

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

Relazione di Luana Asquino

Il capitolo sesto (“La Città del sole di Tommaso Campanella”) del libro di Gilson si chiude con una riflessione che offre un contributo fondamentale alla comprensione del percorso che l'autore sta esponendo e che procederà, nei successivi capitoli, con la trattazione del pensiero dell'Abate di Saint-Pierre e di Leibniz. Campanella aveva creduto di fare almeno due scoperte molto importanti: la società spirituale della Chiesa doveva trasformarsi in una società temporale che includesse tutti i popoli della terra. L'Europa mostrava di essere già abbastanza matura per questo radicale cambiamento, a condizione che ci fosse un sovrano capace di prendere in mano l'iniziativa; questa trasposizione della Città di Dio nella città degli uomini implicava una metamorfosi anche del legame comune della società futura: la fede non poteva più fungere da legame sociale se non facendosi ragione. Di conseguenza sono possibili soltanto due soluzioni: sostituire sul piano politico ed etico la carità con il diritto e sul piano spirituale sostituire la fede e la teologia con la ragione naturale e la metafisica. Nei capitoli settimo e ottavo viene data dimostrazione di questi due progressivi sviluppi.

Nel capitolo dedicato a “La nascita dell'Europa e l'Abate di Saint-Pierre” Gilson ricorda che, nel 1706, percorrendo le strade della Normandia, un prete ebbe un incidente: la sua vettura si rovesciò, lasciandolo così immerso nel fango. In seguito a questo incidente, l'abate rifletté sulle cause e da questa esperienza trasse lo stimolo per scrivere un *Mémoire sur la reparation des chemins*, pubblicato a Parigi nel 1708. Mentre concludeva la stesura di quest'opera, gli venne in mente il progetto di un'istituzione che lo catturò fortemente, facendo sì che la sua attenzione si soffermasse per giorni, insistentemente, su di esso: istituire un arbitrato permanente tra i sovrani per risolvere in modo pacifico le contese future, evitando così il male della guerra. Quest'abate era Charles-François Castel, dei baroni di Castel. Nato il 3 febbraio 1658 a Saint-Pierre-Eglise era perciò chiamato abate di Saint-Pierre. A quindici anni abbandonò gli studi presso i Gesuiti per studiare giurisprudenza. Aveva già la vocazione dell'arbitro e riscuoteva molto successo come tale. Personaggio di spicco degli ambienti culturali francesi, frequentava il circolo di Fontanelle e si interessava di divulgazione scientifica; leggeva Cartesio e, contrariamente all'intenzione del filosofo, si proponeva di applicare il metodo anche ai problemi politici. Nel 1694 fu eletto membro dell'Accademia di Francia. Soprattutto inventava e formulava continui progetti tra cui l'idea di un'alleanza europea finalizzata a ristabilire e mantenere la pace.

L'abate ebbe dei precursori e l'idea era nell'aria sin dal XVI secolo. Emeric Crusé aveva pubblicato l'opera *Le nouveau Cynée*, nella quale mostrava un forte disgusto nei confronti della guerra e delineava le principali motivazioni che portavano ad essa. Egli proponeva come rimedio la concordia generale di tutti i popoli cattolici sotto la protezione di sovrani che, collaborando tra loro, permettessero il mantenimento della pace; questa concordia generale sarebbe dovuta nascere per iniziativa di un principe quale il re di Francia, in quanto abbastanza potente da opporsi ai musulmani. Quale sarebbe dovuta essere la tecnica di operazione di questo importante progetto? Nell'opera *Grand Cynée*, Crusé prevedeva che si partisse dallo *status quo* e che ogni Stato limitasse le sue pretese ai possedimenti attuali e contribuisse alle spese comuni. Per costruire l'unione degli Stati europei in un'unica “repubblica cristiana” si sarebbe dovuto creare un consiglio generale di sessanta membri, avente sede in una città del centro dell'Europa.

Più influente fu il progetto di Enrico IV, concepito subito dopo la pace di Vervins tra la Spagna e la Francia, nel 1598. Abbiamo informazione di questo importante progetto tramite le preziose *Mémoires* del suo ministro, il duca di Sully. I memoriali preparati dal re sono andati perduti e il suo ministro si incaricò di sostituirli e recuperare il possibile. Il principale male del tempo erano le guerre di religione, alle quali Enrico IV pose fine con l’editto di Nantes. Sully prende ad esempio ciò che egli chiama “il corpo germanico”, dimostrando come fosse possibile

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

istituire e mantenere una pace tra sovrani di religioni diverse, a patto che essi costituissero una società. Infatti, il re credeva che la pace sarebbe stata sempre minacciata dalla facilità del più forte di opprimere e approfittare del più debole e guardava alla “società europea” come il rimedio per neutralizzare questo pericolo. È difficile ricostruire il pensiero di Enrico IV riguardo le modalità di realizzazione di questa “comunità europea”, per il motivo sopra citato della perdita dei suoi memoriali sui mezzi di esecuzione del progetto. Si è a conoscenza che riguardo il compito di ogni Stato di contribuire alle spese comuni, indicato anche da Crusé, Sully parla “di quotazione proporzionale”.

Ritornando all'abate di Saint-Pierre, dal momento in cui iniziò a riflettere su questo grande progetto e a parlarne, si attirò numerose critiche. Nel 1712, pubblicò a Colonia un *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, in due volumi, pubblicato presso Schouten di Utrecht nel 1713. Sul contro-frontespizio del primo tomo si trova un'incisione che rappresenta Enrico IV al cospetto di principi e alti dignitari della Chiesa, nell'atto di scoprire una statua della Pace. L'illustrazione è accompagnata da dei versi che mostrano con evidenza l'influenza del re di Francia sull'abate: “Que son nom soit bènî, qu'il éclate à jamais. Lui seul nous a fait voir où reside la paix” (Sia benedetto il suo nome, risplenda per sempre; lui solo ci ha fatto vedere dove risiede la pace). Sul frontespizio è raffigurata una carta del nuovo paese “Europa”, ornata da una fascia recante questa epigrafe: “*Gloria in excelsis Deo et in terra pax*”. Il primo tomo contiene sei discorsi, i primi tre giustificano il progetto che verrà poi esposto negli ultimi tre in dettaglio. Saint-Pierre scrive: “Mi propongo di indicare i mezzi onde render perpetua la pace tra tutti gli stati cristiani”. Dunque, per Gilson è centrale nell'opera dell'abate l'idea di pace che è lo scopo di questo progetto e in vista della quale tutto viene organizzato.

Il mezzo attraverso cui attualizzare questa idea è l'Europa, o meglio un’“unione europea”, una “società europea”. Tale società non potrà mai ottenere la pace attraverso la guerra né attraverso i trattati, se non si ha un organismo che tuteli il rispetto di essi e garantisca la loro esecuzione, né attraverso un ipotetico equilibrio tra stati; ammettendo pure che non venga rotto, quest'ultimo è insufficiente in quanto non dà nessuna sicurezza alle potenze minori. È necessario, dunque, che si organizzi una società che unisca deboli e forti, senza nuocere a questi ultimi e attentare alla loro sovranità. Per costruire questa società europea non sono sufficienti delle promesse reciproche ma un organizzazione ben strutturata; occorre un “arbitrato perpetuo”, un “trattato d'unione”, un “congresso permanente”. In sintesi, i punti focali dell'idea generale dell'abate sono: l'idea di pace, il mezzo per attuarla ovvero la società europea e gli organismi organizzati e validi che sono alla base di quest'ultima.

Gilson prosegue esponendo nel dettaglio i punti fondamentali dell'operazione che permetterebbe secondo l'abate di Saint-Pierre di realizzare la Grande Alleanza. Alcuni di questi punti vengono recuperati dal pensiero di Crusé e di Sully.

Un elemento di grande novità è evidente in quest'opera: mentre nel suo *Nouveau Cynée* Emeric Crusé aveva parlato di concordia generale tra tutti i popoli “cattolici” e il Grande Progetto di Enrico IV e di Sully si estendeva all'insieme degli Stati cristiani, l'Abate Saint-Pierre ci assicurava persino che, sotto un determinato aspetto, il progetto sarebbe stato approvato dalla Santa Sede; nel terzo discorso egli parla della Società Europea come lo strumento capace di istaurare e assicurare la pace non solo tra cattolici e protestanti ma anche tra ortodossi. Non viene, oltretutto, escluso il resto del mondo: l'abate aveva redatto il suo testo in vista dell'inclusione futura dell'Africa e dell'America; scoraggiato da chi affermava che si trattava di un progetto troppo a lunga scadenza, acconsentì poi a ridurlo soltanto all'Europa cristiana.

Tuttavia nel grande disegno che l'abate si proponeva, si introdussero idee che portarono ad una serie di complicazioni e il cui peso si fa sentire ancora oggi. Gilson affronta, in primo luogo, la problematicità dell'idea di Europa. Il motivo per cui si progettò la nascita della Società Europea era

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

la garanzia della pace tra i sovrani ma l'idea di "Europa" reca in sé la stessa tendenza ad eccedere i suoi limiti e ad andare oltre i suoi stessi confini. Infatti, nel tentativo di pensarsi e di formulare la propria essenza, l'Europa tende ad inglobare in sé una società più ampia, ad allargarsi quasi fino a coincidere con lo stesso globo. Essa è abituata a riferirsi a valori universali e a dare giustificazione del loro tracciato, così facendo abolisce istantaneamente le sue stesse frontiere.

In secondo luogo, Gilson si sofferma sull'idea di "repubblica cristiana". Essa è considerata come la vecchia nozione di cristianità ma in realtà fortemente ridotta e contratta in quanto la si identifica con l'Europa; se anche fosse vero che l'Europa è fede, non si può affermare il contrario cioè che la fede è l'Europa. Non c'è identificazione o inclusione della fede nella Società Europea. L'abate cade in un grande errore identificando le due idee: giustificando un tracciato di confini con un principio universale non fa altro che affermare che l'essenza dell'Europa è nel suo essere cristiana. Di conseguenza, l'Europa non può che scomparire e fondersi con la cristianità.

La stessa idea ossessionò Jean-Jacques Rousseau, il quale scrisse nel 1756 un *Extrait du projet de paix perpetuelle de Mr. l'abbé de Saint-Pierre*, pubblicato nel 1761. Rousseau incoraggiava la realizzazione dell'Europa unita, proprio perché credeva che la sua nascita fosse inevitabile, se non addirittura già realizzata. Tuttavia l'Europa non si è fatta da sola né esiste da sempre; essa deve la sua esistenza a delle forze che ancora servono a mantenerla. Queste forze permettono la distinzione del popolo europeo da quello non europeo. Quali sono? Gilson ne analizza tre: la comunità dei popoli creata dall'impero romano; il diritto romano; la religione.

Quanto alla prima, si tratta di un'altra idea indubbiamente vera nel suo ordine tanto quanto lo è quella di Europa o di repubblica cristiana, precedentemente affrontate, ma nella misura stessa in cui è vera impone all'Europa limiti troppo larghi e allo stesso tempo troppo stretti. Se consideriamo l'Europa come il continuo o il risultato dell'impero romano, essa si troverebbe ad includere Paesi come l'Africa e l'Asia e ad escluderne altri come parte della Germania, se considerassimo la famosa linea di Domiziano e la Moscovia, il sedicesimo dei Paesi secondo l'abate di Saint-Pierre. Si può, però, di certo accogliere la teoria secondo cui i resti attuali dell'impero romano sono uniti da una civiltà comune, destinata a divenire una più vasta società di popoli.

Il diritto romano fu la seconda forza unificatrice dell'Europa; forza morale che si dimostrò in grado di rinsaldare e talvolta sostituire il legame politico. Col tempo addirittura fu capace di supplire alla debolezza dell'antica forza politica. Grazie ad esso ritardò di molto la caduta dell'impero e si conservò una sorta di giurisdizione sui barbari stessi che lo devastavano. Anche in questo caso Rousseau non aveva torto ma torniamo ad intendere l'Europa in modo universalistico. Essa per potersi definire non può che eccedere i suoi stessi confini. Forse l'Europa è il diritto ma il diritto non è l'Europa.

Il terzo legame è la religione. Non si può negare che proprio al cristianesimo l'Europa deve quel tipo di società perpetuata nel tempo, la quale considerava straniero chi non abbracciava il suo stesso sentimento religioso. È evidente che in questo modo la religione cristiana segna i confini dell'Europa, escludendo per esempio i Paesi islamici. Ma basta essere cristiani per diventare europei? È condizione necessaria e sufficiente essere cristiani per poter essere considerati europei? Anche in questo caso si apre un dibattito che mostra la sua complessità ed importanza.

I grandi personaggi presi in considerazione fino ad ora, quando parlavano di Europa, lo facevano pensando all'avvenire. Lo stesso Rousseau, dividendo l'ordine umano in due stati, affermava che l'Europa già esistente come stato di natura sarebbe passata allo stato politico. Organizzandolo attraverso un patto, l'aggregato naturale si sarebbe trasformato in un sistema giuridico. Sarebbe così finalmente nata ciò che egli chiama la repubblica europea. Ma quest'ultima non è in realtà la stessa repubblica cristiana di Saint-Pierre, figlia della repubblica dei credenti di Ruggero Bacone, incarnazione della Città di Dio di S. Agostino? Siamo giunti a ciò che viene chiamato "la città celeste dei filosofi del XVIII secolo". A riguardo Gilson introduce una nota molto

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

importante. L'espressione, infatti, è una citazione di Carl L. Becker, il quale sostiene che i filosofi moderni sono molto debitori del pensiero medievale. Pur opponendosi alla filosofia cristiana, non se ne sono distaccati totalmente e non si sono emancipati che a metà dalle superstizioni che disprezzano. Hanno continuato a mantenere un senso religioso e un atteggiamento di rispetto per la divinità e a considerare il mondo una macchina meravigliosa, dimora dell'uomo, costruita dall'Ente supremo secondo un piano razionale.

I principi fondamentali del pensiero settecentesco erano ancora gli stessi del XIII, sempre con le dovute eccezioni. Becker afferma che i filosofi non hanno demolito la Città di Dio di S. Agostino ma l'hanno soltanto ricostruita e rinnovata con materiale fuori moda. È sempre in un'altra nota di pag. 222 che Gilson prende in esame un altro grande pensatore della modernità, ovvero Kant. Nel suo *Progetto di pace perpetua* si mantiene fedele alla nozione cristiana di "popolo". Soltanto una volontà pratica può creare un diritto e di conseguenza una repubblica di popoli, non la natura. tuttavia la natura fa già per i popoli quello che essi devono normalmente volere. La "società cosmopolita" di Kant mantiene anch'essa un forte legame con la Città di Dio di S. Agostino. Infatti, egli scrive che la storia della natura inizia dal bene perché è opera di Dio, mentre la storia della libertà dal male perché è opera dell'uomo. Avviene così la completa naturalizzazione della Città di Dio che si trasforma in regno dei fini. Questa società universale, retta da una legge comune, è possibile anche se nessuno è costretto ad entrarvi e deve la sua universalità al carattere razionale del suo fondamento morale e giuridico.

Dopo aver sottolineato come il progetto di una società europea in questi autori sia figlia della nozione della Città di Dio agostiniana e ne rappresenti l'attualizzazione terrena, il settimo capitolo termina dichiarando che la modernità cerca di dare un corpo all'Europa; perciò essa necessita anche di un'anima. Ognuno le attribuisce un'anima, ma ciascuno propone l'anima di qualcosa che l'Europa non è e non sarà mai. Il capitolo si chiude affermando che si saprà cosa sia questa società europea quando essa si realizzerà. Sarà sapiente ma non sarà la scienza, sarà produttrice di bellezza ma non sarà l'arte, sarà giusta ma non sarà il diritto e forse sarà cristiana anche se non sarà la cristianità.

L'ottavo capitolo si intitola: "Leibniz e la città dei filosofi". Saint-Pierre inviò la sua opera a Leibniz il quale, dopo averla letta, il 7 febbraio del 1715, scrisse una lettera di congratulazioni all'autore. Congratulazioni che non implicavano la completa adesione al pensiero e al progetto sviluppati dall'abate ma che esprimevano stima e soddisfazione per aver affrontato un tema molto caro a Leibniz. Quest'ultimo afferma che manca solo la volontà umana, affinché si realizzi la pace tra sovrani e tra religioni diverse e si ponga fine ai mali sociali. Se solo volessero, gli uomini saprebbero porre fine al grande scisma d'occidente e rimettere in ordine la Chiesa. La vera risposta all'abate, però, non fu la lettera appena citata, ma le *Osservazioni sul progetto di pace perpetua del signor abate di Saint-Pierre*. Dopo aver lodato Saint-Pierre, il filosofo rende omaggio ai suoi predecessori, Crusé ed Enrico IV.

Leibniz fu sempre ossessionato dal problema di come stabilire la pace tra cattolici e protestanti, e svolse un ruolo attivo affinché ciò potesse accadere. Infatti, leggendo il libro di Saint-pierre pensò a questi problemi religiosi. Afferma che vi fu un tempo in cui ci fu un progetto molto simile: si propose l'istituzione di una Chiesa universale che insegnasse una religione universale, sotto la guida di un capo spirituale e di un capo temporale. Leibniz nutriva molte riserve sulla struttura temporale dell'Europa; il problema tuttavia non è solo di ordine pratico, ma soprattutto di ordine spirituale. Per avere una società cristiana è necessario prima di tutto che ci sia una Chiesa e una cristianità unite. Prima di fondare un'unità politica è necessaria l'unità religiosa. Mentre l'abate si è dunque abbassato dal piano religioso e filosofico a quello politico, Leibniz segue il percorso inverso e riporta la questione sul piano religioso.

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

Dopo aver accennato al rapporto tra l'abate e Leibniz, Gilson cita e prende in considerazione un'opera di Jean Baruzi: *Leibniz e l'organizzazione religiosa della terra*. Nel 1676, Leibniz si era stabilito ad Hannover, paese protestante, il cui sovrano si era convertito al cattolicesimo. Il riavvicinamento tra cattolici e protestanti costituiva, in modo molto evidente, un problema. Era necessario per l'Hannover ma anche per la Germania intera ricostituire l'unità religiosa per poter dare luce alla repubblica cristiana. L'incarico di preparare l'esecuzione di questo grande progetto fu affidato, nel 1678, a Giovanni Federico, il quale mirò, oltre che alla ripresa di buoni rapporti politici, anche al riavvicinamento dottrinale. Leibniz, che era al suo servizio, collaborò all'iniziativa. Inizia, così, anche la corrispondenza del filosofo con Bossuet. Leibniz non è certo che la società di stati sia il modo migliore per realizzare il progetto in questione, in quanto non c'è società senza amicizia e non c'è amicizia senza anime. Una società è possibile con l'amicizia ma quest'ultima deve istaurarsi tra persone che sono dotate di anima, e non tra stati. Tra le persone civili non può esserci né amicizia né odio, nessuna società.

La formazione di una società pacifica non può che formarsi sul piano spirituale, religioso ma non su quello civile e politico. L'unione di anime, infatti, può avvenire soltanto con l'opera del cristianesimo; necessario però è che questo cristianesimo sia riformato. La cristianità deve poter essere cattolica, quindi universale, senza essere romana. Leibniz distingue fortemente tra Chiesa romana e cristianità. Gli uomini possono ritenersi membri di una stessa società cristiana; l'importante è che ciascuno di essi, a suo modo, sia cristiano. Il filosofo, infatti, afferma di essere protestante perché nato nella religione protestante e vi rimarrà per questo semplice motivo. Quindi scegliere una Chiesa non equivale a scegliere una verità. È strano pensare che chi afferma che “un essere” è sempre “*un* essere”, allo stesso tempo, sembri negare che “una Chiesa” sia “*una* Chiesa” e dunque “una cristianità” sia “*una* cristianità”. Nega così il fatto che ogni Chiesa o cristianità rechi in sé una verità e costituisca o possa costituire con le altre un'unione armonica. Nello stesso momento in cui cerca di creare una società cristiana rompe il legame con la Chiesa, quindi con lo strumento attraverso cui egli cerca di costruirla.

Tutto ciò è spiegabile se si tiene conto della distinzione che Leibniz introduce tra la Chiesa visibile e quella invisibile. La prima riveste una forma esteriore, ha un corpo organizzato, una gerarchia e un capo che risiede a Roma. È la religione istituzionalizzata e dogmatica. La seconda indica, invece, la comunità cristiana, l'insieme delle anime di buona volontà; non ha nessun dogma se non quello di amare Dio al di sopra di tutto. È il “tempio di Dio” o, riprendendo il lessico agostiniano, “la Città di Dio”, mentre la precedente è il “tempio degli uomini”, la “Città terrena”. Dunque come risolvere il problema della creazione di una società cristiana, tenendo conto dell'indebolimento della nozione di Chiesa da parte di Leibniz e della distinzione che egli sottolinea tra Chiesa e cristianità, tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile? È necessario che la futura società si fondi sulla Chiesa invisibile e che di conseguenza si abbia un cristianesimo accettabile da tutti coloro che si ritengono cristiani; questo cristianesimo è naturalizzato e razionalizzato, per questo universale. Viene svuotato del contenuto religioso e dogmatico, ma mantiene la struttura essenziale per farne la religione di tutti gli uomini.

La vera religione è quella della ragione, che è la voce di Dio che risiede nel cuore umano come “un oracolo infallibile”. Le religioni, fondate sul principio di autorità, dipendono da un libro e se quest'ultimo cessasse di esserci, cesserebbero di esistere anch'esse. La ragione, invece, non può mai venir meno. È garanzia e principio di una religione universale, perfetta, immutabile ed eterna. È la religione priva di dogmi, superstizioni, riti. Leibniz non cerca tanto l'unità dogmatica quanto l'unificazione pratica dei cristiani dogmaticamente separati. Fu grande anticipatore del deismo.

Dopo aver affermato che il vero cristianesimo più sinceramente religioso e, di conseguenza, più cristiano di Leibniz aveva, essendo un fantasma filosofico del Vangelo, non poteva che dar vita ad un fantasma di cristianità e dopo aver sottolineato come il filosofo ritenesse che per fare

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

L'apologia della fede bisognasse ricorrere alla ragione, Gilson prende in esame il contenuto di due opere fondamentali di Leibniz: *Monadologia* e il *Discorso di metafisica*; esse definiscono i principi di verità filosofica universale e gettano le basi della nuova cristianità.

Particolare è l'universo di Leibniz, composto di unità irriducibili che egli chiama monadi; queste sono prive di porte e finestre per poter comunicare con le altre, tuttavia fanno parte di un meraviglioso sistema, magistralmente organizzato, in cui ciascun individuo esprime a suo modo gli altri e si compone con essi dell'unità del tutto. Tutto ciò è opera di Dio, legislatore perfetto e supremo, la cui sapienza e potenza armonizzano le monadi tra loro, in modo che si comportino come se comunicassero nonostante non ci sia una reale comunicazione. Grazie a quest'armonia prestabilita, alla monade non rimane che sviluppare la serie dei suoi stati per trovarsi spontaneamente accordata con le altre monadi. Viget una gerarchia tra di esse che va dalle monadi più semplici a quelle capaci di percezione, fino a quelle spirituali che non sono soltanto "specchi" dell'universo, come le anime, ma anche "immagini della divinità stessa o dell'Autore della natura, capaci di conoscere il sistema dell'universo e di imitarne qualche cosa in saggi architettonici, giacché ogni spirito è, nel suo campo, quasi una divinità" (*Monadologia*, 83).

L'universo di Leibniz è una "città degli dèi" e una "Città di Dio" allo stesso tempo. Cosciente, grazie alla conoscenza intellettuale, delle leggi del tutto di cui è parte, il filosofo passa dall'ordine della natura all'ordine sociale; essendogli nota la perfezione dell'Autore della natura, egli ne abbraccia le leggi in un'accettazione amorosa che lo solleva dall'ordine naturale a quello della grazia. Si costituisce la "Città di Dio", in cui l'armonia universale permette che le cose conducano alla grazia per via naturale. Leibniz opera una totale naturalizzazione della grazia e la più completa sostituzione della metafisica alla religione. Si è arrivati alla completa laicizzazione della Città di Dio. La sola divinità ancora esistente è la Ragione.

Nel *Discorso di metafisica*, il cui linguaggio è cristiano ma fortemente svuotato di sostanza cristiana, Leibniz parla della Città di Dio come la città o repubblica perfetta, che è quella dell'universo, composta dall'unione di tutti gli spiriti sotto l'autorità suprema del "Monarca degli spiriti". Sono queste le verità, poco note ai filosofi antichi, rivelateci da Gesù Cristo, in un linguaggio semplice e familiare, accessibile a tutti. La predicazione del "regno dei cieli" non dice nient'altro se non di "questa perfetta repubblica degli spiriti che merita il titolo di Città di Dio".

Gilson cita, anche, l'importante paragrafo 16 del Sistema della natura e della comunicazione delle sostanze: "ogni spirito, in quanto è quasi un mondo a parte, autosufficiente, indipendente da ogni altra creatura, racchiude l'infinito, esprime l'universo, è altrettanto durevole, sussistente e assoluto dell'universo stesso delle creature. Si deve così pensare che esso debba sempre figurarvi nel modo più idoneo a contribuire alla perfezione della società di tutti gli spiriti uniti moralmente nella città di Dio". Tale è l'idea sociale e politica di Leibniz espressa e raccomandata dal *Discorso di metafisica* del 1685. Su questa dottrina naturalistica il filosofo contava di unire le anime nella Città di Dio. Il legame della sua repubblica cristiana sembra essere un deismo completamente scristianizzato.

Fallito sul terreno della Chiesa visibile, Leibniz si volge alla Chiesa invisibile, di cui la Chiesa riformata è in un certo senso il germe, in attesa che si estenda a tutta l'umanità. La vera Città di Dio è costituita di uomini di buona volontà ai quali è promessa la pace terrena. Essa può essere, in realtà, chiamata l'umanità anche se con una riserva; dal XVI secolo in poi tutti i profeti della società universale non solo hanno fatto conto sui Gesuiti per fondarla, ma tutti, tranne August Comte, hanno escluso i turchi. Parlando dei turchi, Leibniz intendeva far riferimento ai musulmani, non considerati in quanto non cristiani, ma addirittura visti come i nemici di Cristo da sempre. La loro religione è molto lontana dalla dottrina di verità e spirito del Vangelo ed è fortemente politica. Il loro regno, infatti, è di questo mondo.

E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959
capp. VII-VIII

Mettendo da parte ciò, per entrare nella terra promessa della società universale non è necessario essere cristiani nel modo indicato dalla Chiesa visibile, ma bisogna restarlo da poter almeno essere leibniziani. Il *Discorso di metafisica* è il nuovo Vangelo della repubblica cristiana. È l'Europa il nucleo della società universale e ad essa è stato affidato il compito di illuminare l'universo. Si unirà successivamente la Cina, poiché le sue credenze su Dio, sull'anima e sulla vita ultraterrena si avvicinano molto alla concezione cristiana e sicuramente si riuscirà ad integrarla. Anche nel pensiero leibniziano l'Europa ha confini troppo estesi fino a perdersi nella Cina e, spiritualmente parlando, si richiama ad una verità eccessivamente debole, tanto da rovinare l'unità della Chiesa sulla quale intende formare la propria. Il *Discorso di metafisica* non costituisce il legame dell'Europa e ancora meno della Città di Dio.