

LUIGI ALICI
Regno della grazia e Regno dei fini: da Leibniz a Kant

1. Ambito del problema

«Leibniz - scrive Kant nella *Critica della Ragion pura* - chiamava il mondo, in quanto vi si bada soltanto agli esseri ragionevoli e al loro rapporto secondo le leggi morali, sotto il governo di un sommo bene, il Regno della grazia, e lo distingueva dal Regno della natura, in cui essi sottostanno bensì alle leggi morali, ma non attendono altra conseguenza della loro condotta, che secondo il corso della natura del nostro mondo sensibile»¹.

La dottrina leibniziana del regno della grazia era ben nota a Kant, che la richiama in termini quasi paradigmatici, trascrivendola in un diverso contesto filosofico, dove essa viene ormai presentata come idea della ragion pratica, come postulato della vita morale: «Vedersi dunque nel regno della grazia, dove ci aspetta ogni felicità, tranne che noi stessi non restringiamo la parte nostra col renderci indegni di esser felici, - precisa Kant - è un'idea della ragione praticamente necessaria»².

Il testo kantiano delinea l'orizzonte tematico di questo studio, che intende offrire un contributo interpretativo per ripensare le ragioni della continuità e della differenza fra il leibniziano *Reich der Gnade* e il kantiano *Reich der Zwecke*. A tal fine si è ritenuto opportuno privilegiare una lettura teoretica dell'intera questione; più che impegnarci in una ricostruzione genetica della nozione kantiana e del percorso storiografico attraverso il quale si sviluppa la recezione di Leibniz, aspetti peraltro documentati da un'ampia letteratura critica³, si è cercato di focalizzare il confronto sulle linee portanti che sorreggono le due nozioni e ne fanno il nucleo tematico di una filosofia della religione, svolta in due diverse direzioni interpretative.

Nell'economia del presente volume, che pone a tema la nozione kantiana di mondo dei fini, è parso inoltre preferibile esplorare più diffusamente la concezione di Leibniz e su quella base impostare alcune considerazioni critiche di confronto con Kant. Il presente contributo riprende alcune linee emerse da una ricerca precedente⁴, sviluppandole ulteriormente e tentando di approfondirle sul versante etico-religioso.

La categoria pratica e, più in particolare, l'idea di azione sono qui assunte come una chiave di lettura privilegiata, nella convinzione che più di altre consentano di riportare la questione sul terreno di una elementare caratterizzazione filosofica, dove, di conseguenza, possono risultare più evidenti e marcati i fattori di affinità e originalità. L'ipotesi che orienta la

¹ *Critica della Ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Bari 19693, p. 617; AK. III, B 840 (alla pagine della traduzione italiana segue la citazione del volume e della pagina del testo kantiano della "Akademie-Ausgabe": KANT'S Gesammelte Schriften, Berlin-Leipzig 1910-1968 (abbr.: Ak.)

² *Ivi*.

³ Cfr. fra l'altro, M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Milano 1939; ID., *La genesi del criticismo kantiano*, I-II, Varese 1953; K. HILDEBRANDT, *Kants Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode*, "Zeitschrift für philosophische Forschung", VIII(1954), pp. 3-29; ID., *Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik*, Meisenheim a.G. 1955; G. TONELLI, *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studio sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Torino 1955; A. LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Manduria 1969; AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di A. Rigobello, Padova 1973; AA.VV., *Ricerche sul "Regno dei fini kantiano"*, a cura di A. Rigobello, Roma 1974.

⁴ Cfr. L. ALICI, "Regno della grazia" e "Regno dei fini": per un confronto tra Leibniz e Kant, in AA.VV., *Ricerche sul "Regno dei fini..."*, cit., pp. 297-337.

ricerca può essere formulata nel modo seguente: ad una filosofia dell'azione, diversamente motivata e tematizzata, che è alla base della comunità ideale teorizzata da Leibniz e da Kant, sembra corrispondere una puntuale differenziazione nell'angolatura speculativa e nello spessore morale che caratterizzano tali nozioni. Soffermarsi sulla natura e sui limiti di questa corrispondenza può contribuire ad un confronto mirato e non estrinseco tra i due orizzonti tematici e, più in generale, tra i due autori.

2. Leibniz tra natura e grazia

Il pensiero di Leibniz, pur nella sua irriducibile tensione interna, sembra dominato da una forte istanza di unità, che si manifesta nel supremo tentativo di ricomporre ogni forma di dualismo cartesiano, in nome di una superiore unità armonica, che non vorrebbe cancellare il dinamismo individuale, ma anzi porsi come suo fondamento e garanzia. Il tentativo di cogliere il mondo della vita come una realtà complessa e stratificata⁵ si collega in Leibniz alla volontà di «riprendere, e quasi riabilitare, le forme sostanziali»⁶, che divengono centri di forza, di appetizione, e quindi soggetti attivi: «la loro natura consiste nella forza, - scrive Leibniz - e... di qui procede alcunché di analogo al sentire e all'appetire»⁷.

Introducendo il principio degli indiscernibili, posto a fondamento dell'individualismo monadico, Leibniz tenta di bilanciare il principio di continuità, articolando la differenziazione nel regno della natura sulla base di un principio intrinseco agli individui e non attribuibile unicamente a una loro diversità di posizione nello spazio⁸.

Posta una infinita graduazione conoscitiva in tutti i viventi, quando da un livello oscuro e confuso si perviene a un vero e proprio sentire, «cioè ad una percezione accompagnata da memoria», allora «un tal vivente - osserva Leibniz - è chiamato animale, e la sua monade, anima»⁹. L'ulteriore criterio di differenziazione fra monadi animali e monadi spirituali è dato dall'autocoscienza spirituale: rispetto alla percezione, «che è lo stato interno della monade che rappresenta le cose esterne», l'appercezione «è la coscienza, o conoscenza riflessa di tale stato interno: quest'ultima - egli conclude - non è data a tutte le anime, e nemmeno sempre alla stessa anima»¹⁰. Tale idea di «coscienza riflessa» costituisce un ambito epistemologicamente e ontologicamente qualificato: è il proprio della dimensione spirituale, ove la razionalità si dispiega oltre il piano della mera eventualità fattuale, come capacità di cogliere la verità nella «connessione indubitabile delle idee»¹¹.

⁵ Secondo Leibniz, com'è noto, ciò che ad un livello superiore si manifesta come autocoscienza e ragione ad un livello inferiore può esprimersi in termini di percezione e sensibilità; così «l'opinione di coloro che trasformano e degradano le bestie in pure macchine, benché in apparenza possibile, è inverosimile, anzi contraria all'ordine delle cose» (*Nuovo sistema della natura*, 2, p. 222; Ger. IV, 478). Salvo indicazioni diverse, gli scritti di Leibniz si riferiscono alla seguente edizione: G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, trad. it. di V. Mathieu, Bari 1963. Dopo la pagina dell'edizione italiana, si offre, quand'è possibile, anche il tomo e la pagina dell'edizione critica: C.I. GERHARDT, *Die philosophische Schriften von G.W. Leibniz*, Berlin 1875-1890, 7 voll. (abbr.: Ger.).

⁶ *Nuovo sistema...*, cit., 3, p. 223; Ger., IV, 478-479.

⁷ *Ivi*. Al riconoscimento di una pluralità infinita di livelli in cui la forza si esplicita corrisponde, di conseguenza, l'idea di una profonda continuità in natura, connessa alla tesi della indistruttibilità delle forme sostanziali (cfr. *Ivi*, 7, p. 225; Ger., IV, 480-481).

⁸ Cfr. E. CIONE, *Leibniz*, Napoli 1964, pp. 193-194.

⁹ *Principi della natura e della grazia, fondati sulla ragione*, 4, p. 361; Ger., VII, 531.

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ «V'è una connessione nelle percezioni degli animali, - spiega quindi Leibniz - che ha qualche somiglianza con la ragione: ma essa si fonda solo sulla memoria dei fatti, non già

L'ordine delle verità di ragione, delle quali non si può pensare l'opposto senza contraddizione, diviene così oggetto intenzionale e insieme fondamento ontologico dell'esercizio di appercezione: «L'uomo, in quanto agisce non empiricamente, ma razionalmente, non si affida alle sole esperienze, o a induzioni di particolari a posteriori, ma procede a priori per ragioni». Per questo «le bestie (per quanto ci è dato di osservare) - conclude Leibniz - non conoscono l'universalità delle proposizioni, perché non conoscono la ragione della necessità»¹².

Il discrimine tra l'assoluta contingenza delle verità di fatto e l'universalità e necessità delle verità di ragione diventa la base per individuare il vertice della vita spirituale: «Quando questa anima si elevi fino alla ragione, è qualcosa di più sublime, e la si annovera tra gli spiriti»¹³. Si delinea così un orizzonte in cui il primato epistemologico diviene fondamento di continuità tra ontologia, metafisica e morale: gli spiriti sono tali in quanto incontrano «le cose e le verità eterne»¹⁴. Dunque «la conoscenza delle verità necessarie ed eterne è quella che ci distingue dagli altri animali, e ci rende capaci di ragione e di scienza, elevandoci alla conoscenza di noi stessi e di Dio. In ciò consiste quel che in noi si chiama anima ragionevole o spirito»¹⁵.

Il «*Deum et animam scire cupio*»¹⁶, con cui Agostino aveva riassunto nei Soliloqui l'ideale della vita teoretica, come un itinerario di comprensione nella prospettiva di un approccio sempre più stringente alla verità, ha perso ormai ogni residuo di circolarità ermeneutica fra fede e ricerca, traducendosi piuttosto in una formula di compiuto dominio logico-razionale. Dio non s'annuncia più come «*interior intimo meo et superior summo meo*»¹⁷; si manifesta piuttosto come la fonte del reale e del possibile: «l'intelletto divino - scrive Leibniz - è la sede delle verità eterne, o delle idee da cui quelle dipendono; senza di esso nulla vi sarebbe di reale nella possibilità, e non soltanto nessuna cosa esisterebbe, ma niente sarebbe persino possibile»¹⁸.

Nella possibilità di elevarsi a tale grado di conoscenza si riflette un superiore vincolo associativo: «Sebbene... i miei principi siano generalissimi, - rileva Leibniz - e valgano per l'uomo non meno che per le bestie, mirabilmente tuttavia l'uomo sovrasta alle bestie, e si avvicina agli angeli, in quanto grazie all'uso della ragione, è capace di società con Dio, e pertanto di premio e di castigo sotto il governo di Dio. Pertanto conservo non solo la vita e l'anima, come le bestie, ma anche la coscienza di sé e la memoria del suo precedente stato, e, in una parola, la personalità. E non solo fisicamente, ma anche moralmente è immortale: sicché, in senso stretto, solo all'anima dell'uomo si attribuisce l'immortalità»¹⁹. La tesi leibniziana della indistruttibilità sostanziale riceve una nuova qualificazione: autocoscienza e

sulla conoscenza delle cause» (*Ivi*, 5, p. 361; Ger., VI, 600). Invece, «il ragionamento vero e proprio dipende dalle verità necessarie od eterne, come son quelle della logica, dell'aritmetica, della geometria, che costituiscono la connessione indubitabile delle idee» (*Ivi*, 5, p. 362; Ger., VI, 600-601).

¹² *Sull'anima delle bestie*, p. 352; Ger., VII, 331. «La differenza tra l'empirico e il razionale, tra l'inferire delle bestie e il ragionare dell'uomo», aggiunge Leibniz, è la stessa che intercorre «tra il geometra e l'esperto di analisi e un qualche aritmetico volgare che insegna ai bambini e conosce a memoria le regole aritmetiche, ma non ne sa la ragione» (*Ivi*).

¹³ *Principi della natura...*, cit., 4, p. 361; Ger., VI, 599-600.

¹⁴ *Ivi*, 5, p. 362; Ger., VI, 601.

¹⁵ *Monadologia*, 29, p. 373; Ger., VI, 611.

¹⁶ S. AGOSTINO, *Solil.*, 1,2,7.

¹⁷ S. AGOSTINO, *Confess.*, 3,6,11.

¹⁸ *Monadologia*, 43, p. 375; Ger., VI, 614.

¹⁹ A Rodolfo Cristiano Wagner *sulla forza attiva del corpo, sull'anima e sulle anime delle bestie*, p. 357; Ger., VII, 530-531.

memoria divengono presupposti metafisici che fondano, insieme, l'immortalità della persona e la sua socialità. Alle bestie, infatti, «incapaci di società con Dio e di diritto, non si può attribuire la conservazione della persona e l'immortalità morale»²⁰.

Qui la differenza tra le “anime ordinarie” e gli “spiriti” tocca il livello più radicale: a differenza delle sostanze brute, che «esprimono piuttosto il mondo che Dio», le monadi spirituali esprimono «Dio piuttosto che il mondo»²¹. Esse infatti, scrive Leibniz, «sono specchi viventi o immagini delle creature, mentre gli spiriti sono anche immagini viventi della stessa Divinità o dell'Autore stesso della natura; capaci di conoscere il sistema dell'universo e d'imitarne qualcosa con saggi architettonici, essendo ciascuno spirito nella sua sfera quasi come una divinità»²².

Tuttavia tale rapporto non va colto secondo un modello di contemplazione passiva, bensì nell'ottica di un dinamismo che non riguarda solo le realtà inferiori, ma attraversa l'intero universo leibniziano; in tal senso si può affermare che lo spirito è capace di compiere nel suo piccolo «ciò che Dio fa nel grande»²³.

A partire dalla convinzione, che Leibniz maturò a Parigi attorno al 1675, in coincidenza con i suoi studi di fisica, del carattere attivo della realtà materiale, che rinvia a principi metafisici diversi dalla pura estensione²⁴, l'idea stessa di azione viene a radicalizzarsi: «Esteriormente - osserva Mathieu - questa azione si presenta come azione di una parte sull'altra; ma nella sua realtà originaria essa si fonda sull'unità del tutto»²⁵. In questa sorta di «pan-attivismo»²⁶, l'azione esprime il dinamismo riflessivo del tutto, colto nella sua originaria radice metafisica: «Pensiero - scrive Leibniz - è azione su se stessi, in cui l'agente coincide con il paziente»²⁷.

Il soggetto stesso, qui, «non costituisce più un semplice complesso statico di condizioni, - commenta Cassirer - ma è un'unità attiva, che tende a svilupparsi in una pienezza di successive configurazioni»²⁸. Ciò che cambia è l'ordine delle cause: «le anime agiscono secondo le leggi delle cause finali, in forza di appetizioni, fini e mezzi. I corpi agiscono secondo le leggi delle cause efficienti, o dei movimenti»²⁹. Di qui un duplice ordine di attività: «le forze naturali dei corpi - osserva Leibniz nella corrispondenza con Clarke - sono tutte

²⁰ *Ivi*, p. 358; Ger., VII, 531.

²¹ *Corrispondenza con Arnauld*, 6, p. 212; Ger., II, 124.

²² *Monadologia*, 83, p. 383; Ger., VI, 621.

²³ *Principi della natura...*, cit., 14, p. 366; Ger., VI, 605.

²⁴ «Questa capacità di agire, affermo che inerisce ad ogni sostanza, e che sempre ne nasce una qualche azione: sicché la stessa sostanza corporea (non diversamente dalla spirituale) non cessa mai di agire» (*De prima philosophiae emendatione et de notione substantiae*, p. 218; Ger., IV, 468). Sottolinea questo aspetto, tra gli altri, V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, Bari 19862, p. 19. Di fondamentale interesse in proposito è l'opera di M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibnitiennes*, Strasburg 1934, che focalizza l'attenzione su tale dimensione dinamica, giungendo a cogliere il cuore del pensiero leibniziano in una vera e propria metafisica dell'azione.

²⁵ V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, cit., p. 35. Lo stesso Mathieu rileva la irrisolta problematicità di tale soluzione: «In tal modo la padroneggiabilità del reale è assicurata, ma il dinamismo dell'azione fondata sull'unità semplice si perde, e il mondo come risultato combinatorio torna a presentarsi come un mondo essenzialmente statico» (*Ivi*, p. 36).

²⁶ L'espressione è di C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, I, Roma 19692, p. 317.

²⁷ *Elementi di diritto naturale*, in G.W. LEIBNIZ, *Scritti politici e di diritto naturale*, trad. it. di V. Mathieu, Torino 1951, p. 101.

²⁸ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di G. Colli, II, Torino 1953, p. 216.

²⁹ *Monadologia*, 79, p. 382; Ger., VI, 620.

sottomesse alle leggi meccaniche e le forze naturali degli spiriti sono tutte sottomesse alle cause delle leggi morali. Le prime seguono l'ordine delle cause efficienti; le seconde quelle delle cause finali. Le prime operano senza libertà, come un orologio, le seconde sono attuate con libertà»³⁰.

L'armonia riguarda precisamente la superiore corrispondenza, garantita da Dio, fra questi due tipi di cause: «queste due entità, d'un genere affatto differente, s'incontrano insieme e si corrispondono come due pendoli perfettamente ben regolati sullo stesso piede», in nome di una «armonia prestabilita, che allontana ogni concetto di miracolo dalle azioni puramente naturali»³¹. Dunque «ogni agente che agisce con scelta, secondo cause finali, - conclude Leibniz - è libero, benché avvenga che egli si accordi con quello che agisce solo per cause efficienti, incoscientemente o macchinalmente; perché Dio, prevedendo ciò che la causa libera farà, ha regolato da principio la sua macchina, in modo che non possa non accordarsi con quella»³². L'armonia finale fonda la pretesa, su cui ironizzerà Kant, di difendere l'autonomia della libertà e di considerare nello stesso tempo l'intero come una macchina perfettamente regolata.

Si ripropone di conseguenza una tensione di fondo fra l'ordine della totalità e quello della differenza, che trova appunto nei due regni della natura e dello spirito motivi di ulteriore specificazione sul piano della vita morale. Il rapporto della monade spirituale con la verità coglie l'armonia nel suo punto metafisicamente più alto, quello in cui l'attività razionale si traduce in vincolo di profonda partecipazione comunitaria: gli spiriti, rispetto alle forme di monadi animate, o allo stesso corpo, «sono come piccoli Iddii, - scrive Leibniz - fatti ad immagine di Dio, aventi in sé qualche raggio della luce divina. Per questo Dio governa gli spiriti come un principe governa i suoi sudditi, o anche come un padre ha cura dei suoi figli, mentre dispone delle altre sostanze come un ingegnere delle sue macchine»³³.

3. Totalità e differenza

L'ordine della differenza è dunque funzionale all'orizzonte della totalità e trova in Dio la corrispondenza originaria. Ma è proprio tale corrispondenza che rischia di mortificare, in nome di una logica puramente combinatoria, non solo l'autonomia e la specificità dell'attività monadica e intermonadica, ma anche il valore assoluto della trascendenza: «E mentre Dio - precisa Leibniz nella corrispondenza con Arnauld - non rappresenta, rispetto a tali sostanze materiali, altro che quel che rappresenta rispetto a tutto, cioè l'autore generale delle cose, egli assume un'altra parte rispetto agli spiriti, per cui lo si concepisce dotato di volontà e di qualità morali, essendo lui stesso uno spirito e come uno tra noi, tanto da entrare con noi in un legame di società, di cui è il capo. Questa società, o repubblica generale degli spiriti, sotto

³⁰ *Quinto scritto di Leibniz, o risposta alla quarta replica di Clarke*, 124, p. 465; Ger., VII,419).

³¹ *Considerazioni sui principi vitali e sulle nature plastiche, dell'autore del sistema dell'armonia prestabilita*, p. 336; Ger., VI,541. I due regni, aggiunge Leibniz «emanano da una fonte, in cui la potenza che ha le cause efficienti, e la saggezza che regola le finali si trovano riunite» (*Ivi*, p. 337; Ger., VI,542).

³² In tal senso, «è vero che, secondo me, - osserva Leibniz - l'anima non turba le leggi del corpo, né il corpo quelle dell'anima e che essi si accordano soltanto l'una agendo liberamente, secondo le regole delle cause finali e l'altro macchinalmente secondo le leggi delle cause efficienti. Ma ciò non deroga alla libertà delle nostre anime» (*Quinto scritto...*, cit., 92, p. 457; Ger., VII,412).

³³ *Nuovo sistema...*, cit., 5, p. 224; Ger., IV, 479-480.

quel supremo Monarca, è la più nobile parte dell'universo, composta di tanti piccoli dèi sotto quel grande Dio»³⁴.

La nozione agostiniana di una «*socialis vita sanctorum*»³⁵, attenuata la valenza intenzionale della fede, tende a dissolvere la dimensione della distanza e la proiezione escatologica della storia nell'acquisizione di un orizzonte di compiutezza. «L'univers de Leibniz - commenta Gilson - est donc à la fois una Cité de dieux et una Cité de Dieu»³⁶.

Ciò che qualifica questa singolare «repubblica generale degli spiriti» è la singolarità del vincolo che la costituisce: Dio, infatti, non agisce come un inventore con la sua macchina, bensì come un principe «verso i suoi sudditi, e anzi un padre verso i suoi figli»³⁷. Ma anche il rapporto di paternità, più che essere figura e rivelazione della grazia e dell'alleanza, appare come una metafora della compiutezza, come un coronamento della perfezione: «E' facile concludere - è ancora il Leibniz della Monadologia - che l'unione di tutti gli spiriti debba formare la città di Dio, cioè lo Stato più perfetto che sia possibile sotto il più perfetto dei monarchi»³⁸. La perfezione della società di tutti gli spiriti è data dalla «loro unione morale nella Città Di Dio»³⁹.

La perfezione è ancora una volta vista come prolungamento armonico della natura nella grazia: tale «Città di Dio», infatti, «costituisce un mondo morale nel mondo naturale, e ciò che vi è di più elevato e divino tra le opere di Dio... in rapporto a questa Città divina egli esercita la sua bontà, mentre la sua saggezza e la sua potenza di manifestano ovunque»⁴⁰. Se la bontà esprime la compiutezza della comunione spirituale, la saggezza e potenza esprimono l'agire divino sulla natura.

Perciò, «sotto questo governo perfetto non dev'esserci buona azione senza ricompensa, né cattiva senza castigo; e tutto deve riuscire al bene dei buoni: di quelli, cioè, che non sono malcontenti in questo grande Stato; che, dopo aver fatto il loro dovere, s'affidano alla provvidenza; e che amano e imitano a dovere l' Autore di ogni bene, compiacendosi di considerarne la perfezione: il che è conforme alla natura del vero amore puro, che fa sì che ci si compiacca della felicità di ciò che si ama»⁴¹. In questi testi l'amore appare per lo più come la sublimazione metafisica di una originaria specularità onto-epistemologica; anch'esso, dunque, si risolve in una verità di ragione, alla quale persino la grazia finisce con l'essere

³⁴ *Corrispondenza con Arnauld*, 6, p. 212; Ger., II, 125.

³⁵ S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, XIX, 5.

³⁶ E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain - Paris 1952, p. 241. Mentre l'Abbé de Saint-Pierre, accreditando un'immagine filantropica della religione, aveva abbassato tale idea dal piano filosofico-religioso a quello politico, Leibniz, precisa Gilson, la rialza sul piano religioso (cfr. *Ivi*, p. 231), giungendo però a costituire la sua idea di repubblica cristiana sulla base di un deismo completamente scristianizzato (cfr. *Ivi*, p. 243).

³⁷ *Monadologia*, 84, p. 383; Ger., VI, 621.

³⁸ *Ivi*, 85, p. 383; Ger., VI, 621.

³⁹ *Nuovo sistema...*, cit., 16, p. 231; Ger., IV, 485-486. Infatti «ogni spirito, essendo come un mondo a parte, sufficiente a se stesso, indipendente da ogni altra creatura, racchiudente l'infinito, esprime l'universo, è duraturo, persistente, assoluto quanto l'universo stesso delle creature» (*Ivi*).

⁴⁰ *Monadologia*, 86, p. 383; Ger., VI, 621-622.

⁴¹ *Ivi*, 90, p. 384; Ger., VI, 622. Uniformandosi di conseguenza alla volontà divina, continua Leibniz, tutte le «persone sagge e virtuose» s'uniscono «all'autore del tutto, non solo come all'architetto e alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro signore, e alla causa finale che deve formare l'intero scopo della nostra volontà, e, sola, può costituire la nostra felicità» (*Ivi*).

assimilata: infatti amare tutti, anche i nostri nemici, e non odiare nessuno «non Christi magis quam supremae rationis praeceptum est»⁴².

Ormai la volontà di prendere le distanze dall'occasionalismo consente di oltrepassare razionalisticamente il cartesianesimo: la natura è irriducibile ad estensione, precisamente perché agisce e la sua azione è «ontologicamente tutta interna alla sostanza che agisce»⁴³. Nello stesso tempo, il primato dell'amore nella Città di Dio, dietro un'apparente continuità terminologica, sancisce il capovolgimento dell'idea agostiniana: in Agostino i due comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo costituiscono nella storia una «civitas Dei peregrina», che si riconosce in un concreto cammino di fede, insidiato dal peccato e promosso dalla grazia⁴⁴. Di conseguenza, anche la giustizia, «pur essendo vera a causa del fine vero del bene a cui si riferisce, - precisa Agostino - in questa vita si realizza nella remissione dei peccati, più che nella perfezione della virtù»⁴⁵.

In Leibniz invece i termini si rovesciano: non la giustizia è espressione di un “ordo amoris”, bensì l'amore è espressione della giustizia, vale a dire di un “ordo rationis”: definendo infatti la giustizia «come carità del saggio»⁴⁶ Leibniz intende caratterizzarla come capacità di sincronizzarsi con il dinamismo della totalità, come «appetizione, considerata... eticamente»⁴⁷. Il giusto, infatti, «o sarà egli stesso abituato ad agire con perfetta razionalità, o almeno [...] sarà pronto ad obbedire ai comandamenti del savio»⁴⁸, non essendo altro la saggezza che «scienza della felicità»⁴⁹.

In tal senso Leibniz può asserire che l'amore di Dio «ci procura una perfetta fiducia nella bontà del nostro Autore e Signore, che produce una vera tranquillità dello spirito»; essa si fonda su una verità incontrovertibile: «in virtù dell'ordine perfetto stabilito nell'universo, tutto è fatto il meglio possibile»⁵⁰. La superiorità di tale stato non va intesa, in ogni caso, nel senso di una immediata e definitiva razionalizzazione della dimensione religiosa⁵¹, bensì come inesauribile progressione di compiutezza nella virtualità dinamica dell'intero. Per questo «la suprema felicità, da qualunque visione beatifica o conoscenza di Dio sia accompagnata, non può mai essere piena, poiché Dio, essendo infinito, non può essere conosciuto interamente. La nostra felicità quindi - conclude Leibniz - non consisterà mai, e non deve consistere, in una

⁴² *Scientia generalis. Characteristica*, Ger., VII,62.

⁴³ V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, cit., p. 32.

⁴⁴ Cfr., fra l'altro, S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, XIX,14.

⁴⁵ S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, XIX,27. Cfr. al riguardo, L. ALICI, *La "civitas Dei peregrina" nella "pace di Babilonia"*, in AA.VV., *L'umanesimo di Sant'Agostino*, a cura di M. Fabris, Bari 1988, pp. 193-214.

⁴⁶ *Elementi di diritto...*, cit., p. 107.

⁴⁷ D. CAMPANALE, *Il diritto naturale tra metafisica e storia. Leibniz e Vico. I. Leibniz*, Torino 1988, p. 147.

⁴⁸ *Elementi di diritto...*, cit., p. 107. In Leibniz la giustizia, commenta Cerroni, «tende ormai ad essere una proporzione ideale degli uomini come persone» (U. CERRONI, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano 1972, p. 38).

⁴⁹ *Elementi di diritto...*, cit., p. 108.

⁵⁰ *Principi della natura...*, cit., 18, pp. 367-368; Ger., VI,606.

⁵¹ «I misteri - precisa Leibniz - si possono spiegare quel tanto che occorre per crederli; ma non si li può capire, né fare intendere come si producano... Non rimande dunque, dopo aver prestato fede ai misteri in base alle prove della verità della religione (che si chiamano motivi di credibilità), che il poterli sostenere contro le obiezioni» (*Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, in G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, trad. it. di V. Mathieu, Bologna 1973, p. 97; Ger. VI,52).

gioia completa, in cui non si avrebbe più niente da desiderare, e che renderebbe ottuso il nostro spirito, ma in un progresso continuo verso nuovi piaceri e nuove perfezioni»⁵².

La categoria dell'agire è dunque coestensiva all'interno universo leibniziano e si configura come fondamentale elemento di continuità tra i due regni della natura e della grazia⁵³. In tale ottica Leibniz coglie anche la piena corrispondenza fra ordine morale e ordine pratico: «Si può dire ancora che Dio come architetto - secondo Leibniz - accontenta in tutto Dio come legislatore; che quindi i peccati debbono portare con sé la propria pena, a mezzo dell'ordine della natura, anzi in virtù della struttura meccanica delle cose; e che ugualmente le buone azioni debbono attirarsi le loro ricompense per vie meccaniche in rapporto ai corpi, benché ciò non possa e non debba aver luogo sempre sul momento»⁵⁴. In tal senso «tutto l'universo è stato fatto solo per contribuire alla bellezza e alla felicità di codesta Città di Dio» e «tutto è disposto in modo che le leggi della forza, o le leggi puramente materiali, cospirano, in tutto l'universo, a seguire le leggi della giustizia e dell'amore»⁵⁵.

Si può comprendere allora la tesi enunciata nei Principi della natura e della grazia: «Perciò tutti gli spiriti, sia degli uomini sia dei genii, entrando per mezzo della ragione o delle verità eterne in una specie di società con Dio, sono membri della Città di Dio, cioè del più perfetto Stato, formato e governato dal più grande e dal migliore dei monarchi: in cui non v'è delitto senza castigo, né buona azione senza ricompensa proporzionata, e, infine, tanta virtù e felicità, quante ne sono possibili; e ciò non per un deviamiento della natura, come se quello che Dio preparava alle anime turbasse le leggi dei corpi, ma per l'ordine stesso delle cose naturali, in virtù dell'armonia prestabilita tra i regni della natura e della grazia, tra Dio come architetto e Dio come monarca; in guisa che la natura conduce alla grazia, e la grazia perfeziona la natura con l'avvalersene»⁵⁶.

La convergenza quindi diventa «parallelismo dei regni della natura e della grazia»⁵⁷ e «si può dire che la virtù sia premio a se stessa, e il delitto castigo», al punto che «per una natural conseguenza, a seconda che al momento del trapasso l'anima abbia o non abbia colpe sulla coscienza, ne nasce una certa naturale differenziazione, preordinata da Dio in natura, consona alle divine promesse e minacce, nonché alla grazia e alla giustizia»⁵⁸.

La grazia in Leibniz non esprime tanto la gratuità dell'amore salvifico di Dio, che trova nella libertà umana una possibilità estrema di rifiuto e di perdizione, divenendo piuttosto null'altro che il complemento simmetrico della natura, funzionale all'armonia della totalità. D'altro canto, solo un amore gratuito può correre il rischio di essere frustrato, mentre l'ordine delle verità necessarie non può essere contraddetto, dominato com'è da un principio di ragione assolutamente inderogabile; Dio infatti, precisa Leibniz non sovvertirà mai l'intero ordine della natura «per qualche male morale di meno»⁵⁹, né potrà mai anteporre un uomo ad una specie animale, ad esempio la specie dei leoni⁶⁰.

⁵² *Principi della natura...*, 18, p. 368; Ger., VI, 606.

⁵³ «Nella concezione leibniziana - rileva anche Campo - non sono neanche perfettamente segnate le frontiere tra ragione e rivelazione; e l'etica e la religione naturale si confondono con la vita soprannaturale del cristiano, avvalendosi, ma superficializzandola» (M. CAMPO, *Cristiano Wolff...*, II, p. 430).

⁵⁴ *Monadologia*, 89, p. 383; Ger., VI, 622.

⁵⁵ *Corrispondenza con Arnauld*, 6, p. 212-213; Ger., II, 125.

⁵⁶ *Principi della natura...*, 15, p. 366; Ger., VI, 605.

⁵⁷ *A Rodolfo Cristiano Wagner...*, p. 357; Ger., VI, 531.

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ *Saggi di teodicea...*, cit., 118, III, p. 232; Ger., VI, 169.

⁶⁰ Cfr. *Ivi*.

Gli orizzonti della natura e della grazia mantengono la loro differenza nell'ambito di una armonia virtualmente compiuta, rilevabile solo da un superiore organo conoscitivo: «E' vero che il regno della natura - conferma Leibniz - deve servire al regno della grazia: ma poiché tutto è collegato nel gran disegno divino, occorre credere che il regno della grazia sia anche in qualche modo adatto a quello della natura, di modo che quest'ultimo abbia il massimo ordine e la massima bellezza, per rendere il composto di entrambi il più perfetto possibile»⁶¹.

Solo alla luce di tale suprema e preordinata armonia, l'universo morale della grazia risulta perfettamente compatibile con l'universo meccanico della natura: nei confronti di tale armonia, «anteriore per così dire - rileva anche Guitton - a Dio stesso»⁶², il dinamismo virtuale rappresenta la condizione prima di possibilità e la capacità riflessiva della ragione il fondamento ultimo di giustificazione. Spetta precisamente alla ragione filosofica, dichiarerà Schelling richiamandosi a questa dottrina, «mediare un passaggio dalla scienza alla rivelazione, dal regno della natura, come Leibniz dice, dal regno cioè della necessità, al regno della grazia»⁶³.

Nella sostanziale convergenza di logica e ontologia⁶⁴, si fa quindi strada in Leibniz, come rileva anche Campo, «la preoccupazione gnoseologica» e per il peso maggiore che la *ratio cognoscendi* verrà acquistando sulla *ratio essendi*, «la ragione, organo indicatore del criterio della moralità si sostituirà all'ordine metafisico della natura e al suo autore Dio»⁶⁵. Il primato della totalità sulla differenza segna quindi un orizzonte intrascendibile allo stesso dinamismo virtuale, omologando il rapporto tra natura e grazia a quello che intercorre tra meccanicismo e finalità, tra ragione sufficiente e non contraddizione, tra contingenza e necessità. Di qui il costituirsi di quel convergere di ragione e rivelazione, che sarà ripreso anche da Kant e costituirà uno dei motivi centrali dell'idea stessa di «regno dei fini»⁶⁶.

Ciò che sembra resistere, tuttavia, nel pensiero di Leibniz, ad una compiuta stabilizzazione dell'universo morale è precisamente l'incrociarsi fra la virtualità attiva che costituisce la monade spirituale anche a livello superiore e il riemergere continuo, sul piano della grazia, del valore cristiano della carità, in cui gli echi pietistici⁶⁷ si sommano al tentativo di riqualificare orientamenti teleologici precedenti⁶⁸.

⁶¹ *Ivi*; Ger., VI, 168.

⁶² «Amare per Leibniz - scrive Guitton - era in definitiva acquistare una coscienza sempre più consapevole delle relazioni che ci uniscono agli altri uomini, al mondo e a Dio, o meglio all'armonia, anteriore per così dire a Dio stesso, che si manifesta nell'universo e nella storia. L'amore è la virtù che ci unisce al Tutto» (J. GUITTON, *Profili paralleli*, trad. it. di G. Caselli, Bologna 1965, p. 116).

⁶³ F.G.G. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, trad. it. di A. Bausola, II, Bologna 1972, p. 125.

⁶⁴ Rilevata anche da D. CAMPANALE, *Op. cit.*, pp. 82-83.

⁶⁵ M. CAMPO, *Cristiano Wolff...*, cit., II, p. 419.

⁶⁶ Ricordando anche l'interpretazione di Dewey, sottolinea tali aspetti E. CIONE, *Op. cit.*, p. 523, secondo il quale Leibniz anticipa il tentativo di Lessing e Kant di tradurre il Cristianesimo in termini razionali. Sull'importanza di tale rapporto e sui pericoli che esso nasconde di razionalizzazione della dimensione religiosa richiama l'attenzione anche A. Lamacchia: «Kant stesso nella sua morale si rifarà a quella idea per spiegare la libertà e il regno dei fini» (*Op. cit.*, p. 17).

⁶⁷ Su tali aspetti cfr. ancora A. LAMACCHIA, *Op. cit.*, p. 136, che sottolinea il primato della carità sulla fede, dell'amore di Dio sullo studio della Bibbia, richiamando il rapporto tra Leibniz e Spener.

⁶⁸ Da questo punto di vista Leibniz appare anche, come è stato rilevato, colui che riqualifica l'ordinamento teleologico di Cumberland, «fondando sulla *benevolentia universalis* e sulla

In questa prospettiva la nozione di *Reich der Gnade* sembra racchiudere in sé, amplificandola, l'intera tensione speculativa del pensiero di Leibniz, che risulta così «stranamente sospeso - commenta Corsano - al crinale tra questi due mondi, quello della classica fiducia nella ragione esatta, nella scienza delle verità necessarie ed eterne, imprescrittibili ed imperibili, e quello dell'individuo, scandalo e problema, e limite invalicabile per la ragione analitica, indecifrabile groviglio di predicati-significati e di caratteri reali, che la ragione rinunzia a penetrare e pienamente dispiegare»⁶⁹.

Alla base di tale esito non è difficile individuare un irrisolto nodo teoretico, costituito appunto dalla tensione tra totalità e differenza, che trova la sua radice problematica in un'idea di azione che è, insieme, proprietà del singolo e riflesso dell'intero. La sproporzione fra i due termini del problema finisce inevitabilmente, però, con l'inclinare la bilancia sul versante dell'universale, più che del singolare, rischiando di appiattire in senso monistico⁷⁰ l'universo leibniziano. Al venir meno di una distanza fra interiorità ed exteriorità⁷¹, fra presente e futuro⁷², fra individuo e comunità, fra ragione e rivelazione⁷³, non può che corrispondere un

felicitas vera la sua *jurisprudentia universalis*» (M. CAMPO, *Cristiano Wolff...*, cit., II, p. 414).

⁶⁹ A. CORSANO, *G.W. Leibniz*, Napoli 1952, pp. 134-135.

⁷⁰ La storiografia leibniziana s'è interrogata a lungo sui presupposti spinoziani di tale filosofia; dalla convinzione che Leibniz fosse segretamente spinozista, insinuata dal Lessing e propugnata, tra gli altri, da L. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1890 si è passati ad interpretazioni diametralmente opposte (cfr. ad esempio L. LE CHEVALIER, *La morale de Leibniz*, Paris 1933, che accredita un Leibniz sicuramente antispinoziano) o a prospettive interpretative più articolate e sfumate: cfr., tra gli altri, G. FRIEDMANN, *Leibniz e Spinoza*, Paris 1962, secondo il quale lo spinozismo di Leibniz si modifica nella misura in cui s'accentua l'anticartesianesimo; dal 1679 Leibniz associerà la citazione di Spinoza a quella di Cartesio (cfr. *Ivi*, p. 117). Sui rapporti con lo spinozismo, interessanti considerazioni in G. DE FLAVIIS, *Kant e Spinoza*, Firenze 1986. Altri autori tendono a valorizzare l'interesse religioso alla base del pensiero leibniziano, impegnato a coniugare pensiero e azione (cfr., ad esempio, J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1907) o accentuano i presupposti logico-matematici (così, secondo la Drago del Boca, «un Leibniz matematico... piuttosto che un Leibniz spinoziano è autore di quella metafisica immanentistica che circola subdola al di sotto di quella più palese della contingenza e della ragion sufficiente» (S. DRAGO DEL BOCA, *Leibniz*, Milano 1946 pp. 209-210).

⁷¹ Cfr. D. CAMPANALE, *Op. cit.*, p. 126.

⁷² In un cosmo in cui «la storia cristiana è il compimento dell'ordine della natura - rileva Guitton l'universo di Leibniz è senza attesa» (J. GUITTON, *Op. cit.*, p. 193).

⁷³ Se la fede personale di Cartesio non gli ha impedito di preparare lo scisma moderno di speculazione metafisica e di meditazione religiosa, lo sforzo di Leibniz di collegare natura e grazia è all'origine di un errore non meno grave: «Car en montrant dans le surnaturel un simple épanouissement de la nature profonde, il prépare avant la lettre et suscite l'esprit de l'illusion moderniste» (M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris 1935, p. 522). Secondo F. OLGATI, Leibniz «non viveva di fede, bensì di sogni umani... non ha conosciuto cos'è la vita interiore... Religiosamente è un superficiale» (*Il significato storico di Leibniz*, Milano 1929, pp. 58-59). Su questo punto anche Cione rileva l'irenismo teologico di Leibniz, l'assenza di una cristologia, l'assoluta estraneità all'angoscia di un Kierkegaard o alla fede appassionata di un Dostoevskij (cfr. *Op. cit.*, p. 523). Le accuse di deismo, rivolte a Leibniz da Jacobi, sono richiamate da C. FABRO, *Op. cit.*, I, p. 535, mentre, per altro verso, Leibniz stesso ha condannato risolutamente la radice atea del panteismo di Toland (cfr. K. HILDEBRANDT, *Leibniz und Reich der Gnade*, Haag, pp. 149-150).

grave indebolimento della nozione di responsabilità morale⁷⁴ e una sostanziale continuità fra regno della natura e della grazia.

3. Kant e il ridimensionamento della ragione

Attraverso la fondamentale mediazione della metafisica wolffiana e componendosi con un variegato caleidoscopio di reinterpretazioni, la filosofia di Leibniz giunge sino a Kant come «l'ultimo grande tentativo - scrive Cerroni - di assorbire le moderne istanze individualistiche e scientifiche entro il vecchio organismo unitario teologizzante, di contenere la molteplicità e difformità del mondo umano entro i confini di una "armonia prestabilita"»⁷⁵. In questa fase il sistema leibniziano, nella complessità dei suoi motivi epistemologici, etici, religiosi e metafisici subisce un ulteriore irrigidimento in senso razionalistico. L'«organismo palpitante e guizzante», cui Leibniz aveva dato vita, da Wolff viene irrigidito in una «costruzione architettonica apparentemente perfetta»⁷⁶, nella quale si riaffaccia il cartesianesimo che Leibniz aveva cercato in qualche modo di combattere.

Con l'attenuarsi dell'idea creazionistica e l'accentuarsi della continuità tra religione naturale e religione rivelata⁷⁷, s'indebolisce nella metafisica di Wolff la costituzione teleologica e attiva del mondo naturale e spirituale e nello stesso tempo si rafforza l'istanza epistemologica: «Nelle sue mani - è stato scritto - la spontaneità e l'intimità dello sviluppo e dell'attività diviene più scolorita e opaca: in compenso, egli crede di veder più "chiaro"»⁷⁸.

Un importante anello di congiunzione tra Kant e Leibniz, in questo contesto è rappresentato dalla filosofia di Bilfinger, forse il più vicino a Leibniz tra i wolffiani⁷⁹ da cui Kant sembra accogliere soprattutto l'idea di Dio come fondamento di possibilità delle cose. Fra l'altro, una sua opera in particolare⁸⁰, che forniva una riesposizione della Metafisica wolffiana del 1720, era utilizzata da Kant come manuale delle sue lezioni.

⁷⁴ Lo sottolinea, tra gli altri, V. MATHIEU, *Introduzione a Leibniz*, cit., p. 65, che pone tale esito in rapporto ad un eccesso razionalistico e ad un equivoco sulla nozione di possibilità. «Il filosofo che ha la gloria d'aver proclamato la singolarità e l'autonomia dell' individuo concepito come monade, - aggiunge Cione, alla fine non tiene fede alla promessa e, nonostante le più ingegnose acrobazie dialettiche, riduce quello svolgimento ad un processo automatico» (E. CIONE, *Op. cit.*, p. 399).

⁷⁵ U. CERRONI, *Op. cit.*, p. 35. Sull'influsso di Leibniz, cfr. in particolare gli studi di Hildebrandt, citati sopra (v. nota 3).

⁷⁶ E. CIONE, *Op. cit.*, p. 102.

⁷⁷ Cfr. A. LAMACCHIA, *Op. cit.*, pp. 20-21.

⁷⁸ M. CAMPO, *Cristiano Wolff...*, cit., II, p. 446. Wolff appare più incline di Leibniz, rileva anche Lambertino, «a dissociare la morale dalla teologia, cercandone la fondazione critica nella sola ragione e nell'autonomia della natura umana» (A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico di Kant*, Parma 19702, p. 3).

⁷⁹ Cfr., in particolare, G.B. BILFINGER, *De Harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente illustris Leibnitii, commentatio hypothetica*, Frankfurt - Leipzig 1723. Al riguardo cfr. H. LIEBING, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Das philosophische und theologische Denken Georg Bernhard Bilfingers*, Tübingen 1961.

⁸⁰ Cfr. G.B. BILFINGER, *Dilucidationes de Deo Anima Mundo et generalibus rerum Adfectionibus contractae*, Tübingen 1725. Sottolinea l'importanza di questo autore anche G. DE FLAVIIS, *Op. cit.*, pp. 118-119. Tra i wolffiani che tentarono di applicare la soluzione armonista del monadismo anche al rapporto tra corpo ed anima, Bilfinger in particolare sollevò la reazione dei pietisti, che v'intravedevano un esito fatalistico di tipo spinoziano (cfr. C. CAMPO, *La genesi...*, cit., p. 15).

Un ulteriore e fondamentale fattore di continuità è costituito dal pietismo, che incide in qualche modo, come s'è visto, sulla filosofia della religione di Leibniz e, in misura maggiore, su quella di Kant. Il retaggio del pietismo s'intravede nella tendenza a riportare la sfera morale entro la dimensione religiosa⁸¹, donde le accuse di spinozismo rivolte a Wolff proprio per aver incrinato questo rapporto⁸², e nella difesa del carattere essenzialmente etico-pratico della religione («alles kommt in der Religion afus Tun an»⁸³, scriverà Kant). La formazione pietistica di Kant affiora quindi nell'idea di «libertà come obbedienza alla legge, che fa dell'uomo - sottolinea anche Mathieu - il punto di congiunzione di due mondi tra cui, pure, il nostro conoscere non vede connessione possibile: il “regno della natura”, dove la legge è esterna, e il “regno dei fini”, dove è interna: laicizzazione di quello che Leibniz chiamava ancora “regno della grazia”, e che Kant non chiama più così per non fare dell'iniziativa divina un assunto conoscitivo, che ci porti nel campo del trascendente”»⁸⁴.

Kant risente in maniera particolare dell'influsso di Leibniz nella prima fase del suo pensiero, tra il 1746 e il 1760⁸⁵. Il carteggio tra Leibniz e Clarke, pubblicato da quest'ultimo nel 1717, dopo la morte di Leibniz, sulla natura e i limiti della dottrina di Newton, non offre solo i termini della questione circa l'identità dello spazio e del tempo, consentendo a Kant di trasformare il newtoniano sensorium Dei in una forma trascendentale dell'intuizione sensibile, ma pone il problema, ancor più rilevante, del rapporto tra scienza e metafisica⁸⁶.

Attorno al 1747, quando risente ormai dell'influsso crescente di Newton, «Kant sente in Leibniz e Wolff soprattutto la metafisica»⁸⁷. Egli percepisce nella metafisica di Wolff l'acuirsi della tensione leibniziana tra meccanicismo e monadismo e nella *Nova dilucidatio* sottolinea il carattere reale del *nexus* di azione e reazione tra sostanze, che determina il superamento in radice della dottrina dell'armonia prestabilita⁸⁸. Rispetto alla tesi di Leibniz, secondo cui la ragione del divenire è in un principio interno all'attività monadica, che trova in Dio la ragione ultima di ogni corrispondenza, già Knutzen, maestro di Kant, aveva introdotto un decisivo elemento di differenziazione, ammettendo un *influxus physicus* tra monadi. Questo problema del *nexus*, come sottolinea anche Campo, non abbandonerà più Kant e finirà con il diventare forma trascendentale del conoscere⁸⁹. In ogni caso, negli anni che vanno dal 1747 al 1759 in

⁸¹ Tesi sostenuta dai pietisti e in particolare da J. Lange (cfr. M.M.OLIVETTI, *Da Leibniz a Bayle: alle radici degli "Spinozabriefe"*, in AA.VV., *Lo spinozismo ieri e oggi*, Padova 1978, pp. 161-163; 171).

⁸² Cfr. G. DE FLAVIIS, *Op. cit.*, p. 193; G. TONELLI, *La philosophie allemande de Leibniz à Kant*, in *Histoire de la philosophie*, II, Paris 1973, p. 755.

⁸³ *Die Streit der Fakultäten*, AK. VII, 41. Sottolinea questo aspetto G. FERRETTI, *La ragione ai confini della trascendenza cristiana*, in AA.VV., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Torino 1989, p. 38.

⁸⁴ V. MATHIEU, *Introduzione*, in I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragione pratica*, a cura di V. Mathieu, Milano 1982, pp. 37-38.

⁸⁵ Cfr. in proposito K. FISCHER, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Meisenheim a. G. 1860 (periodizzazione discussa da M. CAMPO, *La genesi...*, cit., p. XXIV).

⁸⁶ Secondo De Flaviis Kant meditò «con attenzione... questa specie di grande serbatoio da cui egli attinge liberamente più d'un tema e d'una impostazione problematica della sua riflessione (non solo precritica), proprio nel periodo 1768-70» (G. DE FLAVIIS, *Op. cit.*, p. 55 nota 85). Sull'importanza del carteggio rispetto alla ricerca kantiana, cfr. G. MARTIN, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris 1963, pp. 20-22; 167-177.

⁸⁷ M. CAMPO, *La genesi...*, cit., p. 145.

⁸⁸ Cfr. A. LAMACCHIA, *Op. cit.*, p. 136.

⁸⁹ M. CAMPO, *La genesi...*, cit., p. 112.

Kant matura una fondamentale scelta di campo: ciò che occorre è una filosofia non onnicomprensiva, ma solida e ben fondata: «importa fare attenzione al *modus cognoscendi*»⁹⁰.

Lo stesso Kant si fa sostenitore di un ottimismo di chiara impronta leibniziana nel *Saggio di alcune considerazioni sull'ottimismo* (1759), mentre nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, del 1763, egli ribadisce la fiducia nella struttura metafisica dell'universo: «Tutte le cause reali dell'universo, - scrive Kant - se si sommano quelle che concordano e si sottraggono quelle che sono opposte tra loro, danno un risultato uguale a zero»⁹¹. La perfezione cosmica che la metafisica consente di scoprire non fa che riprodurre la perfezione leibniziana della monade spirituale: «C'è qualcosa di grande e, a quanto mi sembra, di molto esatto - è ancora Kant - nel pensiero del signor von Leibniz: l'anima abbraccia l'intero universo con la sua forza di rappresentazione, sebbene solo una parte infinitamente piccola di queste rappresentazioni sia chiara... La forza di pensiero dell'anima - egli conclude - deve contenere la causa reale di tutte le cose nella misura in cui possono nascere in essa in modo naturale»⁹².

Eppure, già ne *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, edito nello stesso anno, l'opposizione a Leibniz e Spinoza matura proprio sul piano di un diverso modo di intendere il rapporto tra le realtà create e Dio, e dunque di intendere la natura dell'azione: «A Dio, ossia all'essere necessario, si attribuiscono come predicati tutte le realtà, senza distinzione, e non ci si accorge che esse non possono mai aver luogo, l'una accanto all'altra, come determinazioni di un unico soggetto. La impenetrabilità dei corpi, la estensione e simili non possono essere proprietà di colui che ha intelletto e volontà». In altri termini, non c'è contraddizione logica fra opposizione di corpi, bensì «ripugnanza reale», rileva Kant⁹³.

Dio dunque non rappresenta il fondamento di una suprema sintesi combinatoria, ma il principio e la causa delle realtà create. Questa tesi, in cui matura il passaggio netto da una forma di panteismo più o meno scrisciante ad un'affermazione netta di teismo, contiene, sia pure in germe, la nuova filosofia kantiana dell'azione: riconoscendo sempre più esplicitamente il carattere reale del nexus, Kant pone le premesse per impostare su basi nuove il rapporto interpersonale: l'azione è un processo d'opposizione reale, di *actio* e *reactio* tra corpi.

Frattanto la pubblicazione postuma, nel 1765, dei *Nouveaux essais sur l'entendement humain* di Leibniz, a cura di R.E. Raspe, rinnova l'attenzione kantiana al pensiero di Leibniz, previene e corregge cedimenti empiristici⁹⁴.

Nei *Sogni di un visionario* Kant manifesta ormai una chiara consapevolezza delle ambiguità presenti nell'idea leibniziana: se concepiamo gli esseri immateriali come sostanze che occupano lo spazio senza riempirlo, sottraendosi alla resistenza dei corpi, dovremmo attribuire loro delle «speciali leggi di azione... dette pneumatiche». E «siccome questi esseri immateriali sono principi agenti per sé, e quindi sostanze e nature per sé stanti, - conclude Kant - così la conseguenza alla quale innanzi tutto si riesce, è questa: che essi, congiunti immediatamente l'un con l'altro, forse possono costituire un grande tutto, che si può chiamare mondo immateriale (*mundus intelligibilis*)». In tal caso questo mondo immateriale può esser

⁹⁰ *Ivi*, p. 226.

⁹¹ *Scritti precritici*, trad. it. di P. Carabellese, riv. da R. Assunto e R. Hohenemser, Bari 1953, p. 291; Ak. II, 197.

⁹² *Ivi*, p. 294; Ak. II, 199-200.

⁹³ *Ivi*, p. 127; Ak. II, 87.

⁹⁴ E' la tesi di W. WINDELBAND, *Über die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich*, in "Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie", I (1877), pp. 224-266. Sull'argomento cfr. anche G. TONELLI, *Early Reactions to the Publication of Leibniz' "Nouveaux Essais"* in *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht 1972, pp. 561-567.

considerato «come un tutto per sé stante, le cui parti stanno in reciproca connessione e comunione l'una con l'altra, anche senza mediazioni di cose corporee»⁹⁵. Per spiegare l'insieme di tutte le azioni occorrerà dunque ipotizzare «uno speciale e totale collegamento», che riposi «su una speciale disposizione divina»⁹⁶. Ormai la distanza da Leibniz appare irreversibile: il «regno dei fini» non potrà essere concepito entro uno schema che vanifichi la dimensione della causalità, e dunque della differenza, riportandola entro l'orizzonte metafisico della totalità⁹⁷.

Il pensiero kantiano, intanto, era venuto passando anche attraverso un confronto con la tradizione dell'empirismo e della filosofia morale inglese, oltre che con l'opera di Rousseau. L'idea di un «regno dei fini» riceve in questo periodo stimoli ulteriori dalla filosofia di Shaftesbury, che Kant conobbe almeno indirettamente tramite il Pope, e nella quale trovò l'idea di un convivere secondo norme spontanee cospiranti a un'armonia interindividuale⁹⁸, di un ordine morale come sistema universale dei fini di tutti gli esseri⁹⁹. Probabilmente gli echi platonici, che talora accompagnano la dottrina kantiana di una repubblica ideale¹⁰⁰, sono stati mediati proprio dal filosofo inglese.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, poi, dove l'idea del regno dei fini assume una delineazione più precisa, il confronto con Rousseau sembra contribuire ad una decisiva attenuazione del provvidenzialismo, cui corrisponde una più scoperta attenzione ai mali generati dalla storia e dalla società e una difesa ormai esplicita dell'autonomia della volontà, che implica l'idea della libertà e della appartenenza di ogni essere ragionevole a un puro

⁹⁵ *Scritti precritici*, cit., p. 380; Ak. II, 329-330.

⁹⁶ *Ivi*, p. 381; Ak. II, 330.

⁹⁷ Un testo del *Confitto delle facoltà* riporta la formulazione più matura del problema: «Il comportamento (*Tun*) - scrive Kant - deve essere presentato come proveniente dall'uso particolare che l'uomo fa delle sue forze morali e non come effetto dell'influenza di una causa efficiente esterna e superiore, rispetto alla quale l'uomo rimarrebbe passivo» (*Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, trad. it. di G. Durante, A. Poma, G. Riconda, p. 256; Ak. II, 42-43). Tale testo potrebbe essere confrontato con la tesi leibniziana secondo la quale «l'azione della creatura è una modificazione della sostanza che ne deriva naturalmente, e che implica una variazione, non solo nelle perfezioni che Dio ha comunicate alla creatura, ma anche limitazioni che essa di per sé vi introduce, per essere quello che è» (*Saggi di teodicea...*, cit., 32, p. 177; Ger. VI, 121).

⁹⁸ Sottolinea questo aspetto anche V. MATHIEU, *Introduzione*, in I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragion pratica*, Milano 1982, p. 11.

⁹⁹ Cfr. A. LAMACCHIA, *Op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁰ Cfr. ad esempio il testo seguente: «L'idea di una costituzione in accordo con il diritto naturale degli uomini: che cioè coloro che obbediscono alla legge allo stesso tempo devono essere, uniti, anche legislatori, sta a fondamento di tutte le forme di Stato, e la comunità che, concepita conformemente a tale idea mediante concetti puri della ragione, si chiama un ideale platonico (*respublica noumenon*) non è una vuota chimera, ma è la norma eterna per ogni costituzione civile in generale e allontana ogni guerra. Una società civile organizzata conformemente ad essa ne è la rappresentazione, secondo leggi della libertà, mediante un esempio nell'esperienza (*respublica phaenomenon*) e può essere faticosamente ottenuta solo dopo molti combattimenti e guerre» (*Il confitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 290; Ak. VII, 90-91). Richiama l'attenzione sui cenni di Kant al platonismo anche D. PASINI, *Il "mondo dei fini" ed il pensiero politico-giuridico kantiano*, in AA.VV., *Ricerche sul "Regno dei fini"...*, cit., pp. 109; 116.

mondo intelligibile¹⁰¹; di qui l'idea regolativa di un'umanità che s'innalza «alla moralità delle intenzioni, traendo il bene dal male e progredendo verso una società civile universale»¹⁰².

Alla fase dell'assorbimento segue quindi, con il delinearsi del pensiero critico, un atteggiamento fortemente negativo nei confronti di Leibniz. Le tre Critiche, in modo particolare la *Critica della ragion pratica*, sono dominate dalla preoccupazione di prendere le distanze soprattutto dal determinismo leibniziano, anche se, per altro verso, sovente Kant tenta di sottolineare, come nello scritto contro Eberhardt, che la propria opera raccoglie e porta a compimento, inscrivendole in un diverso contesto, alcune istanze leibniziane e wolffiane. Tale orientamento sembra precisarsi ulteriormente all'incirca dopo il 1794, quando comincia a prevalere un atteggiamento più distaccato, meno condizionato da finalità polemiche e di confronto più o meno strategico con la tradizione, e proprio per questo ormai propenso a dare per acquisita la distanza incolmabile che lo separa da essa¹⁰³.

Nel passaggio di Kant al criticismo l'abbandono dell'ottimismo giovanile, non appare solo giustificabile sul piano della formazione interiore dell'autore¹⁰⁴, ma rimanda ormai ad un preciso orientamento filosofico: la difesa dell'autonomia dell'uomo come soggetto morale comporta il rifiuto di ogni determinazione empirica della vita morale stessa e quindi di ogni inclinazione eudemonistica, che preceda e condizioni la condotta pratica¹⁰⁵.

In tale prospettiva va altresì sottolineata, come ulteriore fattore di differenziazione con Leibniz, la tematica del male radicale, che emerge in modo particolare nella *Religione nei limiti della pura ragione*, in cui Kant scorge un mistero di *fragilitas*, di *impuritas*, di *pravitas*, sul quale l'interpretazione etico-razionale non riesce a dire l'ultima parola¹⁰⁶.

5. Tra determinazione e ulteriorità

A partire dal riconoscimento della volontà come «la facoltà di scegliere solo ciò che la ragione riconosce come praticamente necessario, quindi come buono, indipendentemente dall'inclinazione»¹⁰⁷, si ripropone in Kant, a livello pratico, un'attività sintetica a priori, configurabile come attività legislatrice in un orizzonte morale. E' su queste basi che si delinea la dottrina kantiana del regno dei fini: «Il concetto che ogni essere ragionevole deve considerarsi autore, in virtù delle massime della sua volontà, di una legislazione universale,

¹⁰¹ Sottolinea in particolare l'importanza di Rousseau nel pensiero kantiano A. GUERRA, *Op. cit.*, pp. 102; 113-114.

¹⁰² *Ivi*, p. 200. Sui rapporti tra la concezione politica di Rousseau e quella di Kant, cfr. R. GATTI, *Natura umana e artificio politico. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Assisi 1988, pp. 124-126 nota 31.

¹⁰³ Cfr. A. GUERRA, *Introduzione a Kant*, Bari 19884, pp. 169-170.

¹⁰⁴ «La visione amaramente pessimistica della struttura morale umana» secondo Lambertino è da porsi in relazione con l'intento di configurare la morale in senso essenzialmente formalistico, ma chiama anche in causa l'educazione pietistica e la formazione luterana di Kant (A. LAMBERTINO, *Op. cit.*, p. 287).

¹⁰⁵ «Fu la purezza del suo ideale etico, - osserva Hartmann - che provocò il passaggio dall'ottimismo al pessimismo» (N. HARTMANN, *Kant padre del pessimismo*, trad.it. di T. Moretti-Costanzi, Roma 1949, p. 27). Infatti, «se la vera moralità dev'essere possibile come concetto e come fatto, ogni filo, anche il più sottile, tra felicità e moralità, deve venire tagliato» (*Ivi*, p. 25).

¹⁰⁶ Cfr. in proposito, I. MANCINI, *Il mondo dei fini e la teologia in Kant*, in AA.VV., *Ricerche sul mondo dei fini...*, spec. alle pp. 35-52 (tema ripreso nel più recente *Kant e la teologia*, Assisi 1975) e G. FERRETTI, *Op. cit.*, pp. 40-44.

¹⁰⁷ *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, trad.it. di P. Chiodi, Torino 1970, p. 70; Ak. IV, BA 36.

affinché possa, da questo punto di vista, giudicare se stesso e le sue azioni, conduce a un concetto assai fecondo che si connette a questo, cioè al concetto di un regno dei fini.

Per regno intendo l'unione sistematica di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni»¹⁰⁸.

Alla luce della costituzione teleologica dell'agire, come capacità di giudicare la purezza delle intenzioni, l'"unione sistematica" perde ogni valenza razionalistica e ne assume una etico-trascendentale, delineando l'orizzonte delle condizioni di possibilità della vita morale. Il regno dei fini deve poter rappresentare la connessione organica della vita «in una pluralità di tutti i fini»¹⁰⁹ e il suo nucleo genetico va colto nella tensione tra persona e legge. Vi si partecipa infatti in virtù della legge, ma una legge «che noi stessi istituiamo». Il dovere categorico, cioè «la necessità di un'azione per il rispetto della legge»¹¹⁰, sottrae l'agire personale al risucchio dell'armonia prestabilita, qualificandolo sul piano morale come attività sintetica a priori¹¹¹, in virtù della quale si è legislatori e insieme sottoposti alla legge.

Al leibniziano regno della grazia corrispondeva un'idea metafisica di azione come partecipazione ontologica alla totalità; al kantiano regno dei fini corrisponde un'idea pratica di azione come partecipazione intenzionale al dovere. La grandiosa sintesi di necessità e fattualità, alla quale alcuni interpreti di Leibniz attribuiscono il valore di un vero e proprio messaggio storico-culturale¹¹², non resiste all'istanza critica kantiana; l'attività sintetica a priori rappresenta ormai l'unica eredità possibile, a livello trascendentale, dell'armonia prestabilita¹¹³, un'eredità che si costituisce sopra la frattura fra causalità puramente naturale e volontà libera, «a cui soltanto la semplice forma legislativa della massima può servire di legge»¹¹⁴. Alla perdita dell'unità a livello metafisico corrisponde il guadagno dell'autonomia a livello morale.

E' interessante in proposito ricordare l'argomento con cui Kant, nella Critica della ragion pratica, difende la sua tesi. La contraddizione tra necessità e libertà, egli sostiene, si evita ribadendo che la prima inerisce alle determinazioni del soggetto che agisce come fenomeno, vincolato alla successione temporale; a questo livello prevale un meccanicismo causale che nega la libertà, «il soggetto in cui ha luogo questo processo prende il nome di *automaton*

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 92; Ak. IV, BA 74.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 56; Ak. IV, BA 14.

¹¹¹ «Questo dovere categorico - precisa Kant - costituisce una proposizione sintetica a priori, in quanto, alla mia volontà affetta da desideri sensibili, si aggiunge anche l'idea della volontà stessa, appartenente al mondo intelligibile, cioè pura e pratica per se stessa, che contiene la condizione suprema delle prime secondo ragione» (*Ivi*, p. 115; Ak. IV, BA 111).

¹¹² Hildebrandt, in particolare, coglie nella filosofia di Leibniz un'istanza di unità culturale capace di riesprimere il nucleo della civiltà occidentale, mediando, per così dire tra l'insegnamento di Dante e quello di Goethe. L'unità vivente ed organica dell'universo leibniziano si perde invece nel pensiero di Kant, che «treibt die Analyse bis zum bittern Ende» (cfr. K. HILDEBRANDT, *Leibniz und das Reich...*, p. 74). Il criticismo kantiano è quindi l'ostacolo principale per cogliere il mondo dell'esperienza come totalità: «Einig sind Leibniz und Kant in der Lehre vom Apriori... Aber schon trennen sie sich: bei Kant ist das Ich das blosse Subject reiner Vernunft (reiner Erkenntnis und reinen Willens, des apodiktischen Apriori) - bei Leibniz ist es das Selbst in seiner lebendigen Breite und Tiefe» (*Ivi*, p. 152). La visione metafisica di Leibniz, ad impianto platonico, si perde quindi nel formalismo kantiano. Dall'armonia del regno della grazia, attenuatosi il valore dell'attività creatrice, si passa alla scissione kantiana tra morale ascetica e scienza esatta della natura (cfr. *Ivi*, p. 398).

¹¹³ Cfr. anche E. CIONE, *Op.cit.*, p. 304.

¹¹⁴ *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., p. 165; Ak. V, A 52.

materiale quando l'essere meccanico è mosso dalla materia, oppure, con Leibniz, di *automaton spirituale* quando è mosso da rappresentazioni»¹¹⁵. Se non distinguessimo tra piano fenomenico e piano noumenico, spazio e tempo diverrebbero determinazioni essenziali dell'Essere originario e le azioni degli uomini non sarebbero altro che le azioni, per così dire spazio-temporalizzate, di Dio: Spinoza come esito inevitabile di Leibniz! «Se la libertà della nostra volontà - continua Kant - fosse la seconda (ad esempio, la psicologica e comparativa, non la trascendentale, o assoluta), essa non sarebbe, ultima analisi, nulla più della libertà di un girarrosto, dato che anch'esso, una volta caricato, fa da sé i propri movimenti»¹¹⁶.

Invece, secondo Kant, proprio lo scarto tra fenomeno e noumeno sottrae la creatura ad una dipendenza assoluta dal Creatore: «Infatti, se le azioni dell'uomo, in quanto rientrano nelle sue determinazioni temporali, anziché semplici determinazioni dell'uomo in quanto fenomeno, lo fossero di esso in quanto cosa in sé, -precisa ancora Kant - non ci sarebbe più scampo per la libertà. L'uomo sarebbe una marionetta, un automa di Vaucanson, costruito e caricato dal sommo maestro di tutte le opere d'arte; la coscienza di sé lo renderebbe certamente un automa pensante, ma, se la coscienza della spontaneità fosse scambiata per libertà, si darebbe luogo a un'illusione»¹¹⁷.

Professando un'idea di azione in cui causalità naturale e causalità morale siano in perfetta continuità metafisica, alla filosofia leibniziana è preclusa un'idea trascendentale di libertà, rimanendole un'idea puramente psicologica, "comparativa", che nasconde un esito fatalistico di tipo spinoziano. Il regno dei fini matura in questa consapevolezza: esso non è dunque una *Gemeinschaft mit Gott*, una sorta di *Schwärmerei* spinoziana¹¹⁸, ma una comunità ideale di persone, che si colloca ai confini tra analitica e dialettica, delineando una feconda tensione speculativa fra determinazione e ulteriorità¹¹⁹ e conferendo alla ragione pratica, come ha scritto Rigobello, un «abnorme compito di supplenza teoretica»¹²⁰ rispetto alla ragione speculativa.

Per un verso, infatti, Kant parla di «un mondo di esseri ragionevoli (*mundus intelligibilis*) come un regno dei fini, fondato sulla legislazione di tutte le persone che ne sono membri»¹²¹;

¹¹⁵ *Ivi*, p. 240; Ak. V, A 174.

¹¹⁶ *Ivi*. In tal caso, come è stato osservato, «l'incombente presenza di Dio annullerebbe ogni impulso sensibile contrario alla legge morale; l'uomo agirebbe soprattutto per timore, poco per speranza, non più per dovere» (G. FERRETTI, *Op. cit.*, p. 29).

¹¹⁷ *Critica della ragion pratica*, cit., p. 245; Ak. V, A 181. Se non si può chiamare Dio causa dei fenomeni, non lo si può ritenere causa delle azioni nel mondo sensibile come fenomeni; Egli quindi è solo causa dell'esistenza degli esseri che agiscono come noumeni (cfr. *Ivi*, p. 246; Ak. V, A 184). Anche secondo la Klein, mentre «chez Leibniz la distinction fait entre le monde sensible et le monde intelligible, qui a permis l'établissement d'un royaume des fins, comportait la possibilité d'un passage graduel de l'un à l'autre, le travail critique de Kant, inauguré par la Critique de la Raison Pure a abouti à une séparation radicale du monde des noumènes de celui des phénomènes... Car la distinction entre les deux ordres n'est pas seulement le fruit d'une connaissance confuse, comme chez Leibniz, mais est en réalité inhérente aux choses elles-mêmes» (Z. KLEIN, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris 1968, p. 19).

¹¹⁸ G. DE FLAVIIS, *Op. cit.*, p. 232 nota 96.

¹¹⁹ Usiamo i due termini nell'accezione che essi hanno negli scritti di Rigobello; l'ulteriorità, in particolare, indica ciò che non è compreso nella determinazione e «si contrappone dialetticamente alla determinazione intesa come contenuto dell'atto mentale e non come atto in se stesso» (A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano 1963, p. XIX).

¹²⁰ A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma 1983, p. 47.

¹²¹ *Fondazione della metafisica...*, cit., p. 97; Ak. IV, BA 83.

esso s'annuncia, quindi, rileva Pasini, come «comunione spirituale delle volontà buone nell'amore disinteressato del bene»¹²², e il suo «presupposto metafisico [...] è la conseguenza logica del concetto dell'uomo quale essere ragionevole e fine in sé»¹²³. Per altri versi, tuttavia, «la reciprocità che caratterizza i rapporti tra i membri del *Reich der Zwecke* - aggiunge Pieretti - ha una funzione soprattutto limitativa»¹²⁴; più che una coesistenza finalizzata all'arricchimento spirituale dei suoi membri, esso consentirebbe una comunicazione «basata esclusivamente sul rispetto per la umanità,... fredda, arida, inadatta a promuovere slanci innovatori»¹²⁵.

Tale «unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni... - secondo Kant - è null'altro che un ideale»¹²⁶; in tal senso esso apre lo spazio alla fede e alla speranza¹²⁷. La fondazione di questo «popolo morale di Dio», si legge nella *Religione nei limiti della pura ragione*, «è un'impresa che non può essere compiuta dagli uomini, ma soltanto da Dio. Dal che non segue per l'uomo - si affretta a precisare - l'autorizzazione a restare inattivo in questa impresa, lasciando fare alla provvidenza... L'uomo deve invece comportarsi come se gli incombesse l'onere di tutto, e solo a questo patto gli è lecito sperare che una saggezza superiore coroni i suoi sforzi sorretti dalla buona intenzione»¹²⁸, dove ormai Kant affida alla figura etico-religiosa della speranza, dopo la frattura prodotta in sede trascendentale tra natura e grazia, quanto resta della nozione leibniziana di appetizione.

L'accesso kantiano alla dimensione religiosa, scartata la via cosmologico-metafisica, sembra ricostituirsi secondo una via etico-trascendentale; la speranza, in tale prospettiva, si apre su una dimensione di ulteriorità non compiutamente determinabile da una mera etica del dovere, anche se tocca pur sempre alla razionalità pratica dischiudere l'orizzonte della religione: «Kant - scrive Mancini - ha dunque lasciato spazio al teologo, ma l'ha pure inchiodato al suo *dovere*, che gli sembra un non *potere*»¹²⁹.

Rispetto al leibniziano regno della grazia, che si costituiva sul piano dell'essere, il kantiano regno dei fini, costituendosi sul piano del dover essere, sembra restituirci un'idea di agire morale in cui la purezza della legge e l'assolutezza dell'imperativo categorico postulano

¹²² D. PASINI, *Op. cit.*, p. 119.

¹²³ *Ivi*, pp. 121-122. Sottolinea tale presupposto personalistico anche Solari, per il quale «presupposto della moralità kantiana è l'uomo noumenico che attua la legge del dovere». Perciò non di può parlare propriamente di Stato etico, in quanto «nel regno etico dei fini non si costituisce una volontà universale come nello Stato del Rousseau» (G. SOLARI, *Il concetto di società in Kant*, in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1948, pp. 270-271).

¹²⁴ A. PIERETTI, *Il "Reich der Zwecke" e la comunicazione interpersonale*, in AA.VV., *Ricerche sul "Regno dei fini..."*, p. 149.

¹²⁵ *Ivi*, p. 151. Sull'esito impersonale della nozione kantiana insistono anche Z. KLEIN, *Op. cit.*, pp. 44-45 e K. WARD, *The Development of Kant's View of Ethics*, Oxford 1972, pp. 124-130.

¹²⁶ *Fondazione della metafisica...*, cit., p. 92; Ak. IV, BA 75. Riconosce tale ambivalenza anche Williams: «Questa repubblica é ideale, ma gli agenti sono reali e la legge, poiché ciascuno di quegli agenti se la autoimpone razionalmente, è pure reale» (B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Bari 1987, p. 231).

¹²⁷ Cfr. in proposito, A. RIGOBELLO, *Kant...*, pp. 56-62.

¹²⁸ *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, cit., p. 426; Ak. VI, B 141.

¹²⁹ I. MANCINI, *Il mondo dei fini...*, p. 85. Secondo Mancini la lettura kantiana della religione è di tipo naturale-razionale, ma non naturalistico, almeno in quanto tien conto del veicolo storico e s'incontra con il mistero (cfr. *Ivi*, pp. 83-84). In ogni caso ricorda Ferretti, in Kant «non è la religione o la teologia che possono fondare la morale bensì, al contrario, è solo la morale che può fondare la teologia e la religione» (G. FERRETTI, *Op. cit.*, p. 34).

una libertà che attinge il nucleo più profondo della persona. Siamo dunque in una posizione che intende distanziarsi da Leibniz e, nello stesso tempo sottopone la nozione stessa di trascendentale a sollecitazione teoretiche nuove.

D'altro canto, però, si può anche osservare che la nozione kantiana sembra comprensibile più come un ridimensionamento, che come un radicale superamento della comunità leibniziana. In ultima analisi, lo spazio che separa Kant da Leibniz sembra costituirsi sulla base di una autolimitazione della ragione pura, che autorizza uno scisma tra teorico e pratico ed è disposta a pagarne il prezzo in termini speculativi, pur di mantenere una egemonia a priori sul mondo dell'esperienza.

Non a caso le due comunità ideali, delineate da Leibniz e da Kant, non solo si costituiscono in una dimensione che rifugge da qualsiasi connotazione empirica¹³⁰, ma sembrano risentire di uno stesso limite di ordine speculativo, che si può riassumere nella difficoltà di una compiuta deduzione trascendentale dell'intersoggettività¹³¹.

Anche il pensiero kantiano, infatti, sembra riproporre un andamento che si sviluppa, in certo senso, dalla soggettività all'intersoggettività, dall'uno ai molti, a riprova che il rapporto interpersonale sembra essere raggiunto solo attraverso una dilatazione progressiva degli orizzonti della razionalità pura. Parallelamente, l'idea kantiana di azione può essere colta a livello morale solo nella staticità delle sue condizioni trascendentali¹³², rendendo possibile, di conseguenza, il delinearci del mondo dell'interazione solo a partire dalla struttura dell'azione, anziché accoglierlo come l'orizzonte originario entro cui si radica un itinerario di comprensione realisticamente fondato.

Se ci si vuol distanziare da un compiuto dominio metafisico della totalità cogliendo la complessità della vita morale nei limiti di una ragione che può autolegittimare la sua purezza, resta un prezzo speculativo piuttosto alto da pagare: «Ogni etica deontologica, e contemporaneamente cognitivista, formalistica ed universalistica, - scrive Habermas - deve il suo concetto morale relativamente ristretto ad energie astrazioni»¹³³. La tensione tra le due città, che nella concezione agostiniana individuava la convivenza di egoismo e amore nel cuore stesso dell'uomo, generando una comunità storica in cammino verso una pienezza metastorica, può essere compiutamente secolarizzata e assorbita in un'ottica trascendentale, solo mantenendosi in un arduo limbo ontologico e accettando di espellere dalla trama della legge morale la densità intenzionale dell'esperienza.

¹³⁰ Cfr. S. DRAGO DEL BOCA, *Op. cit.*, p. 269.

¹³¹ E' Olivetti ad evidenziare «le difficoltà a cui va incontro il tentativo di teorizzare l'intersoggettività a partire dalla filosofia moderna della soggettività... Il problema del rapporto fra monade e monade delle monadi, soggetto empirico e soggetto trascendentale, coscienza empirica e coscienza trascendentale, ecc. è in realtà - egli conclude - il problema stesso di una insoddisfacente deduzione dell'intersoggettività» (M.M.OLIVETTI, *Etica comunicativa e asimmetria della comunicazione*, "Archivio di filosofia", LII(1984), pp. 603-604).

¹³² «La teleologia - precisa Kant - considera la natura come un regno dei fini, la morale considera invece un possibile regno dei fini come un regno della natura. Nel primo caso il regno dei fini è un'idea teoretica per la spiegazione di ciò che c'è. Nel secondo è un'idea pratica mediante la quale può diventare reale, per effetto del nostro fare e tralasciare, ciò che ancora non esiste, e lo può in conformità a questa stessa idea» (*Fondazione della metafisica...*, cit., pp. 95-96; Ak. IV, BA 80, nota a).

¹³³ J. HABERMAS, *Moralità ed eticità. Le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l'etica del discorso?*, in AA.VV., *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, a cura T. Bartolomei Vasconcelos e M. Cantoni, Genova 1990, pp. 72-73.

Habermas chiude emblematicamente un suo saggio su Moralità ed eticità con le parole di Horkheimer: «Per superare il carattere utopico della rappresentazione kantiana di una costituzione perfetta, c'è bisogno di una teoria materialistica della società»¹³⁴. Ad un ridimensionamento dell'onnipotenza metafisica della ragione, perseguito solo nella forma dualistica di una autolimitazione critica, deve essere accreditata la volontà di riaprire, verso l'alto, orizzonti morali alla comunità degli uomini, ma può essere anche addebitata la ricorrente tentazione di inseguire, verso il basso, nuove e più estrinseche composizioni combinatorie.

Perugia, Università

[Testo pubblicato nel volume di Aa.Vv., *Il «regno dei fini» kantiano*, a cura di A. Rigobello, L'officina tipografica, Napoli 1996, pp. 53-83]

¹³⁴ M. HORKHEIMER, *Materialismo e morale*, in *Teoria critica*, I, trad. it. di G. Backhaus, a cura di A. Schmidt, Torino 1974, pp. 85-86. In modo ancora più esplicito, Habermas sostiene che ad un «concetto ristretto della morale deve corrispondere un'autocomprensione modesta della teoria morale». Perciò, «nel definire una procedura della formazione della volontà essa fa posto ai soggetti coinvolti, che devono necessariamente trovare in una regia propria una risposta a problemi pratico-morali che si presentano loro con oggettività storica» (J. HABERMAS, *Op. cit.*, pp. 73-74).