma sostanziale di un dato ente è pertanto la causa prima di tutto quello che gli può mai accadere (che nel caso di una persona si riduce ai suoi pensieri e alle sue percezioni) e costituisce ciò che soggiace ai cambiamenti dell'ente, facendo sì che esso rimanga sempre lo stesso ente indipendentemente da ogni suo mutamento (divenire). In altri termini la forma sostanziale è ciò che permane costante durante l'intera vita d'un individuo e rappresenta il fondamento della propria identità individuale, nel quale risiede la ragione e la condizione della possibilità a priori di ogni sua azione e passione.

Leibniz cercò di ricollegare il concetto di forma sostanziale all'"entelechia"¹⁸ e, per certi versi, all'"anima" di un ente singolare (od indivi-

¹⁸ Dal greco ἐντελέχεια che deriva da ἐν τέλει ἔχειν e significa "essere compiuto, essere in atto". Il termine fu coniato da Aristotele per designare la realtà che ha raggiunto il pieno grado del suo sviluppo; ed egli probabilmente cercò di tenerlo distinto dal termine "anima". Per Leibniz il pieno grado dello sviluppo di un individuo deve essere comunque incluso virtualmente

duo), in quanto la considerò il principio dell'organizzazione interna di un corpo (organismo), che coordina tutte le sue parti dirigendole verso un fine comune. Senza supporre una tale forza unificante dotata di una specifica direzione di effetto e dalla quale scaturiscono tutti i suoi effetti non sarebbe mai possibile rendere ragione dell'unità organica dei corpi, perché ogni singola parte svolgerebbe la rispettiva funzione seguendo la propria strada incompatibilmente con la sussistenza e con l'operatività dell'ente nel suo complesso. Difatti, se così davvero fosse, io non potrei essere in grado neppure d'eseguire un'azione relativamente semplice come è quella di camminare.

Ciascun ente tenta per natura di sviluppare autonomamente questa forza (o energia) originaria attuando le potenzialità che sono congenite all'essenza che gli appartiene; e nella piena realizzazione di sé consiste quella finalità interiore, comune a ciascuna sua parte, verso cui tende a evolversi un ente (nel suo complesso) in funzione della propria forma sostanziale.

A simili considerazioni è legato il motivo per cui Socrate diede così tanta importanza al precetto di conoscere la propria anima e di prendersene *cura* rendendola il più possibile buona. Infatti, se nella nostra anima sono contenute le ragioni, ossia i "perché"¹⁹, di tutto quello che ci può mai accadere, allora conoscendo tali ragioni è possibile in linea di principio comprendere la direzione verso cui stiamo andando e così intuire ciò che ci accadrà. Sapendo in anticipo il destino che ci aspetta seguendo una certa direzione avremo pertanto almeno la possibilità di provare a modificarne la traiettoria qualora ci accorgessimo di avere intrapreso un cammino sbagliato che, percorrendolo sino alla fine, ci condurrebbe ad un cattivo esito.

Inoltre, posto che l'anima di un individuo è la causa interna dei propri effetti, cioè di ogni suo comportamento e di tutto quello che gli può mai accadere, allora da un'anima buona deriveranno buoni comportamenti e sarà parimenti buono tutto ciò che gli capiterà nella vita.

Prima di proseguire sarà opportuno precisare alcuni dei termini introdotti in questo paragrafo, quali: monade, forma sostanziale, ente-

(in potenza) nella sua anima e deriva da questa; sicché l'entelechia è riconducibile all'anima, cioè sono in parte la stessa cosa. L'entelechia non si identifica però totalmente né con l'anima né con la monade (si veda oltre).

¹⁹ La parola "cura" ha come radice il termine *cur* che in latino significa appunto "perché".

lechia e anima. Abbiamo detto che monade è un termine che significa unità ed indica tutto ciò che ha una reale unità. Abbiamo poi detto che la forma sostanziale è ciò che conferisce un'unità reale ad un ente. La forma sostanziale è quindi il fondamento della monade, che viene perciò chiamata da Leibniz anche "sostanza semplice" ed è ciò da cui risultano costituite le "sostanze composte", ossia i corpi. Di conseguenza ogni monade deve avere sempre una forma sostanziale e ogni forma sostanziale è sempre in una monade. Abbiamo poi detto che l'entelechia non è ma consegue da una forma sostanziale e che da questa è inscindibile, sicché ciascuna entelechia è collegata ad una forma sostanziale; ma — aggiungiamo ora — non è a priori vero il contrario, ossia che qualsiasi forma sostanziale è collegata a un'entelechia, perché se un ente non può mai mutare ne risulta privo.

Ora, se il pieno grado dello sviluppo di un ente necessariamente proviene dall'interno dell'ente stesso, cioè dalla sua forma sostanziale, e se l'entelechia non è identificabile con la forma sostanziale ma deve comunque trovarsi quantomeno virtualmente (o potenzialmente) all'interno di quello stesso ente; ne deriva che l'entelechia è quindi anch'essa sempre inclusa dentro ad una monade ed è ciò che differenzia quest'ultima da una pura forma sostanziale.

Se una monade spontaneamente muta (o, meglio, sta mutando) allora la sua entelechia non può essere in atto altrimenti la monade sarebbe già perfetta e di per sé non muterebbe, contrariamente all'ipotesi. È dunque necessario che l'entelechia esista all'inizio in potenza e che nella monade vi sia qualcos'altro, ossia una forma sostanziale, che esiste già in atto e che consente all'entelechia di passare dalla potenza all'atto. Invece la forma sostanziale non può mai essere contenuta in potenza all'interno di una monade in atto, altrimenti non ci sarebbe mai nulla d'attuale nella monade e questa non esisterebbe in atto, contrariamente all'ipotesi.

A tali considerazioni va inoltre aggiunto che l'anima è sì una specie di monade, anzi è per Leibniz la "monade dominante" di un corpo organico; ma non tutte le monadi sono anime, se non in un senso metaforico, perché altrimenti ciascun elemento della natura che è dotato di unità, cioè ogni sostanza semplice (come ad esempio quelle chimiche), sarebbe una vera e propria anima, ossia un essere vivente, e non solo

una forza (od energia) naturale. È esclusiva degli esseri viventi quella di possedere un'anima ed una sola. Il corpo organico è composto da molteplici monadi, ma queste non possono essere tutte delle anime, cioè monadi dominanti, altrimenti un singolo essere vivente avrebbe molteplici anime, il che è assurdo²⁰.

4. Come è noto risale ad Aristotele la teoria che la scienza (il sapere certo) è conoscenza delle cause, cioè del “perché” di una cosa, e che per spiegare perfettamente l'essere o il divenire d'un ente bisogna determinare quattro diverse specie di cause: materiale; formale; efficiente; finale²¹. Quest'ultima venne da lui ritenuta più importante della causa efficiente, mentre la causa formale fu considerata quella fondamentale giacché egli riconobbe in tutti gli enti una tensione ad evolversi a partire da una causa finale interna che ha per meta la piena realizzazione della sua forma (od essenza). Aristotele stabilì così uno strettissimo collegamento tra la causa finale e quella formale in quanto “ciò che un ente fa” deriva da “ciò che l'ente è” e, viceversa, “ciò che l'ente è” è derivabile da “ciò che l'ente fa”.

In epoca moderna il principio aristotelico di causalità venne messo progressivamente in discussione fino a negarne l'universalità e la necessità. Il motivo di ciò risiede nella stretta connessione stabilita da Ari-

²⁰ Più precisamente il corpo di un individuo è una “sostanza complessa” composta da molteplici “sostanze semplici”, ognuna delle quali è una “monade” che possiede una propria unità reale ed un'entelechia. Il corpo organico non può essere una monade perché non ha una vera unità, in quanto è composto e potenzialmente suddivisibile all'infinito. Oltre alle monadi che formano il corpo, deve esistere allora una “monade dominante” che è l'anima dell'individuo, cioè il suo “io” o “sé”, la quale conferisce una reale unità all'individuo stesso. Se vi fosse più di una “monade dominante” in un unico corpo vi sarebbero più “io” in me. Credere questo è falso e patologico.

²¹ 1) “Causa materiale”: la materia, che è ciò “di cui” una cosa è fatta; ossia il soggetto o sostrato ricettivo della forma. 2) “Causa formale”: la forma, che è ciò “per cui” una cosa è quella che è; ossia il principio intrinseco della perfezione dell'ente. 3) “Causa efficiente”: il “motore”, che è ciò “da cui” proviene la spinta iniziale del movimento. 4) “Causa finale”: il fine, che è ciò “verso cui” tende una cosa in movimento; ossia ciò che segna la direzione del movimento e lo scopo per il quale l'efficiente è sollecitato ad agire. Secondo Aristotele ogni cosa è quello che è per l'azione congiunta di queste quattro cause: 1) Prendendo il caso di una statua la causa materiale sarà, ad esempio, il marmo. 2) Ma causa della statua sarà anche l'idea che ha guidato l'artista nel dare al marmo una forma determinata: questa è la causa formale. 3) Per raggiungere quella forma, tuttavia, non basta l'idea; occorre anche un'azione o causa efficiente, che consiste nello scalpellare il marmo. 4) Da ultimo, l'artista avrà realizzato la statua per un fine, che potrà essere la gloria, il denaro o il bisogno di esprimersi: questa è la causa finale (Cf. «Causa» in *Enciclopedia Treccani*, in www.treccani.it/enciclopedia/causa/).

stotele tra la nozione di causa e quella di sostanza, quest'ultima da lui definita come l'essenza necessaria di un ente, in virtù della quale esso è ciò che è e non può essere diverso da come è, né agire diversamente rispetto a come fa. In altri termini "ciò che l'ente è" e "ciò che l'ente fa" dipendono dalla sua sostanza che opera come una forza inarrestabile a produrre le determinazioni del proprio essere ed agire. Aristotele fondò l'azione di una qualunque delle quattro cause da lui distinte sulla stessa necessità per cui una sostanza è quello che è, rendendo così assolutamente necessaria qualsiasi connessione di tipo causa-effetto. Difatti, riducendo "ciò che l'ente è" alla sua sola sostanza, ne consegue che "ciò che un ente fa" deriva sempre necessariamente da "ciò che l'ente è", motivo per cui nessun ente potrebbe mai avere alcuna possibilità di scegliere se, come e quando agire.

Ci troviamo pertanto nuovamente davanti al problema ricorrente nella Storia della Filosofia di dovere "salvare la contingenza" e, anche in questo caso, una valida soluzione è fornita dalla distinzione leibniziana tra le verità "di ragione" e le verità "di fatto", ovvero tra il principio di non-contraddizione e quello di ragion sufficiente. Uno dei molteplici modi in cui quest'ultimo assioma fu definito da Leibniz consiste nel collegarlo al quadruplice concetto aristotelico di causa, correggendone tuttavia il suo assoluto necessarismo di fondo.

Il principio *nulla è senza ragione* concerne sia la causa efficiente che quelle materiale, formale e finale. La causa formale è l'essenza stessa della cosa e si ha quando la ragione per cui una certa cosa esiste o è fatta in tal modo si trova all'interno della stessa cosa. Causa materiale ed efficiente: ogni cosa in moto si muove sempre allo stesso modo a meno che non si dia una ragione di mutamento o nella cosa o in un'altra cosa che agisce su di essa. Causa finale: si deve dare ragione, vera o apparente, perché si faccia una scelta tra due alternative²².

Com'era divenuto consuetudine in epoca moderna Leibniz unificò le cause materiali ed efficienti ponendole sotto il dominio specifico della Fisica. In questo campo tutto può venire spiegato meccanicamente

²² G.W. LEIBNIZ, *Conversazione con il vescovo Stenone sulla libertà*, in *Confessio philosophi (e altri scritti)*, Cronopio, Napoli 2003, 77-78.

ed i corpi risultano soggetti alla costrizione che deriva dalle cause efficienti. D'altro canto, diversamente dai suoi contemporanei che si erano allontanati dalle posizioni aristoteliche e decisero di tralasciare ogni spiegazione non meccanica della realtà²³, riducendo così l'intero campo dell'Essere alla Fisica; Leibniz cercò di riprendere le cause formali e finali ponendo le prime sotto il dominio della Metafisica e le seconde sotto quello della Morale, connettendo tuttavia queste due discipline tra di loro in quanto la Morale dipende in ultima analisi dalla Metafisica. L'anima razionale è esclusivamente soggetta alle cause finali, ma non a quelle efficienti (o fisiche), e risulta in tal modo libera nell'esercitare la propria funzione, dato che è esente dalla costrizione a cui sono invece sottoposti i corpi.

Leibniz notò che il termine "causa" per come era adoperato nella scienza moderna difficilmente avrebbe potuto significare tutte e quattro le cause distinte da Aristotele e che con questo termine si era ormai soliti riferirsi unicamente a quelle fisiche, ossia alla materiale e all'efficiente. Verosimilmente molte critiche rivolte ad Aristotele sono dovute a questo motivo, nonché a problemi sia di traduzione nel passaggio dalla lingua greca a quella latina (è noto che i termini *essenza* e *sostanza* furono spesso confusi tra di loro) sia ermeneutici (per Aristotele la sostanza è un sinolo di materia e forma, così come esistono sia una sostanza prima, l'individuo, sia una sostanza seconda, il genere/specie; per altri la sostanza è solo la materia oppure solo la forma; per i moderni da Cartesio in poi esistono due diversi tipi di sostanze nello stesso ente, la *res extensa* e la *res cogitans*, la realtà fisica e quella psichica)²⁴.

²³ Tale fu la via indicata da Galileo scegliendo di "non tentare le essenze", ossia di tralasciare la spiegazione del "perché" dei fenomeni in favore del "come" si manifestano. Questa idea è alla base del suo metodo ipotetico-sperimentale che portò eccelsi risultati in Fisica, ma ad essa va limitata.

²⁴ Le maggiori difficoltà legate alla comprensione del concetto di sostanza nascono dal suo utilizzo in campi diversi dell'Essere. Ad esempio, per un verso è detta "sostanza" semplicemente la forma o essenza necessaria (sostanziale) e per un altro è chiamato in modo simile anche l'individuo, cioè la "sostanza prima". Indubbiamente l'individuo non è una pura forma, sicché la "sostanza prima" non è una semplice "sostanza". Né, come abbiamo visto, quest'ultima, ossia la forma sostanziale (o "sostanza formale"), corrisponde totalmente alla "sostanza semplice", cioè alla "monade". C'è grande differenza tra l'essere e l'avere una sostanza: identificandoli si ipostatizza (sostanzializza) l'individuo, rendendo quindi necessario ciò che esiste contingentemente. La monade leibniziana fu il primo vero tentativo storico di desostanzializzare l'ente. D'altronde c'è grande differenza anche tra i vari tipi di monade. Ogni scienza auspica

Anche per porre rimedio ad una tale confusione Leibniz tentò di distinguere il termine “causa” dal termine “ragione”²⁵, spiegando che la causa è la “ragione esterna” di qualcosa mentre la ragione è invece la “causa interna” di qualcosa: la prima riguarda la Fisica e la seconda la Metafisica (e, di conseguenza, la Morale). Confondendo i due termini tra di loro ne deriverebbe la distruzione della Filosofia e della Teologia, perché se fosse vero che “nulla è senza causa” (e non che “nulla è senza ragione”) si avrebbe un regresso o un progresso all’infinito che eliminerebbe ogni “causa prima” ed ogni “fine ultimo”.

Al contrario bisogna pure che esista qualcosa che possiede in sé la causa del proprio essere e divenire (cioè una ragione o “causa interna”), perché se tutto avesse in altro tale ragione (ossia una causa o “ragione esterna”), allora di fatto niente ne avrebbe una e nulla esisterebbe. Le cause fisiche (materiale ed efficiente) non sono quindi sufficienti per potere spiegare l’intera realtà e dobbiamo ricorrere alla causa metafisica (formale), da cui discende la causa morale (finale), postulando l’esistenza delle forme sostanziali (entelechie, anime).

Occorre tenere presente che quanto ho scritto nel paragrafo precedente circa l’anima, l’entelechia e la forma sostanziale riguarda in primo luogo l’“anima vegetativa” che è presente in ciascun essere vivente. Infatti anche le piante devono avere un’entelechia, cioè una propria forma sostanziale che le porta a sviluppare le loro potenzialità in vista di un fine interiore che consiste nella piena realizzazione di sé; ma non per questo sono entità libere e ricadono quindi sotto il dominio della sola Fisica. Lo stesso si può dire altresì per l’“anima sensitiva” presente nelle bestie (o animali non-razionali), che non hanno davvero libertà di scelta sebbene dispongano di facoltà più elevate rispetto alle piante, quali la sensazione e la memoria. Per questo motivo la loro anima è anche chiamata “spirito”. Soltanto le persone (Dio e gli esseri umani, o animali razionali), essendo capaci di riflessione, hanno un’“anima

di muovere dai propri elementi trattandoli come “sostanze semplici”, cioè unità indivisibili. Così ciascuna di esse pretende le sue monadi: fisica; chimica; biologica; psichica; ecc. Abbiamo in tal modo atomi, cellule, persone; ed un atomo non può contenere altri atomi, una cellula altre cellule; una persona altre persone. Tutte le difficoltà sorgono da qui.

²⁵ Una distinzione simile fu introdotta nel medioevo dal filosofo arabo Al Farabi, e ripresa da Alberto di Sassonia, ossia tra la dimostrazione *propter quid* o *a priori*, che “fa conoscere la ragione per cui l’effetto è”; e quella *quia* o *a posteriori*, che “ci fa conoscere le cause per le quali l’effetto è”.

razionale” che le rende libere di scegliere; e la loro peculiare anima è detta “mente”²⁶.

Alla luce di queste distinzioni si potrebbe dunque sostenere che la necessità causale imputata ad Aristotele va riferita alla totalità d’ogni sostanza materiale (cioè ai corpi), di ogni sostanza vegetale e di ogni sostanza animale (non-razionale); ma concerne solamente in parte la sostanza umana, la cui razionalità è il vero fondamento della loro libertà e le rende partecipi non soltanto del Regno della Natura (o Fisica) ma anche del Regno della Grazia (o Morale).

La “radice finale” del principio di ragion sufficiente, che in questo specifico dominio fu chiamato da Leibniz il “principio della convenienza o della scelta (del meglio)”, ci conduce a considerazioni di carattere etico (o morale) e psicologico. Ovviamente la libertà assoluta non esiste e ci sono molti limiti (essenziali, sostanziali, od accidentali) che in nessun modo noi possiamo mai valicare. Dopotutto l’anima è pur sempre incarnata in un corpo che la limita e la condiziona, risultando così anch’essa sottoposta seppur indirettamente alle cause materiali ed efficienti, nonché alle leggi fisiche, chimiche e biologiche presenti in Natura. La libertà dell’anima è inoltre condizionata dalla libertà delle altre anime, dato che la libertà di uno inizia dove finisce quella altrui, ed è perciò sottoposta anche alle leggi sociali, politiche, giuridiche ed economiche della Società/Stato²⁷. Senza poi dimenticare le leggi matematiche, logiche e metafisiche che non consentono mai alcuna libertà di scelta, nemmeno a Dio.

L’anima umana è di per sé libera ma è sottoposta almeno indirettamente a molteplici “necessità” (o leggi) di grado diverso, in quanto più o meno universali, e di differente qualità, essendo create o da Dio, come quelle della Natura (impossibili da modificare), o dagli esseri umani, come quelle della Società/Stato (difficili da cambiare): conoscerle e servirsene per conseguire i propri fini è il principale mezzo per ottenere i nostri desi-

²⁶ C’è una sorta di catena ascensionale dell’Essere che va dal particolare all’universale: ogni mente è anche spirito, ogni spirito è anche anima, ogni anima è anche monade (od entelechia); ma non è vero il processo contrario perché non ogni monade è un’anima (ad esempio le sostanze elementari), non ogni anima è uno spirito (per esempio le piante), non ogni spirito è una mente (ad esempio le bestie).

²⁷ Siamo liberi di trasgredire le leggi umane e magari a volte farla franca; ma per poterle infrangere volontariamente dobbiamo comunque tenerne conto ed in tal senso ci condizionano ugualmente.

derata e la felicità. La vera libertà dell'anima si esercita direttamente nel solo campo dell'etica (morale), scegliendo o meno di seguire e favorire il Bene (in sé), non contravvenendo alle leggi divine della Grazia.

Inoltre, come non può esistere una libertà assoluta, così non esiste mai nemmeno una libertà totalmente indifferente, cioè fondata sul puro caso, e che sceglie senza che vi sia una ragione determinante che spieghi (motivi) tale scelta. L'essere razionale supremo, cioè Dio, non fa mai nulla a caso; e se fare una cosa piuttosto che un'altra fosse a suo giudizio del tutto indifferente, cioè non esistesse alcuna valida ragione per scegliere un'alternativa a discapito dell'altra, la suprema saggezza divina lo porterebbe a non fare assolutamente niente. Come diceva A. Einstein per affermare la regolarità delle Leggi della Natura: «Dio non gioca a dadi col mondo»; per cui tutto quello che fa è razionale in quanto ha una valida ragione, anche se molto spesso noi non siamo in grado di comprenderla. Da questo punto di vista gli altri esseri razionali sono fatti ad immagine di Dio, perché nelle loro scelte si comportano in un modo assai simile. L'unica differenza è che la conoscenza perfetta di Dio fa sì che ciò che gli appare bene è davvero il Bene. Anche noi siamo sottoposti ad una tale "necessità" morale (che è diversa da quella fisica o metafisica) e non possiamo mai non scegliere ciò che ci appare bene od il meglio²⁸; ma purtroppo, essendo la nostra conoscenza dell'essenza di una cosa qualsiasi sempre imperfetta, a volte quello che crediamo sia un bene lo è solo apparentemente ma non realmente, cosicché possiamo in linea di principio finire a scegliere ed a fare il nostro male.

Nell'anima umana vi sono istinti, disposizioni, tendenze che moralmente (e, quindi, psicologicamente) ci "inclinano" senza però costringerci o forzarci, essendo prive di una necessità assoluta (che è propria solo della Matematica, Logica o Metafisica), a scegliere tra due partiti quello che a noi sembra avere maggiori ragioni per esistere, ovvero che ci appare migliore, rispetto all'altro. Siamo dunque sempre

²⁸ È illogico che qualcuno scelga spontaneamente tra due partiti quello che reputa essere male od il peggiore se non per capriccio o per fare il bastian contrario, ma pure in questo caso avremmo una ragione di tale scelta che risiede appunto nel gusto di contraddire. Ed anche se usassimo una moneta per scegliere ci sarebbe comunque una ragione per cui lo facciamo, ossia che, per così dire, scegliamo di non scegliere e demandiamo la nostra scelta a qualcos'altro o a qualcun altro, perché così facendo non ci dobbiamo assumere la responsabilità delle conseguenze di una scelta e, in caso di fallimento, ci sentiamo legittimati a non prendercela con noi stessi ma con la sorte oppure con le altre persone.

indotti a seguire l'inclinazione più forte ma ciò non ci costringe automaticamente ad agire. Siamo infatti liberi quantomeno di sospendere il giudizio e non agire immediatamente, fermandoci a riflettere sulla bontà di un'inclinazione e delle sue conseguenze, nonché di informarci e chiedere consiglio per comprenderla più approfonditamente. Qualora c'accorgessimo poi della sua mancata bontà tale consapevolezza spesso basterà per farla sparire spontaneamente o, se questo non avvenisse, potremo ricercare qualcosa di senso contrario che la ostacoli, facendole perdere d'intensità, fino ad arrestarla.

La "necessità" morale di dovere scegliere ciò che ci appare bene (o meglio) e seguire l'inclinazione più forte non cancella la libertà, che consiste nell'essere esenti da coazione, cioè nel non essere impediti ad agire secondo le proprie disposizioni interiori (ossia, appunto, il bene apparente e l'inclinazione più forte). La libertà è spontaneità razionale ed è spontaneo ciò il cui principio è nell'agente stesso. Anche quando sono posti tutti i requisiti esterni per l'azione, la mente libera può agire o non agire, seguendo le sue disposizioni. Ma posti tutti i requisiti interni ed esterni all'azione l'agente certamente agirà. La nostra libertà non è esente da determinazione e da certezza, poiché la scelta è determinata dalla più grande inclinazione e v'è sempre qualcosa in noi che ci determina tra due contraddittori. Inoltre, pur scegliendo liberamente ciò che ci sembra meglio, il nostro volere è determinato anche dalla conoscenza.

Ogni avvenimento presente o passato è quindi certo ed è determinato da condizioni anteriori, requisiti e disposizioni convenienti che fungono da ragione sufficiente; ma non per questo risultano assolutamente necessari. Se vi fosse una necessità assoluta allora gli effetti si verificherebbero anche quando se ne evitasse la causa, ossia indipendentemente dalle scelte prese e dalle azioni intraprese, il che è assurdo. Una scelta è per definizione tale solo se si esercita su almeno due partiti diversi e quello che non viene scelto rimane comunque in sé possibile; dimodoché se la scelta non fosse libera ma necessaria allora ogni altro partito non scelto sarebbe impossibile contrariamente all'ipotesi. Infatti ciò che è necessario in assoluto è l'unico possibile tra i diversi partiti in quanto il suo contrario implica in sé contraddizione.

Pertanto nulla accade mai senza una ragione determinante dalla quale consegue che avverrà proprio questo e non il suo contrario; e la

ragione del perché si faccia una certa scelta tra due alternative risiede nel fatto che sia sembrato bene scegliere l'una piuttosto che l'altra.

Scegliere (*eligere*) significa propriamente “leggere tra più cose”, ovvero prendere ciò che sembra essere il meglio. [...] Si prenda il caso di due cose opposte A e B, le quali non possono ovviamente trovarsi insieme. Si ponga che è necessario scegliere uno tra i due e che, in terzo luogo, non si dia alcuna ragione per scegliere uno tra i due: dico che questo caso, composto dalle precedenti tre ipotesi, implica una contraddizione. Ma, tu dici, la stessa ragione che fa sì che occorra scegliere uno tra i due, fa anche sì che sia scelto l'uno o l'altro. Rispondo che quella ragione comune ad entrambi non è piena o sufficiente, infatti fa sì che occorra scegliere o A o B; ma non fa sì che sia scelto A e non B, né fa sì che sia scelto B e non A²⁹.

5. Stiamo attenti a non cadere nel luogo comune della prima metà del secolo scorso che fu alimentato soprattutto dall'erronea interpretazione di M. Heidegger del principio leibniziano di ragion sufficiente³⁰, il quale confuse questo assioma con il “principio della ragione calcolante”, cioè con l'assunto proprio della modernità che ha messo al primo posto la *ratio*, intesa solo come “ratio matematica”, ossia la ragione tecnico-scientifica. Da questo assunto di base derivarono sia lo scienziismo ottocentesco sia il cosiddetto pensiero post-metafisico novecentesco che, con il loro comune presupposto di “superare” la Metafisica, abolendo così con essa la vera Filosofia e la Religione, s'illusero di potere giungere ad una realtà perfettamente comprensibile e dimostrabile a priori, ossia per l'appunto “calcolabile”.

Indubbiamente anche Leibniz fu uno strenuo sostenitore della “ratio matematica”, che fu da lui giudicata l'unico strumento in grado

²⁹ G.W. LEIBNIZ, *Conversazione con il vescovo Stenone sulla libertà*, 89-90.

³⁰ Scrive Heidegger: «Il “principio di ragione”, come “principio supremo”, sembra escludere fin dall'inizio che vi sia un *problema* del fondamento. Ma il “principio di ragione” dice qualcosa *sul* fondamento come tale? Come principio supremo, svela forse l'essenza del fondamento? Nella sua formulazione più comune e più breve, il principio dice: *nihil est sine ratione*, niente è senza fondamento» (M. HEIDEGGER, *L'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987 82-84). In realtà per Leibniz il “principio di ragione” è quello “d'identità o di non-contraddizione”, che regola le verità dette appunto “di ragione”; e non è “il principio che dice: *nihil est sine ratione*”, vale a dire il “principio di ragion sufficiente”, che regola invece le “verità di fatto”.

d'accostare l'intelletto umano a quello divino (non in "estensione" ma in "intensione", cioè nel grado di certezza e di correttezza che comporta). Ed è altrettanto indubbio che l'interpretazione di Heidegger era stata influenzata dal "sogno di Leibniz" d'inventare un "linguaggio filosofico", chiamato *characteristica universalis*, i cui "segni (*notae*) o caratteri" servissero al medesimo scopo a cui servono i segni aritmetici rispetto ai numeri e quelli algebrici rispetto alle grandezze astratte; nel senso che dovevano rappresentare "non lettere e parole, ma cose o nozioni" in modo così da permetterci di "scrivere le idee" (od essenze) e di fissarne su carta il significato (o *lektòn*).

Sarebbe di conseguenza possibile esprimere formalmente i contenuti del pensiero e ridurre i ragionamenti ad un vero e proprio calcolo concettuale, decidendo matematicamente della loro validità. Per questo suo sogno Leibniz è giustamente considerato uno dei principali precursori della Logica "moderna", di natura matematica e simbolica. D'altro canto il metodo logico-matematico si applica non solo ai giudizi necessari ma anche a quelli probabili: nel primo caso le deduzioni corrette saranno altresì infallibili ed avremo una certezza assoluta (a priori) di essere giunti alla verità; il che non avviene nel secondo, perché nel campo statistico delle probabilità una deduzione corretta lascia sempre spazio alla possibilità dell'errore, per quanto minima essa sia. La fallibilità intrinseca a ciascun giudizio probabile non è dovuta ad un errore formale o, per così dire, di calcolo; bensì alla materia del giudizio che è contingente.

Nelle questioni "storiche o di fatto" l'esatto valore di verità di un enunciato non può mai essere conosciuto per dimostrazione (deduttivamente), giacché non si applica a priori il principio d'identità o di non-contraddizione: è questo per Leibniz il "principio della ragione calcolante". La certezza della verità o falsità di un enunciato contingente è per noi ottenibile soltanto "a posteriori" attraverso la storia, cioè l'esperienza e l'osservazione; mentre "a priori" dobbiamo accontentarci di conoscere la probabilità della sua verità o falsità e, seppur a volte sbaglieremo, faremo comunque il massimo che la nostra natura imperfetta ci permette.

Il concetto di probabilità è collegato a quello di possibilità, in quanto è probabile ciò che ha maggiore possibilità di realizzarsi ma

non è necessario che si realizzi. Abbiamo detto che la sostanza è la forma o essenza sostanziale di una monade: non deriva da questa ma è questa, perché gli appartiene sempre necessariamente. L'essenza di una monade non è però identificabile totalmente con la sostanza, cioè non è l'unica forma contenuta nella monade, altrimenti tutto nella monade sarebbe necessario e l'ente non potrebbe mai mutare. Abbiamo poi detto che nella monade c'è anche un'entelechia che non è la sostanza ma deriva da questa e che quand'è in potenza "necessariamente appartiene" anch'essa alla monade, ma non che gli "appartiene necessariamente" altrimenti sarebbe sempre in atto nella monade dimodoché, anche in tal caso, tutto sarebbe necessario nella monade e questa non potrebbe mai mutare.

L'entelechia è dunque una forma essenziale alla monade ma non sostanziale, ragion per cui nell'essenza della monade sono contenute sia una forma sostanziale sia (almeno) una forma accidentale: la prima è a priori necessaria; la seconda invece è a priori possibile quando è in potenza e, una volta giunta all'esistenza in atto, è a posteriori contingente. A differenza della sostanza, l'accidente in atto può non appartenere alla monade e difatti non gli appartiene quando esso è soltanto in potenza, ma è comunque contenuto virtualmente (potenzialmente)³¹ nella monade ed è parte della sua essenza. Implicando anche ciò che è accidentale, il concetto dell'essenza è più esteso di quello della sostanza e, mentre il secondo rimanda alla necessità, il primo si riferisce invece al concetto della possibilità: questa caratterizzazione dell'essenza in generale era quella che fu teorizzata da Platone e che venne ripresa in seguito da Leibniz.

L'essenza di qualcosa è uguale alla sua possibilità d'esistenza e ogni essenza pretende parimenti di esistere. Possibilità alternative sono in competizione tra di loro e solamente ad una delle due è concesso di giungere alla realtà (concreta). Si deve dare una spiegazione del perché

³¹ Ciò che di altro resta nella monade esclusa la sua sostanza non va paragonato ad una tavoletta vuota (*tabula rasa*), ma esistono delle forme non-sostanziali contenute virtualmente in essa. Ricollegandosi all'esempio della statua (v. nota 40) per Leibniz le monadi sono come un blocco di marmo venato, diverso da un blocco di marmo tutto unito, o dalle tavolette vuote, le cui vene sono tali da segnare la figura, ad esempio, di un Ercole a preferenza di altre. Quel blocco avrebbe pertanto una maggiore determinazione e l'Ercole vi sarebbe in qualche modo contenuto virtualmente, pur necessitando di un certo lavoro per scoprire le vene e mettere a nudo la figura, togliendo ciò che le impedisce di apparire.

se ne sia realizzata una piuttosto che l'altra e tale spiegazione consiste nel fatto che quella che si è concretizzata aveva più ragioni di esistere dell'altra, ossia era maggiormente possibile, e quindi probabile. Inoltre le possibilità insite nella monade devono essere a priori compatibili (non contraddittorie) con la sua sostanza, che costituisce la condizione a priori della possibilità di tutto ciò che la monade può essere e che le può mai accadere. Le possibilità non alternative devono poi essere a priori compostibili tra di loro per poter appartenere tutte insieme alla stessa monade. Infine, affinché giungano all'atto, le possibilità devono risultare compatibili a posteriori con gli accidenti che si sono già realizzati e che permangono nella monade, altrimenti questi ne impedirebbero la realizzazione ed andrebbero in qualche modo rimossi per consentire loro di realizzarsi. E lo stesso dicasi per ogni realtà esterna alla monade non compostibile con le sue possibilità, che ne ostacolerebbe il giungere all'esistenza in atto.

La "radice formale" del "principio di ragion sufficiente" rimanda al "principio d'inclusione", in base a cui in ogni proposizione vera affermativa, universale od individuale, necessaria o contingente, bisogna che la nozione del predicato sia inclusa secondo una certa regola in quella del soggetto, se non esplicitamente o espressamente, almeno implicitamente o virtualmente³². Il principio di ragion sufficiente è così pure il presupposto della conoscenza sperimentale poiché ci sprona alla ricerca dandoci una direzione ideale nelle nostre indagini.

Indubbiamente esiste una ragione dell'inclusione del predicato nel soggetto che va da noi scoperta allorquando non è evidente: se non fossimo convinti di questo non inizieremmo nemmeno a svolgere una ricerca. Occorre quindi che tutte le caratteristiche che appartengono alla monade siano all'interno della monade stessa, sicché non possono entrare dall'esterno né sostanza né accidente (infatti "la monade non ha finestre"), né necessità né possibilità o contingenza; e che il principio del mutamento (divenire) della monade sia incluso in essa³³.

³² Il "principio d'inclusione" del predicato nel soggetto è parte di quello d'identità. Dato l'enunciato "A è B" il primo afferma semplicemente che "B è-in A"; il secondo che "B è-in A e A è-in B": nel primo caso A e B sono parzialmente identici; nel secondo risultano totalmente identici.

³³ Posto che l'esistenza sia un predicato, per Leibniz anche la possibilità e la "ragione" dell'esistenza della monade devono essere incluse in essa; ed è su tale "ragione" che si fonda il fatto che Dio abbia scelto o permesso che esista. Invece la "causa" dell'esistenza di una monade creata è sempre esterna.

Il divenire (nel senso di: mutamento, trasformazione o generazione) di un ente non è altro che il suo passaggio dalla potenza all'atto, ovvero il passaggio dell'essere stesso da uno stato di semplice possibilità a quello di contingenza (e non dal puro non-essere all'essere, come disse Hegel), ossia una sua transizione dall'essenza all'esistenza³⁴, sebbene per Leibniz le quantità di realtà e di possibilità differiscano in fondo soltanto come qualcosa di reciproco.

Si tratta adesso di stabilire se il passaggio dalla potenza all'atto o dalla pura possibilità (essenza) alla contingenza (esistenza) dell'entelechia risulti assolutamente necessario oppure contingente; se tale passaggio avvenga per mezzo di una singola azione; e se l'entelechia è l'unica forma oltre alla sostanza presente in una monade. Ma già l'esperienza nega tutto ciò, perché se il giungere all'esistenza in atto dell'entelechia fosse assolutamente necessario tutto avverrebbe meccanicamente ed ogni monade raggiungerebbe sempre la propria perfezione, motivo per cui non esisterebbero mai né libere scelte, né sbagli o fallimenti, né imperfezioni.

Posto che di fatto non tutte le azioni realizzano sempre l'entelechia, se esistesse solo l'entelechia come altra forma oltre alla sostanza in una monade, allora ciò che deriva da una azione sarebbe necessariamente o l'entelechia o la sua privazione (mancanza)³⁵. Tuttavia, se così fosse,

³⁴ La distinzione tra l'"essenza" e l'"esistenza" mette in luce due differenti significati del verbo "essere", che può venire utilizzato: o come "secondo costituente" (*secondo adiacens*), designando così l'"atto di essere", ossia l'"esistenza in atto" (l'enunciato "A è" equivale ad "A esiste", o "C'è A"); oppure come "terzo costituente" (*terzo adiacens*), nel qual caso assume il valore di "essere predicativo" o "copula" (per esempio "A è B"). D'altro canto Leibniz mostrò che ogni "proposizione esistenziale" è trasformabile in una "proposizione essenziale", in quanto la proposizione "A esiste" equivale ad "A è esistente"; e le proposizioni (universali e particolari) di "terza aggiunta" sono convertibili in quelle di "seconda aggiunta" nel seguente modo: "Qualche A è B" = "A.B è"; "Qualche A non è B" = "A.Non-B è"; "Ogni A è B" = "A.Non-B non è"; "Nessun A è B" = "A.B non è". V'è quindi reciprocità tra le "proposizioni essenziali" e le "proposizioni esistenziali", la cui differenza risiede nel fatto che le prime sono sempre vere e riguardano la possibilità in generale delle cose, mentre le seconde sono vere solo per un certo tempo e concernono ciò che esiste attualmente, o che esisterà in modo contingente sotto certe condizioni.

³⁵ Affermare che "avverrà necessariamente: o A o B" non comporta di per sé che "A avverrà necessariamente" (ad es. l'entelechia) oppure che "B avverrà necessariamente" (ad es. l'anti-entelechia). Allo stesso modo dire che "necessariamente: A è B", ossia che B "necessariamente appartiene" ad A, è diverso dal dire che "A è necessariamente B", ossia che B "appartiene necessariamente" ad A. Si applica qui la distinzione introdotta da San Tommaso nel medioevo tra la "modalità *de dicto*", che concerne l'enunciato nel suo complesso, e la "modalità

quando un'azione non produce tale forma allora non produrrebbe assolutamente nulla ed in realtà non si sarebbe agito affatto, il che è assurdo. Bisogna quindi postulare nella monade anche l'esistenza dell'opposto dell'entelechia, cioè un'anti-entelechia, che consegue dalle azioni che non conducono alla perfezione della monade, nella quale si troveranno perciò compendiate in unità polarità opposte o potenzialità contrarie (ad esempio: l'amore e l'odio; l'eros ed il thanatos di S. Freud; lo spirito apollineo e lo spirito dionisiaco di F. Nietzsche).

Inoltre, se bastasse una singola azione per concretizzare l'entelechia allora il divenire della monade non durerebbe mai più del tempo che serve per compiere quell'azione. In tale modo la monade raggiungerebbe la propria perfezione tutt'a un tratto ed esaurirebbe subito e per sempre ogni possibilità di mutare. Esiste invece una moltitudine di forme intermedie per giungere all'entelechia, che richiedono molteplici azioni per poter essere realizzate; e, in base alle ragioni sopra esposte, a ciascuno di questi gradi deve corrispondere una anti-entelechia intermedia o parziale. Pertanto, pur non essendo costituita da parti perché è un'unità semplice e non è composta, nella monade esiste a priori una grande varietà di forme o gradi³⁶, ed oltre alla forma sostanziale (o necessaria) vi sono contenute a priori anche diverse forme possibili di segno positivo (che conducono all'entelechia) o negativo (che portano all'anti-entelechia).

6. Il termine "necessario" ha da sempre creato molte difficoltà in Filosofia. Il problema prese il suo avvio dall'affermazione di Aristotele secondo cui: "tutto ciò che è (esiste), quando è (esiste), è necessario che sia (esista)". Tralasciando l'inciso "quando è (esiste)", che per lo Stagirita significa "nel momento in cui esiste in atto", alcuni finirono così per sostenere malamente che "tutto ciò che è (esiste), è necessario che sia (esista)", annullando perciò i concetti di possibilità e contingenza. Il termine "necessario" significa propriamente "ciò che non può essere diverso da come è"; tuttavia bisogna pure distinguere differenti tipi di

de re", che si interpone nell'enunciato e che riguarda specificatamente il rapporto tra il soggetto ed il predicato.

³⁶ Ad esempio, se prendiamo in considerazione le diverse età della vita di una monade (o sostanza individuale), in essa vi sarà prima la giovinezza, poi la maturità ed infine la vecchiaia; ma nella giovinezza saranno contenute altre sotto-forme intermedie quali l'infanzia, la pubertà e l'adolescenza.

necessità³⁷ e nel suo senso “forte” il termine designa “ciò che non può *mai* essere diverso da come è, dovendo essere *sempre* come è”, ossia “ciò che è “assolutamente necessario” che sia come è, essendo “assolutamente impossibile” che non sia come è”.

Anche un avvenimento (fatto, evento) nel momento in cui esiste in atto “non può essere diverso da com’è” ma non per una “necessità assoluta”, altrimenti sarebbe sempre stato in atto e non sarebbe davvero avvenuto, ossia passato dalla possibilità alla contingenza giungendo all’esistenza in atto. Seppure privi di una “necessità assoluta” che appartiene soltanto alle verità eterne, che sono “necessarie in sé” e sempre in atto, giacché esistono da sempre e per sempre; gli avvenimenti presenti e passati risultano comunque determinati e certi nel momento in cui esistono in atto, nonché sottoposti ad una necessità inferiore detta “necessità ipotetica”³⁸ e tale per cui è certo che siano veri od esistenti se e solo se sono state poste tutte le condizioni della loro verità o esistenza. Di tale sorta è anche la “necessità” fisica (o delle “cause efficienti”) e la “necessità” morale (o delle “cause finali”).

Occorre di conseguenza distinguere da un lato “ciò che è necessario (assolutamente)” da “ciò che è determinato” e, dall’altro, “ciò che è vero” da “ciò che è certo”. Nelle verità “di fatto” è quindi più preciso affermare, per evitare equivoci, che “tutto ciò che è (esiste), quando è (esiste), è certo e determinato che sia (esista)”. Inoltre gli avvenimenti che giungono all’esistenza in atto, che sono “necessari ipoteticamente”, vanno ritenuti “contingenti in sé e necessari per altro”, cioè a causa di altre cose esterne già presupposte; mentre gli avvenimenti possibili che non si sono realizzati non cessano per questo di essere tali e risultano “possibili in sé e impossibili per altro”, sennò sarebbero necessari in sé.

Detto altrimenti, se l’enunciato “A è B” è una verità “di ragione” allora la connessione tra il soggetto “A” ed il predicato “B” è assolutamente necessaria, ossia “A” è sempre od incondizionatamente “B”.

³⁷ Per Leibniz vi sono vari tipi di necessità in virtù dei differenti gradi di universalità che comportano. Così le verità eterne, che esistono da sempre e per sempre, hanno un’universalità assoluta che è maggiore rispetto a quella delle verità relative al nostro mondo, il quale non esiste da sempre né probabilmente per sempre. Quest’ultime a loro volta hanno un’universalità maggiore delle verità circa i singoli individui, la cui esistenza ha una durata inferiore a quella del mondo e non si dà senza questo.

³⁸ Leibniz chiamò la necessità “assoluta” anche “simpliciter” o “in terminis”; mente la necessità “ipotetica” fu detta pure “ex hypothesi”, “secundum quid” o “per accidens”.

Tale forma di necessità venne perciò chiamata da Leibniz anche “necessità della conseguenza”, in quanto posto “A” ne consegue inevitabilmente “B” dato che non può esistere alcuna condizione che limiti in un senso qualsiasi la verità dell’enunciato “A è B”. Invece se l’enunciato “A è B” è una verità “di fatto” allora la connessione tra il soggetto “A” ed il predicato “B” è ipoteticamente necessaria, cioè “A” è solo sotto determinate condizioni “B”. In questo caso non c’è una “necessità della conseguenza” ma una “necessità del conseguente”, perché posto “A” ne consegue “B” se e solo se sono in atto tutte le “condizioni della verità” dell’enunciato “A è B”; e, d’altro canto, poste queste condizioni “B” non può non conseguire da “A” seppure in modo contingente e non (assolutamente) necessario³⁹.

Ora, tutto ciò che è in sé necessario è determinato (a priori), ma non tutto ciò che è determinato è in sé necessario, esistendo pure la contingenza che è anch’essa determinata (a posteriori). Parimenti tutto ciò che è vero è certo, ma non tutto ciò che è certo è vero, in quanto può esserlo anche il falso. Pertanto la determinazione è di due tipi: necessaria oppure contingente; così come la certezza, che si riferisce sia alla verità sia alla falsità. Inoltre tutto ciò che è determinato è certo, e viceversa, per cui in linea di principio è sempre possibile renderne ragione, dato che ogni proposizione vera deve ammettere almeno una “prova” che giustifichi la propria verità. La retta ragione domina dunque, seppure in modi diversi, su tutte le verità che noi possediamo con certezza, necessarie oppure contingenti che siano.

Una determinazione in sé necessaria è retta dal principio di non-contraddizione o della “ragione necessitante” e si “prova a priori” mostrando che il contrario è assolutamente contraddittorio. Invece una determinazione in sé contingente poggia sul principio di ragion sufficiente o della “ragione determinante (od inclinante)”, in base al quale sempre fra due opposti si verifica quello che possiede una ragione maggiore, e si “prova a posteriori” (empiricamente) e con certezza per

³⁹ Nella Scolastica medievale si soleva definire il necessario come “ciò che non può mai non-essere”, ossia “è sempre”; l’impossibile come “ciò che non può mai essere, ossia “non è mai”; il possibile ed il contingente come “ciò che talvolta è e talvolta non-è” in base alle “circostanze di fatto”, ossia che a priori “può essere o non-essere” sebbene a posteriori “deve essere o non-essere”, ed “è” (esiste) se sono poste le condizioni della sua esistenza e “non-è” quando tali condizioni non sussistono.

mezzo degli esperimenti, oppure a priori (razionalmente) e con probabilità mostrando con un corretto ragionamento che vi sono più ragioni a favore di ciò che accade rispetto al suo opposto. La determinazione in sé necessaria è quella delle verità “di ragione” e consente di dimostrare “perfettamente, od a priori” l’inclusione del predicato nel soggetto. Al contrario la determinazione contingente è quella delle verità “di fatto” che possono essere quantomeno “dimstrate” “imperfettamente, o a posteriori”.

Ad esempio tutti noi certamente dobbiamo morire, dormire, cibarci, ecc.; ed è vero che tali fatti potrebbero avvenire in qualsiasi istante, ma non è assolutamente necessario che avvengano in qualsiasi istante; altrimenti morirei, dormirei e mi ciberei in continuazione. Si dà quindi in questi casi una “necessità del conseguente” e una necessità ipotetica tale per cui essi prima o poi accadranno ma solo allorquando saranno poste le rispettive condizioni.

In cammino verso la felicità seguendo la Stella Polare delle Verità Eterne

L'Eterno è la mia forza e l'oggetto del mio cantico; egli è stato la mia salvezza. Questo è il mio Dio, io lo glorificherò; è l'Iddio di mio padre, io lo esalterò. (Esodo 15,2)

Non te l'ho io comandato? Sii forte e fatti animo; non ti spaventare e non ti sgomentare, perché l'Eterno, il tuo Dio, sarà teco dovunque andrai. (*Giosuè* 1,9)

Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché tu sei con me. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza. (*Salmo* 22,4)

Molte sono le afflizioni del giusto; ma l'Eterno lo libera da tutte. (*Salmo* 34,19)

Quelli che sperano nell'Eterno acquistano nuove forze, s'alzano a volo come aquile; corrono e non si stancano, camminano e non s'affaticano. (*Isaia* 40,3)

1. Se ci interroghiamo su “dove vado?” la soluzione la troveremo muovendo dalle risposte alle domande “chi sono?” e “da dove vengo?”.

Infatti il futuro deriva (direttamente) dal presente ed il presente deriva (direttamente) a sua volta dal passato, sicché il futuro deriva (indirettamente) dal passato. Ogni stato antecedente implica quindi le ragioni sufficienti del rispettivo stato conseguente, per cui “il presente è gravido dell’avvenire” e “il futuro si potrebbe leggere nel passato”. Dobbiamo dunque guardare dentro noi stessi, poiché nella monade sono contenuti “i residui di tutto ciò che le è accaduto” ed “i segni di tutto ciò che le accadrà”, ossia è inclusa virtualmente l’intera storia della monade, «talmente che se io fossi capace di considerare distintamente tutto ciò che mi accade o appare a quest’ora, io vi potrei vedere tutto ciò che mi accadrà o mi apparirà sempre»⁴⁰. Nella sostanza individuale risiede l’insieme delle ragioni determinanti che spiegano, o giustificano, perché un dato predicato (passato, presente o futuro) sia attribuibile con verità ad un certo soggetto, vale a dire include le ragioni di tutto ciò che l’individuo ha fatto, fa e farà nel corso della sua esistenza; ma tali ragioni non sono “necessitanti e coercitive” bensì “ipotetiche ed inclinanti”.

Il presente e il passato sono contingenti ed ormai determinati, come lo sarà anche il futuro quando accadrà; ma noi chiamiamo futuro ciò che non è ancora avvenuto ed è quindi indeterminato allo stato attuale. Il futuro è di conseguenza lo spazio delle possibilità, le quali si realizzeranno a condizione che nel presente, oltre all’assenza di qualsiasi impedimento, ve ne siano le potenzialità e che, nel caso degli esseri razionali, ve ne sia la volontà. Il presente è allora il tempo in cui esercitare il nostro libero arbitrio in funzione di un’azione libera che si concretizzerà nel futuro (prossimo o remoto). Indubbiamente le nostre scelte presenti sono condizionate dalle nostre scelte passate e nell’istante attuale non è in nostro potere cambiare la nostra volontà. Tuttavia abbiamo un grande potere sulle nostre volizioni future. La scelta in fondo consiste nell’acconsentire oppure nel dissentire a seguire certe nostre inclinazioni, ma possiamo sempre sospenderla così da poterne valutare meglio le conseguenze e, trovando delle ragioni contrarie, mutare la nostra iniziale volontà. Potremo altresì abituarci a resistere a ciò che reputeremo sconveniente al raggiungimento della nostra entelechia, immaginandoci quelle circostanze che porterebbero a conseguenze dannose per noi, in modo da imparare ad evitare simili situazioni e comprendere a che cosa sia bene o meglio dire di sì oppure di no.

⁴⁰ Cf. G.W. LEIBNIZ, *Discorso di Metafisica*, 53-54.

Soprattutto potremo affidarci alle verità eterne per giudicare della bontà delle nostre scelte, valutandone attraverso il confronto la conformità all'ordine generale dell'Essere; così come saremo in grado di sciogliere i nostri dubbi e vincere le nostre insicurezze, trovando in esse qualcosa di stabile che sfugge al perenne mutare delle cose (fisiche) e a cui aggrapparci nella confusione delle nostre vite precarie. Disporremo allora d'un criterio oggettivo per poter stabilire la verità di un nostro pensiero oppure di un'asserzione altrui e, quindi, i casi in cui sarà giusto credere in noi stessi e/o negli altri. Ed anche quando giungeremo in questo modo a delle conclusioni che ci dispiacciono o a comprendere l'inevitabilità di certi mali potremo comunque trarne giovamento, perché ciò che discende dalle verità eterne è uguale per tutti, sempre e ovunque; dimodoché come si suol dire: "mal comune, mezzo gaudio". La Filosofia è difatti da sempre la più grande consolazione di fronte ai molti mali ineluttabili della vita.

Il richiamo alle verità eterne ci permette oltretutto di chiarire quale sia la principale differenza che sussiste tra la Filosofia e la Psicologia, nonché tra la Consulenza Filosofica e la Psicoanalisi. Lo Psicologo deve indagare l'anima (*psiche*) di un individuo scavando nella sua storia per portare alla luce le relative verità "di fatto", attraverso un lungo processo d'introspezione che disveli le "cause" più o meno inconscie del suo essere ed agire. Il Filosofo invece guiderà il Consultante a comprendere da sé la propria anima, analizzandola in costante riferimento alle verità "di ragione", cioè assumendo un punto di vista universale/generale e non soltanto singolare/individuale (come avviene in Psicologia), in modo da poterlo aiutare a fare luce spontaneamente sulle "ragioni" che risultano sottese al suo stesso essere e agire.

2. Prima di concludere ci rimane ancora da rispondere ad un'ultima domanda: «qual è il senso dell'esistenza?» ovvero, in un'ottica singolare/individuale, «qual è il senso della mia esistenza?». Si potrebbe rispondere in generale ricorrendo a una tautologia: il senso (o scopo) dell'esistenza è semplicemente quello di esistere e di continuare a esistere, ossia la ragione astratta ed il fine generale per cui Dio ha creato il mondo è l'esistenza stessa del mondo. Se poi tentiamo d'addentrarci nei particolari della Volontà divina interrogandoci sulla ragione concreta ed il fine specifico per cui Dio abbia deciso di creare il mondo

piuttosto che il contrario, dobbiamo riconoscere che ciò sorpassa tutte le capacità di una mente creata.

Mi piace tuttavia pensare, colmando con la fantasia questo vuoto di conoscenza, che la ragione determinante della Creazione vada rintracciata nella primordiale solitudine divina, giacché se è vero che esiste un solo Dio è anche vero che Dio era solo prima della Creazione.

Passando invece alla domanda «qual è il senso della mia esistenza?», questa non ha nello specifico una risposta univoca, dato che ogni individuo concreto è diverso da tutti gli altri; ma, ciononostante, in generale siamo tutti simili poiché identiche sono la nostra origine e la nostra destinazione finale, nel senso che da Dio tutto procede e a Dio tutto farà ritorno.

Ciascuno di noi dovrà trovare da sé la propria ragione d'essere, il motivo particolare per cui svegliarsi ogni mattina ed affrontare le avversità della vita. D'altro canto la Metafisica ci fornisce un'indicazione universale sulla via da percorrere per capire cosa ci facciamo al mondo e dove possiamo arrivare. Dovremo innanzitutto saggiare i nostri limiti e investigare le cause delle inclinazioni derivanti dalla nostra sostanza individuale, la quale è condizionata dalle caratteristiche del proprio corpo, dall'educazione impartita dai propri genitori, dalla nazionalità e dal ceto sociale in cui si nasce, ecc. Dovremo quindi comprendere quali sono le inclinazioni positive che conducono alla nostra entelechia e scegliere i mezzi più opportuni per realizzarla; ricordandoci che il mezzo è sempre proporzionato al fine ed è della sua stessa natura, sicché per raggiungere un fine buono deve essere altrettanto buono il relativo mezzo.

Dovremo poi confrontarci con gli altri per conoscere il mondo esterno ed allo stesso tempo concentrarci sul nostro mondo interiore per evolvere divenendo la migliore versione possibile di noi stessi, il che avverrà attraverso l'esercizio delle virtù cardinali, o platoniche, (sapienza; giustizia; forza; temperanza) e delle virtù teologali, o cristiane, (fede; speranza; carità)⁴¹. Strada facendo ci accorgeremo di ciò che realmente conta

⁴¹ Per Platone tutte le diverse virtù si possono ridurre all'unica virtù della conoscenza, motivo per cui risultano insegnabili; e, viceversa, dall'unica virtù della conoscenza sono deducibili le quattro virtù fondamentali (cardinali). Nella morale aristotelica le virtù si distinguono in due tipi: "dianoetiche" (dal greco *διάνοια* e dal latino *dianoia*), riferite all'uso della ragione in sé, ossia all'attività conoscitiva discorsiva che procede derivando conclusioni da premesse; ed "etiche" (dal greco *ἦθος* e dal latino *ethos*, che significa "carattere", "comportamento", "costume", "consuetudine"), riguardanti l'uso della ragione nella vita pratica. La "virtù etica" fu

nella vita, individuando così il nostro peculiare “perché”, ossia la ragione individuale che darà un senso alla propria esistenza e per cui varrà la pena di vivere, la quale non può consistere unicamente nella paura della morte se vogliamo ottenere davvero la felicità. Il “perché” della nostra vita è dato da ciò di cui noi ci prendiamo “cura” (vedi nota 38), che dev’essere qualcosa che porta gioia ed amore; per cui se è bello, buono e giusto ciò che curiamo altrettanto lo sarà la nostra esistenza.

Ogni cosa tende al proprio bene o, quantomeno, a ciò che gli appare essere il proprio bene; ma il Bene (in sé) non può mai implicare il male. Pertanto le azioni che sono indirizzate al proprio bene non devono comportare il male altrui, ossia nuocere a terzi, e a tale fine occorre affidarsi all’insegnamento di nostro Signore Gesù Cristo di «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». Dovremo altresì seguire l’imperativo categorico kantiano in base al quale per rispettare la legge morale «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale» e «agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo». Tuttavia quando non sarà possibile perseguire il Bene (in sé) e non potremo che limitarci a quello che è soltanto il meglio, che implica per definizione la presenza di almeno un po’ di male, dovremo saperci accontentare di fare nostro il precetto di J. Bentham per cui va ricercato «il massimo della felicità per il massimo numero di persone».

È egregia la sentenza di Eraclito che «ogni giorno, quello che scegli, quello che pensi e quello che fai è ciò che diventi», così come la sentenza tramandata da Epicuro che «nessuno sceglie un male capendo che è un male, ma ne resta intrappolato se, per sbaglio, lo considera un

definita da Aristotele «una qualità della volontà che tiene il giusto mezzo adeguato alla nostra natura secondo una determinazione razionale che sarà data dal saggio». Il “giusto mezzo” s’identifica perciò con la virtù e la vita virtuosa conduce alla felicità, la quale è la conseguenza di un atteggiamento razionale che consente la moderazione, vale a dire che permette di distinguere il giusto mezzo tra opposti comportamenti estremi: così, ad esempio, si può affermare che posseda la virtù del coraggio chi si tiene nel mezzo tra gli estremi della viltà e della temerarietà. La teoria aristotelica del “giusto mezzo” implica la non validità del “principio del terzo escluso” (vedi nota 26), giacché non riguarda i “contraddittori”, che non accettano tra loro una via di mezzo e nel cui caso “*tertio non datur*”; ma concerne i “contrari”, che presuppongono l’esistenza di (almeno) un “ente intermedio” tra gli estremi. Se nei “contraddittori” qualcosa deve essere “o sempre vero o sempre falso”, oppure “o del tutto vero o del tutto falso”; nei “contrari” qualcosa può anche essere “a volte vero ed a volte falso”, oppure “in parte vero ed in parte falso”.

bene rispetto a un male maggiore». È eccelsa la sentenza formulata da John Stuart Mill che «la sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca».