

DIO MODELLO O OGGETTO DI SECOLARIZZAZIONE? UN EXCURSUS DA SPINOZA A KANT

MARIANNINA FAILLA

Dipartimento Filosofia, Comunicazione, Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

mariannina.failla@uniroma3.it

ABSTRACT

The present 'excursus' from Spinoza to Kant intends to show that with Kant starts a different way of secularization of the divine. Through Kant's moral reflection, the secularization of the divine doesn't borrow from divine love the moral ideas of community benevolence and the harmonious composition of the instances of individuals, as it happened in Spinoza and in Leibniz. In Kant takes places something more radical because God isn't a model of secularization anymore, he doesn't exhibit exempla that the human being must emulate or apply by acting virtuously in the community. Rather, God is himself secularized, God is the object of secularization. The triad human being-divine law-community, typical of the philosophies of Spinoza and Leibniz, is replaced by Kant through the triad human being- intelligible community-God. It is no longer divine law or divine wise to mediate between human being and community, in their place takes over the acknowledgment's dynamic of intelligible beings (Intelligible Community). It is based on three moments (humanity-autonomy-dignity). These three moments can become a effectively secularized model for the realization of human rights in the political-liberal communities.

KEYWORDS

God, Obedience, Harmony, Human Freedom, Intelligible Community.

1. EMANCIPAZIONE E SECOLARIZZAZIONE: CHIARIMENTI TERMINOLOGICI

Secondo l'etimo latino il verbo *emancipare* si compone di "e" (fuori di) e "mancipio"; proprio la locuzione "fuori di" consente di pensare l'emancipazione come la fuoriuscita da uno stato giuridicamente riconosciuto (ad esempio la patria potestà) per acquisirne un altro. Il termine "mancipio", dal canto suo, aiuta a capire la modalità del cambiamento di stato; esso avviene grazie al passaggio dalle mani del padre ad altre mani (*manu capere*), ossia grazie alla vendita. Nel mondo giuridico e sociale della romanità, tale passaggio è stato regolamentato nelle *XII Tavole*, prima forma scritta del diritto romano¹. Le *Tavole* sono la testimonianza

¹ Rudolf Düll (Hrsg.), 1971.

del sistema giuridico romano sostanziale e processuale allo stato aurorale, diverse, tuttavia, proprio perché più strutturate, dal *Codice di Hammurabi* o dalle *Leggi di Manù*. Nella *Tavola IV*, la liberazione dalla patria potestà si lega alla vendita ripetuta del figlio da parte del padre: «Si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto»³. Seguendo la ritualità giuridica che scaturisce da tale *Tavola*, l'emancipazione rimanda a un atto solenne con il quale il padre di famiglia, alla presenza di un magistrato e di cinque testimoni, finge di vendere per tre volte il proprio figlio ad un terzo, denominato *padre fiduciario*, il quale per due volte mette il “figlio acquistato o acquisito” in libertà e alla terza lo rivende al padre effettivo che, solo dopo questi passaggi, dichiara il figlio libero dalla propria potestà o dominio. Questo processo è cosa diversa dall'atto di “manomissione” esercitato dal padrone sullo schiavo per renderlo un liberto, cui in genere si attribuisce l'origine latina della parola emancipazione.

Al di là del fatto che l'emancipazione non corrisponde necessariamente alla liberazione dalla condizione di schiavo, è interessante notare come la fuoriuscita dalla patria potestà, tramite la vendita, non rimandi a sovvertimenti di ordinamenti costituiti, ma indichi un rituale seguendo il quale si avvicendano esercizio di dominio (proprietario) e sua alienazione e il cui risultato finale non è l'assenza di dominio, bensì la sua trasformazione da dominio subito in dominio esercitato attivamente. L'iterazione del prendere dalle mani del padre (la dinamica vendita/acquisto) segna, infatti, la perdita di alcuni diritti e l'acquisizione di altri; ancor più nello specifico: essere liberato dalla patria potestà dà al figlio la possibilità futura di esercitarla e alienarla, trasmettendola in modo autonomo ad altri. Il risultato dell'emancipazione è, pertanto, la padronanza di sé nell'esercizio di un diritto, che secondo l'arcaicità giuridica romana è un diritto proprietario, ma che più in generale può essere considerato un diritto di dominio.

Se emanciparsi significa stabilire il perimetro e le regole entro cui esercitare in autonomia la propria potestà, sembrano esserci i presupposti teorici minimali per provare ad estendere il significato della ritualità del diritto romano, appena descritta, all'emancipazione moderna della filosofia dalla potestà dei dogmi teologici. Emancipare la filosofia dal potere dogmatico-teologico ha un corrispettivo nel processo di secolarizzazione. Prendendo le mosse dalla semplice indagine etimologica, così come si è fatto per il termine emancipazione, è possibile dire che, mutuata dal latino *saecŭlum*, la parola secolarizzazione, con tutta probabilità, compare per la prima volta durante le trattative di pace della Westfalia in alcuni documenti ufficiali della metà del Seicento e suggella il trasferimento di beni e territori dal dominio della Chiesa alla società civile. Essa rimanda, così, all'azione della stessa potestà teologico-ecclesiale la quale cede, aliena un dominio, per lo più un dominio proprietario⁴,

² Per la storia delle *Tavole* del diritto romano cfr. Düll, 1971, pp. 7-25, Contardo Ferrini, 2017.

³ Düll (Hrsg.), 1971, p. 34.

⁴ Johann Gottfried von Meiern, 1969.

facendo rientrare nella propria giurisdizione le soppressioni volontarie di conventi e le istituzioni di università per promuovere gli studi accademici prevalentemente teologici. In questo contesto la secolarizzazione rimanderebbe ad un movimento decisionale del tutto interno alla Chiesa che volontariamente cede e disloca nella sfera mondana beni materiali e immateriali; del resto la relazione con la mondanità è riscontrabile già nell'ampiezza semantica del termine *saeculum*. Nel latino cristiano, esso non si riferisce, infatti, solo al significato di generazione, durata, lungo spazio di tempo, ma – sul modello del greco αἰών, a sua volta calco dell'ebraico – *saeculum* acquista il significato di “vita terrena” contrapposta alla “vita celeste”. Nelle traduzioni latine di *Matteo*, 13, 22; *Marco*, 4, 19; *Luca*, 16, 8, *saeculum* indica la vita mondana in opposizione, implicita o esplicita, con la vita spirituale; se poi si considera il linguaggio ecclesiastico, l'opposizione è fra vita secolare e vita conventuale: le locuzioni “ritirarsi dal secolo”, “rinunciare al secolo” vogliono dire prendere i voti religiosi e “tornare nel secolo” significa lasciare il convento, “tornare” nel mondo. Entrare in rapporto con “il secolo” implica, però, un duplice movimento: da un lato, vuol dire trasferire al mondo civile il diritto, e dunque la potestà, su beni materiali e su istituzioni, grazie ad una decisione tutta interna allo stesso potere ecclesiale. Dall'altro, “entrare nel secolo” diventa emblema del processo di affrancamento dalla potestà spirituale della Chiesa, come in fondo lascia chiaramente intendere Lübke quando scrive che con la secolarizzazione si assiste al «sottrarsi» o alla «liberazione di una cosa, di un territorio o di una istituzione dall'osservanza e dal dominio ecclesiastico spirituali [corsivo nostro]»⁵.

Alienazione di un diritto e affrancamento emancipatorio da un dominio, non solo giuridico-proprietario ma anche spirituale, sono stati i punti di riferimento di molte analisi storico-giuridiche e teorico-politiche del processo di secolarizzazione⁶. In queste pagine ci si vuole, tuttavia, soffermare su una di tali analisi, ossia sulla famosa formulazione del “paradosso della secolarizzazione”, esplicitata dal filosofo giurista Ernst Wolfgang Böckenförde⁷.

Dopo aver individuato tre tappe nel processo di secolarizzazione che prepara la nascita dello Stato moderno, egli si sofferma sull'incapacità di quest'ultimo di garantire i propri presupposti fondativi (ecco l'esito paradossale della secolarizzazione). L'analisi di Böckenförde parte dagli effetti delle lotte per le investiture dei primi anni Mille, in virtù delle quali si rompe l'equilibrio del vecchio ordine, basato sulla fusione di potere politico ed ecclesiale. Nello stadio precedente alle lotte per le

⁵ Cfr. Hermann Lübke, 1965, ed. it., 1970, p. 25.

⁶ Con il rimando alla mondanità, la secolarizzazione mette in atto un processo che riguarda anche gli aspetti giuridici della territorialità: si veda il già citato Lübke, 1965, ed. it., 1970, e Otto Brunner, 1959¹, ed. it., 1983. Pensando alla formazione dello stato premoderno, Brunner introduce i temi della sovranità, ripresi e sviluppati in relazione al senso teocratico del Politico da Carl Schmitt, 1963, ed. it., 1972, pp. 33-41.

⁷ Ernst Wolfgang Böckenförde, 1991, ed. it., 2015².

investiture il Cristianesimo non era solo il fondamento riconosciuto dell'ordinamento politico, ma costituiva l'ambito stesso del politico; quest'ultimo era in sé stesso, nella sua sostanza, «forgiato in senso sacrale e religioso»⁸ e offriva un «ordinamento sacro comprendente tutti gli ambiti della vita»⁹. Non ancora percorso dalla divisione di “spirituale” e “secolare”, l'impero «[...] era [...] forma fenomenica dell'*ecclesia*, e come tale [...] completamente coinvolto nel compito di realizzare il *regnum Dei* sulla terra e di respingere l'assalto del male nell'etere presente (*katechon*)»¹⁰, come del resto ha scritto lucidamente anche Carl Schmitt¹¹. Con le guerre per le investiture la «funzione del dominio», non appartenendo più alla *ecclesia*, perse il «[...] luogo spirituale per essere licenziat[a] nella sola dimensione temporale. L'imperatore non era più una persona benedetta, ma un laico come ogni altro credente, e rispetto all'adempimento dei suoi doveri cristiani sottostava, proprio come chiunque altro, al giudizio dell'istanza spirituale che da parte sua, invece, non era sottoposta a quello di una istanza secolare»¹². Se è sicuramente questo quel nuovo ordo, espresso dal «*Dictatus Papae*» di Gregorio VII, la separazione fra spirituale e secolare, i cui effetti sono rinvenibili nelle vicende di Canossa e nella rinuncia papale alla scomunica, si manifestò attraverso uno sbilanciamento nell'esercizio del potere temporale a favore di quello spirituale¹³. Sarebbe stata proprio la superiorità del potere spirituale a garantire coerenza e coesione alla stessa sostanza giuridica dello Stato, coerenza, coesione, omogeneità che, secondo il filosofo giurista tedesco, lo Stato moderno, del tutto secolarizzato, non sarà poi in grado di assicurare.

Nella prospettiva storico-giuridica, il progredire del processo di secolarizzazione vede protagonista la guerra fra confessioni che ha un risultato filosoficamente rilevante: il concetto teorico-politico di “tolleranza”. Grazie ad esso il potere politico riesce a porsi come garanzia «di pace e sicurezza dei popoli e dei singoli»¹⁴. In questo modo l'universale che lo Stato giuridico deve rappresentare per la comunità non potrà più essere individuato in una religione determinata. La sostanza dell'universale va ora cercata e «trovata in obiettivi di interesse comune di natura secolare, indipendenti dalla religione»¹⁵. Secondo Böckenförde, tuttavia, è la nascita dei diritti dell'uomo, responsabile della centralità giuridica dell'individuo, a mettere sul tappeto il problema non solo giuridico, ma anche squisitamente filosofico, del

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Schmitt, 1950, ed. it., 2011⁴.

¹² Böckenförde, 1991, ed. it., 2015², p. 39.

¹³ Ivi, p. 41: «È palese come questa separazione contenesse in sé il principio del dominio ecclesiastico (ierocratico); rispetto alla determinazione del rapporto fra spirituale e secolare, intorno a cui tutto ruotava, era non solo possibile, ma anche necessario che l'elemento spirituale affermasse la propria superiorità, in una società ovviamente ancora cristiana».

¹⁴ Ivi, p. 48.

¹⁵ Ivi, p. 61.

“paradosso della secolarizzazione”. Con la *Dichiarazione dei diritti umani*, che lo stesso Lessing ha collegato al *Nuovo Evangelo dell’umanità*, si fa strada la questione «di una nuova integrazione: perché lo stato non [cada] nella disgregazione interna, la quale porta con sé la cosiddetta “etero-direzione”, [occorre] che i singoli emancipati [trovino] una nuova comunanza, una nuova omogeneità»¹⁶. Se una prima risposta a tale esigenza è stata individuata nel concetto di nazione, oggi sembrerebbe che esso abbia perduto forza e capacità formatrice, aggregante. Per questo la domanda, divenuta urgente, sarebbe: l’idea di Stato liberale moderno secolarizzato può garantire la stabilità e l’efficacia dei propri principi fondativi, avendo affidato la propria sostanza universale, la propria forza di coesione, alla difficile e precaria mediazione fra i diritti dei singoli individui? Caduta, o meglio logorata, esautorata completamente la categoria sacrale del Politico, il paradosso starebbe nel fatto che lo Stato moderno incontri grandi difficoltà a mantenere e garantire i presupposti grazie ai quali si è costituito. A questa sfida, rivolta non solo alle teorie giuridiche, ma al cuore del pensiero filosofico moderno, il presente saggio vuole dare una risposta che metta a frutto il significato attivo e transitivo della secolarizzazione non partendo, però, dalla cessione ecclesiale dei diritti proprietari, ma dalla progressiva emancipazione dall’intreccio di teologia e filosofia, iniziata nella modernità con il pensiero di Spinoza, per cogliere nella visione kantiana del “regno dei fini” il pieno compimento di tale processo emancipatorio. Certo una risposta che vada nella direzione opposta a quella intrapresa da Böckenförde, è stata data da Jürgen Habermas e dalla sua teoria dell’agire comunicativo¹⁷. All’interno dello Stato liberale, egli individua, infatti, procedure per la formazione pubblica del consenso che possano legittimare e comporre i diritti dei singoli, e con ciò evitare lo sguardo scettico nei confronti della coerenza dello Stato liberale con i propri presupposti. Vi sono, tuttavia, alcuni passaggi nelle sue ultime riflessioni sulla “destrascendalizzazione” che non tengono conto fino in fondo della portata emancipatoria della nozione kantiana di “regno dei fini”, destinata a subire lo stigma dell’astrattezza.

Per certi versi Habermas ha ripercorso con attenzione lo stesso travagliato cammino di Kant, il quale, dall’ammissione di non poter concepire «la necessità pratica incondizionata dell’imperativo morale»¹⁸, passa al riconoscimento filosofico di tale

¹⁶ Ivi, p. 67.

¹⁷ Jürgen Habermas, 1981, ed. it., 1986.

¹⁸ Immanuel Kant, 1911, ed. it., 2010⁷, p. 164: «E così noi certo non concepiamo la necessità pratica incondizionata dell’imperativo morale, ma concepiamo tuttavia la sua *inconcepibilità*, che è tutto ciò che si possa equamente chiedere ad una filosofia che nei principi si spinga fino ai limiti della ragione umana». Cassirer nel suo dialogo con Heidegger su questo aspetto dell’etica kantiana afferma: «[...] il problema della libertà [...] è stato sempre l’autentico problema capitale di Kant. Com’è possibile la libertà? Kant dice che questo problema non è qualcosa che si possa comprendere. Noi comprendiamo soltanto l’incomprensibilità della libertà. Ma a questa tesi vorrei contrapporre una buona volta l’etica kantiana: l’imperativo categorico deve essere tale che la legge così stabilita non vale soltanto per gli uomini, ma per tutti gli esseri razionali. Qui all’improvviso si ha questo passaggio sorprendente: la limitazione ad una sfera determinata improvvisamente viene a cadere. La dimensione etica come

inconcepibilità e arriva a vedere nel Sommo bene l'oggetto della volontà buona. La strada intrapresa da Kant riguarda, dunque, la relazione fra intelligibili: come l'oggetto intelligibile (Sommo Bene) possa determinare ad agire il soggetto intelligibile (la volontà buona)¹⁹. È a questo punto che Habermas, affrontando il concetto del "regno dei fini", qualifica la parola "intelligibile" come "astratta". Egli interpreta il percorso kantiano, appena delineato, come una strada composta da dualismi e opposizioni bisognosi di mediazione: al supposto dualismo fra spontaneità della libertà e coercizione della legge andrebbe incontro la mediazione fra fede razionale nella Chiesa invisibile e comunità etica. Eppure, scrive Habermas:

La teoria morale assegna al "regno dei fini" uno *status* intelligibile che non ha bisogno di alcuna integrazione terrena. Questa idea è di volta in volta indirizzata ai singoli destinatari della legge morale. Essa non ha bisogno di [alcuna] realizzazione in forma di comunità morale, perché questo modello di "unione di esseri dotati di ragione ad opera di obiettive leggi comunitarie" non ha il senso di obbligare ad alcuna cooperazione, ossia a partecipare a una prassi *comune*. Il "regno dei fini" evoca soltanto *in abstracto* la condizione di un dominio di leggi morali categoricamente valide, senza avere riguardo alle conseguenze fattuali nel complesso mondo dei fenomeni. Il carattere pubblico di questo *mundus intelligibilis* rimane in un certo senso virtuale. La sua reale controparte è la comunità di cittadini repubblicani organizzati sotto leggi giuridiche. La moralità concepita come esteriore può esternarsi soltanto tramite lo strumento del diritto coercitivo, e lasciare tracce visibili nel modo di procedere legale. Questo rigoroso dualismo fra interno ed esterno, moralità e legalità, Kant lo abbandona quando traduce l'idea di una Chiesa universale e invisibile, inscritta in tutti i collettivi religiosi, nel concetto di comunità etica²⁰.

Se la mediazione è la chiave usata da Habermas per riflettere sul rapporto fra diritto, morale²¹ e religione, egli finisce per ridurre l'apporto kantiano su questo problema, limitandolo alla sola relazione fra religione rivelata e comunità etica, convinto com'è che senza

l'anticipazione storica che la religione positiva offre, con lo stimolo esercitato dal suo tesoro figurativo sulla nostra immaginazione, mancherebbe alla ragione pratica

tale porta al di là del mondo dei fenomeni», Ernst Cassirer-Martin Heidegger, 1973⁴, ed. it., 1981, p. 221. Martin Heidegger pensa, invece, che il problema kantiano della libertà introduca nel cuore del filosofare inteso come ontologia della finitezza; *ivi*, pp. 222-228.

¹⁹ Anche Lévinas considera il rapporto fra etica e religione come relazione fra intelligibili integrando questa linea interpretativa con due prospettive: il primato della ragione pratica su quella teorica (fatto valere soprattutto contro lo strutturalismo francese) e la connessione degli oggetti intelligibili della volontà pura-pratica (i postulati di Dio, immortalità dell'anima) con il carattere assolutamente disinteressato della ragione pratica. Cfr. Emmanuel Lévinas, 2004, pp. 191-205.

²⁰ Habermas, 2005, ed. it., 2006, pp. 126-127.

²¹ Un recente studio, in corso di pubblicazione, sui *löse Blätter* kantiani, relativi alla morale e alla filosofia della religione, offre prospettive diverse da quelle di Habermas per interpretare il rapporto fra diritto e morale; cfr. Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli (a cura di), 2021.

l'impulso epistemico a postulati con i quali essa tenta di recuperare un'*esigenza*, già religiosamente articolata nell'orizzonte di riflessioni razionali²².

Habermas non solo insiste sullo schema duale fede razionale/Rivelazione storica, ma ritiene insoddisfacente la modalità in cui Kant lo affronta. Sia sul piano dell'intelligibile (fede razionale ed etica), sia su quello storico (religione rivelata e filosofia della storia), sembrerebbe che in Kant non si possa attuare pienamente la mediazione fra intelligibilità ed effettività e se ne metta in pratica una basata sulla promessa di ciò che verrà, sull'anticipazione regolativa di un tempo al di là da venire. Ed è a questo punto che entra in campo il concetto habermasiano di detrascendentalizzazione. Esso svolge il compito, mai definitivo, di mettere in relazione opposti inizialmente e apparentemente inconciliabili, quali ad esempio costitutivo-regolativo, trascendentale-empirico, immanente-trascendente e così via. Detrascendentalizzare significa così acquisire un'ottica procedurale capace di cogliere i momenti ideativi nella fattualità e i momenti operativi, fattuali, nell'ideazione; implica anche garantire al fattuale, di qualunque ordine e grado: empirico, formale o operativo, elementi di contro fattualità, ossia prospettive (supposizioni) idealizzanti in grado di rinviare "oltre i limiti delle situazioni effettive" per cui "le idee pratico-sociali della ragione sono sia trascendenti le pratiche costitutive di forme di vita, sia in esse "immanenti". Il concetto di detrascendentalizzazione ha, tuttavia, un presupposto interno costitutivo, non del tutto chiarito e motivato: la visione duale della realtà e dei relativi costrutti teorici. Tale visione induce Habermas ad un doppio giudizio negativo del rapporto fra morale e religione in Kant: in primo luogo, in ambito morale, Kant non saprebbe mediare fra comunità intelligibile e comunità storico-politica; in secondo luogo, il rapporto stabilito da Kant fra fede razionale e Rivelazione cristiana finirebbe per essere ambivalente, se non contraddittorio. Se, da un lato, la relazione fra fede razionale e religione ha la capacità di offrire valori alla sfera pubblica di discussione proprio perché la religione fornisce alla morale un movente all'azione, ovvero la felicità della vita beata. Dall'altro, non sarebbe convincente l'uso che Kant fa della religione cristiana rivelata e positiva:

Certo Kant traduce l'idea di una Chiesa universale ed invisibile, che sta alla base dell'istituzione di comunità religiose, nell'idea di una comunità etica che - in analogia con la comunità civile, costituita politicamente secondo leggi giuridiche - si costituisce secondo leggi della virtù. Quando però la fede razionale come fede religiosa pubblica riprende in sé questa idea, la fede di chiesa diviene più di un veicolo, è cioè *una fonte storica d'ispirazione*, dalla quale la ragione pratica *deve* attingere in vista della determinazione dello scopo finale degli esseri ragionevoli del mondo [...]. Lo scopo storico della fondazione di una società governata da leggi della virtù, ossia della fondazione di una comunità etica, va oltre la ragione pratica perché si ispira ad una forma rivelata e positiva di religione, la fede razionale, che non dovrebbe identificarsi con un tipo particolare di fede (in quanto dovrebbe avere come unico punto di riferimento la ragione puro-pratica), finisce per avere come unica fonte storica ispiratrice una forma

²² Habermas, 2005, ed. it., 2006, p. 124.

positiva di religione. E allora si pone la questione di quanto sia razionale la fede razionale di Kant²³.

Questo giudizio, molto forte, che mette in discussione la portata critica della concezione kantiana della fede razionale, ha liquidato troppo in fretta, come si diceva poc'anzi, il concetto di intelligibile e, conseguentemente, il contributo che il “regno dei fini” può dare al processo attivo di secolarizzazione, ossia alla dinamica di affrancamento della ragione dalla potestà teologico-spirituale.

In questo saggio si intenderà dare conto del potenziale emancipatorio della teoria morale-intelligibile del “regno dei fini”, facendo vedere come essa sappia andare oltre la distinzione, senz'altro essenziale, fra teologia dogmatica e filosofia, avviata già dal pensiero di Spinoza.

Il presente articolo partirà, allora, dalla portata antidogmatica della concezione spinoziana della Rivelazione profetica, basata sulla legge dell'obbedienza (§§ 2 e 3), per passare alla riflessione sull'armonia in Leibniz – concetto che sembra aver lasciato tracce significative nel pensiero politico liberale contemporaneo (§ 4) – e approdare, in ultimo, al vero e proprio modello di secolarizzazione, offerto dalla filosofia morale di Kant. Si considererà la fruttuosità critica della nozione di intelligibile in Kant, analizzando il rapporto tra idea trascendentale di libertà e idea di Dio (§ 5) e sottolineando il valore esemplare del “regno dei fini” per una concezione politica della comunità (*civitas*), fondata sui valori della dignità umana (§6). In altri termini si vorrà tessere un ordito argomentativo per far vedere come il passaggio dalle concezioni spinoziane della Rivelazione alla filosofia morale di Kant abbia reso possibile un processo di sistematica liberazione della ragione dall'ingerenza, esplicita o implicita che sia, dei modelli teologici nella concezione delle comunità secolari. A tale scopo si mostrerà come il nodo teorico fondamentale non sia concepire Dio come ente mediatore fra l'uomo e la comunità, bensì cercare nella comunità intelligibile (il “regno dei fini”) una possibile ed efficace mediazione fra l'uomo e l'idea di Dio.

2. RIVELAZIONE E OBBEDIENZA

I grandi snodi filosofici che segnano le tappe dell'emancipazione della filosofia dalla teologia sono quindi da cercare in primo luogo in Spinoza e nella sua convinzione che il messaggio rivelato sia di natura etica e sia espresso dall'obbedienza alla legge dell'amore per l'altro²⁴. Il concetto di obbedienza in Spinoza assume una pluralità di sfumature che vale la pena indagare qui, anche se brevemente²⁵.

²³ Habermas 2005a, p. 22 e p. 27.

²⁴ Baruch Spinoza 1999, ed. it., 1972, p. 34.

²⁵ Per un'articolata analisi del concetto di obbedienza, si veda il lemma *Obedientia* in Pina Totaro, 2009, pp. 123-140.

In primo luogo l'obbedienza rimanda al rapporto strettissimo fra fede e opere per cui si può affermare: l'obbedienza è condizione necessaria della fede, ma le opere sono condizione indispensabile alla vita della fede. La fede, infatti, diventa lettera morta se non si trasforma in prassi operosa²⁶. Se l'obbedienza fa coincidere il messaggio della Rivelazione con la pratica virtuosa dell'amore, essa segna anche la separazione della fede religiosa dalla teologia dogmatica o, si può dire, marca la distinzione dei dogmi dell'amore dai dogmi della verità. Su questa scia, la seconda conseguenza dell'equazione fra Rivelazione e obbedienza è l'introduzione, nell'ambito della fede, di una particolare accezione di conoscenza del divino che Spinoza chiama «certezza morale». Solo praticando la vera vita della fede, ossia operando secondo la legge dell'amore per l'altro, si può vivere nella certezza di Dio. Autenticamente basata sull'esercizio della *pietas*, la certezza morale ha i propri segni di riconoscimento nel potere rivelativo dei profeti. La certezza morale ha, così, il suo modello nella certezza profetica, la quale consiste «[...] in [...] tre punti, e cioè I) in una distinta e vivace immaginazione; II) in un segno; III) infine e, soprattutto, in una naturale inclinazione al giusto e al buono»²⁷. Aggiunge, tuttavia, Spinoza: la forza immaginativa dei profeti è nota solo ai profeti, dunque la certezza morale di Dio si può basare solo sul segno e sulla dottrina.

Con l'uso alternato e paratattico della parola “segni” e del termine “miracoli”, Spinoza suscita la domanda circa il rapporto fra i miracoli e la stessa Rivelazione profetica. Il rimando ai miracoli non significa, affatto, affidare la presenza divina, e i relativi insegnamenti morali, a manifestazioni extra-razionali del tutto incomprendibili dalla ragione; gli insegnamenti profetici (dottrina), con cui misurare la stessa affidabilità dei segni miracolistici, devono essere, infatti, sempre in linea con la ragione umana nel suo complesso. Per dire meglio: la possibilità di rendere affidabile il messaggio profetico non è affatto riposta nei segni miracolistici, ma nella convergenza dell'insegnamento morale con la ragione.

Sono molti i motivi che inducono a diffidare della credenza nei segni miracolistici. Ci sono miracoli che superano la possibilità di essere compresi dall'intelletto, ma tutto ciò che l'intelletto non comprende rientra in ciò che ignora; se l'oltrepassamento dei limiti della comprensione umana corrisponde essenzialmente all'ignoranza, questa non può certamente stare alla base della certezza dell'esistenza e infinità di Dio. Se, poi, per miracolo intendiamo fatti che rompono, irrompono o distruggono l'ordine naturale della natura, esso non solo non può fornire alcuna certezza riguardo l'esistenza e l'infinità di Dio, ma getta l'uomo nel dubbio verso la stessa esistenza di Dio (ateismo) e verso ogni altra cosa (scetticismo)²⁸.

²⁶ Spinoza 1999, ed. it., 1972, p. 347: La fede - sottolinea Spinoza - «è salutare non per sé, ma soltanto in rapporto all'obbedienza, ossia, come dice Giacomo nel 2.17, per sé la fede senza le opere è morta».

²⁷ Ivi, 1999, ed. it., pp. 365-366 e p. 49.

²⁸ Ivi, 1999, ed. it., pp. 156-157.

Se i miracoli sono fatti sovranaturali o contrari alla natura, incapaci di fornire alcuna conoscenza di Dio²⁹, se anzi sono una vera e propria assurdità, in cui gli stessi profeti possono cadere³⁰, quale ruolo rivestono nella *Scrittura*?

Il metro della possibile presenza non ingannatoria dei miracoli nella *Scrittura* è determinato dalla loro capacità di simboleggiare le connessioni causali della natura, le uniche, per dir così, che ci possono parlare di Dio e dei suoi decreti³¹. Il ruolo del miracolo è, allora, del tutto subordinato alla sua capacità di far valere le ragioni della natura, mostrando l'intervento delle leggi naturali nella relazione fra Dio e i profeti.

Come intendere la Rivelazione a Samuele, in cui Dio annuncia l'invio di Saul, se non considerando tale invio corrispondente [all]«lo stesso ordine della natura»³²? Ed ancora come considerare le piaghe d'Egitto, le locuste che lo invasero, se non come ordine naturale, voluto da Dio? Esse comparvero «[...] a causa del vento che spirò dall'oriente per tutto un giorno e una notte», così come in seguito scomparvero «per il vento violentissimo che spirò da occidente»³³. Svuotato del tutto della componente magica e sovranaturale, ovvero perdendo ogni traccia miracolistica, il miracolo diviene un supporto ornamentale e divulgativo dell'ordine naturale delle cose, voluto da Dio. Ci sono, poi, alcuni passaggi nel capitolo VI del *Trattato teologico politico* nei quali la presenza dei miracoli nella *Scrittura* è illustrata riferendosi allo stile delle locuzioni della lingua ebraica; si allude, in particolare, a quegli elementi linguistici corrispondenti a forme retoriche usate per esprimere la devozione del volgo verso Dio. I segni miracolistici del sovranaturale, dunque, non possono in alcun modo dar conto del vero divenire dei fatti scritturali e si limitano a testimoniare le convinzioni immaginifiche di alcuni profeti, spesso false o assurde, o a enfatizzare le credenze superstiziose del popolo. In questo modo, solo il raccordo fra insegnamento morale e ordine naturale delle cose è in grado di innescare la «certezza morale» di vivere nell'operosità virtuosa richiesta da Dio. L'accordabilità di virtù e ordine naturale delle cose sembra suffragare poi anche la «fiducia» degli uomini nella capacità del profeta di cogliere in modo veridico il messaggio della *Scrittura*. Bisogna credere con *fiducia* alla «dottrina» dei profeti, al loro messaggio; sarebbe, infatti, del «tutto stolto» respingerlo «soltanto perché non se ne può dare una dimostrazione matematica»³⁴. Tale rifiuto significherebbe rinunciare anche al

²⁹ Ivi, 1999, ed. it., p. 157.

³⁰ Per il rapporto dei miracoli con l'immaginario profetico cfr., Henri Laux, 1993, pp. 49-88.

³¹ Spinoza, 1999, ed. it., 1972, p. 159: «Passo [...] a dimostrare con la testimonianza della Scrittura che i decreti e i comandamenti di Dio (ossia le sue leggi [n.d.a.]), e di conseguenza la sua provvidenza, non sono altro che l'ordine della natura, e cioè che quando la Scrittura dice che una cosa è stata fatta da Dio o per sua volontà, non vuol dire altro in verità che quella cosa è stata fatta secondo le leggi e l'ordine della natura».

³² Ivi, 1999, ed. it., pp. 159-160.

³³ Ivi, 1999, ed. it., p. 161.

³⁴ *Ibidem*.

potenziale persuasivo e consolatorio della Rivelazione profetica, il quale rende il volgo più incline a obbedire ai poteri civili e politici.

Diventando “civile”, l’obbedienza, tuttavia, non può formarsi senza l’intervento e la mediazione della ragione³⁵. Preziose sono, allora, le parole di Spinoza che rimandano al ruolo centrale del lume naturale, il quale – una volta emancipato dall’asservimento alle dimostrazioni matematico-dogmatiche della Rivelazione – può far scaturire quella fiducia nel messaggio dei profeti che stabilizza, corrobora la convinzione di vivere nell’amore operoso per gli altri, ossia la persuasione di avere una buona condotta civile. Distinguendo fra uso pratico e uso dogmatico della ragione umana, le parole di Spinoza sono proficue e importanti anche perché aprono alla libertà di interpretazione della Rivelazione scritturale. Tutte le riflessioni e le dispute filosofiche su Dio sono ammissibili purché non devino dall’esercizio della *pietas* verso l’altro.

Le dispute filosofiche su Dio sono libere dall’anatema di eresia perché

la fede [...] concede a ciascuno somma libertà di filosofare e di professare senza colpa le opinioni che vuole intorno ad ogni cosa, condannando essa come eretici e scismatici soltanto coloro che insegnano dottrine atte a suscitare ribellione, odio, discordia e ira, e considerando invece come fedeli soltanto quelli che, in proporzione alla forza della loro ragione e alle proprie facoltà, diffondono la giustizia e la carità³⁶.

Non le migliori ragioni, ma le migliori opere di giustizia e *pietas* distinguono il virtuoso dall’empio, il giusto dall’ingiusto, il fedele dall’infedele.

Ed è proprio questo il terzo significato del concetto di obbedienza: l’unica censura che segna il discrimine tra libertà interpretativa ed eresia è proprio un criterio etico, ossia obbedire alla legge rivelata dell’amore secolarizzandola e facendo sì che «gli uomini vivano nella pace e nella concordia»³⁷.

Il criterio etico come discrimine fra fedele e infedele induce, inoltre, Spinoza a tornare su un aspetto affrontato già nel primo capitolo del *Trattato*: quello dell’immaginazione dei profeti, adatta alla Rivelazione scritturale perché *tratta delle cose che non sono*. In quel primo capitolo egli differenzia l’interpretazione mosaica della legge dalle interpretazioni degli altri profeti (Samuele, Abramo, Giuseppe, Giosuè), distinguendo fra la capacità immaginifica di Mosè di attingere in modo veridico alla Rivelazione divina e l’immaginazione profetica degli altri, i quali suppongono, sognano, credono di vedere e udire³⁸. La differenziazione fra la vera voce rivolta a

³⁵ Sui diversi usi del termine ragione in Spinoza cfr., P.-F. Moreau, 2006, pp. 137-157.

³⁶ Spinoza, 1999, ed. it., 1972, p. 352.

³⁷ Ivi, ed. it., p. 352.

³⁸ Ivi, 1999, ed. it., pp. 21-22: «Se, dunque, noi scorriamo i Sacri Volumi, vediamo che tutto ciò che Dio rivelò ai profeti, fu loro rivelato o con parole o con figure, o nell’uno e nell’altro modo insieme. Ma le parole, e anche le figure, o furono vere, e reali al di fuori dell’immaginazione del profeta in ascolto o in contemplazione, ovvero immaginarie, in quanto l’immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, si disponeva in modo che a lui sembrava chiaramente di sentire parole o di vedere cose».

Mosè e le immagini, i suoni, le parole fantasticate dagli altri profeti non sembra stabilire, nel capitolo XIV, la distinzione fra la vera Rivelazione mosaica e la Rivelazione solo sognata, intuita dagli altri profeti. Essa si trasforma, piuttosto, nella questione del rapporto fra Rivelazione della legge universale dell'amore (religione cattolica o naturale) e la sua positività storica. Tale questione diventa esplicita quando Spinoza affronta il tema dell'efficacia persuasiva dell'unica legge universale della Rivelazione: l'amore, la pace, ossia quell'ideale etico e politico insieme che nasce dalla e nell'obbedienza a Dio. Ciascuno deve adattare alla propria intelligenza i dogmi della fede operosa dell'amore ed interpretarli nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo.

Le vie positive della Rivelazione sono plurali differenziate e tutte legittime ed ammissibili nella misura in cui possano rafforzare la persuasività della legge scritturale universale, possano facilitare il pieno consenso dell'animo di ciascuno all'esercizio dell'amore, favorendo così il diffondersi della giustizia e del rispetto reciproco nelle comunità. Vi è dunque un aspetto della Rivelazione profetica, quello legato alla sua efficacia persuasiva, fondamentale per la pratica dell'obbedienza, del tutto secolarizzato e storicizzato, affidato alla diversità individuale e culturale degli uomini. In questo gli uomini non fanno che ripetere l'esperienza dei profeti, sia di quelli che udirono la vera voce di Dio (Mosè) sia di quelli che si rappresentarono in modo fantastico, onirico i suoni, la voce e le immagini di Dio.

È infedele non colui che adatta alla propria mente (sensibilità ed intelligenza) la Rivelazione della *Scrittura*; non dunque la pluralità e storicità interpretativa della *Scrittura* dà adito a eresie, ma la disobbedienza alla legge universale dell'amore, della benevolenza e della pace. La disobbedienza è disonestà, egoismo, mancanza di solidarietà, è ribellione che mina il pacifico vivere comune nella fratellanza. La disobbedienza alla legge divina è allora un'offesa alla comunità, alla sua costituzione politico-civile.

Abbiamo visto, così, come la critica di Spinoza alla presunzione della teologia di fornire dimostrazioni metafisiche e matematiche della Rivelazione scritturale (Maimonide), riconosca alla fede un esclusivo valore etico. Criticare la teologia dogmatica, la quale usa i criteri di verità razionali per dimostrare i dogmi della fede, implica altresì voler scindere la filosofia dalla teologia, riservando alla filosofia una ambito di autonoma libertà dai dogmi ed è questo il contesto in cui l'*emancipatio* dalla potestà della teologia non significa gettare nell'anarchia eretica il pensare filosofico e la stessa religione, bensì stabilire gli ambiti della loro autonoma sovranità, come accadeva nella ritualità giuridica romana arcaica alla figura del padre e del figlio, liberato dalla potestà. Non dobbiamo essere dogmatici e - afferma Spinoza - andare alla ricerca dei motivi secondo cui il senso della *Scrittura* debba adattarsi alla ragione, ma nondimeno non dobbiamo, come fanno gli scettici, cercare di adattare

la ragione alla *Scrittura*³⁹. Dobbiamo saper separare e rivendicare la piena autonomia di ragione filosofica da un lato e Rivelazione scritturale dall'altro. Con la reciproca emancipazione di filosofia e teologia si apre, però, anche lo scenario politico della Rivelazione divina: vedere la teologia come Rivelazione della legge dell'obbedienza avvia quell'importante processo di secolarizzazione del divino che implicherà la differenziazione e, al tempo stesso, la relazione fra la religione e il miglior ordinamento politico-civile.

3. OBEDIENZA E SECOLARIZZAZIONE

Si è giunti al rapporto fra obbedienza e secolarizzazione o, per dire meglio, all'intreccio teologico e politico del concetto di obbedienza che era possibile avvertire già quando si è parlato dell'eresia e dell'infedeltà come elemento disgregante la comunità e quando si è indicato come lo stesso messaggio rivelato misuri l'obbedienza, l'autentica vita nella fede, con la capacità del singolo di promuovere la comunità solidale⁴⁰.

Il ruolo comunitario del singolo - e con esso il significato politico dello stesso messaggio rivelato - diviene ancora più esplicito grazie a quella fenomenologia dell'obbedienza, presente nel cap. XVI del *Trattato* e rivolta al superamento del diritto naturale privato in vista di una comunità giusta e pacifica. Si allude al famoso passo spinoziano in cui sono descritti tre diversi tipi o livelli dell'obbedienza civile. Troviamo in primo luogo l'obbedienza dello schiavo, la quale segna la totale sottomissione e alienazione di sé in vista dell'utile del padrone. Ad essa succede l'obbedienza del figlio il quale, pur sotto l'ègida della potestà paterna, rappresenta un'emancipazione dalla condizione dello schiavo. La potestà del padre e la passiva obbedienza del figlio convergono, infatti, sull'utile, intendendolo come unico scopo comune. L'ultima modalità d'obbedienza è quella del suddito (colui che chiameremmo oggi il cittadino), il quale rinuncia alla propria volontà per obbedire ad una volontà suprema, ma proprio tramite tale rinuncia contribuisce al bene della comunità, che è anche il suo bene.

Le diverse modalità di obbedienza sembrano avere un vettore, quello di trovare nella figura del suddito il proprio compimento emancipatorio che supera la reificazione del sé (lo schiavo come strumento dell'utile del padrone) e va oltre l'acquisizione dell'utile tramite la subordinazione passiva del figlio alla potestà paterna. Pur rappresentando il culmine del rapporto emancipatorio fra singolo e potestà altrui, l'obbedienza del suddito assume significati diversi a seconda del modo d'intendere l'organizzazione politica della comunità. Se l'esercizio del potere fosse

³⁹ Ivi, 1999, ed. it., pp. 359 e ss. .

⁴⁰ Per un volume che raccoglie riflessioni "transalpine" sul significato etico, politico, religioso e metafisico del pensiero spinoziano nel suo complesso cfr., Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau (éd), 2012.

collegiale e comunitario, ognuno servirebbe solo sé stesso e nessuno sarebbe tenuto a servire il proprio uguale, asserisce Spinoza nel capitolo V,9 del *Trattato*. Si può dare il caso, tuttavia, in cui il potere non sia detenuto dalla comunità, bensì da uno solo o da pochi; il suddito deve obbedire, allora, a leggi fatte valere grazie alla capacità del principe di persuadere il popolo della propria autorevolezza o, come dice Spinoza, della propria superiorità. Insieme alla politica persuasiva, il sovrano deve poter infondere nei sudditi la speranza di ottenere qualche bene, particolarmente desiderato, in modo da farli appassionare al loro dovere. Se poi si guarda al rapporto fra obbedienza e libertà, Spinoza presenta due modelli politici antitetici: l'uno comunitario e democratico, l'altro monocratico. Nel primo caso, ossia nella gestione collegiale del potere, si esautora del tutto il concetto di obbedienza, intesa come rispetto della forza e dell'autorità del sovrano, perché in una società in cui il potere è nelle mani di tutti, le leggi sono stabilite sulla base del consenso comune. Modificare, aumentare o diminuire le leggi non ha, pertanto, alcun effetto sulla libertà dei sudditi perché l'efficacia normativa delle leggi è sempre subordinata al loro consenso. Se invece il potere è detenuto solo da uno e si pretende obbedienza, facendo valere il solo principio d'autorità, l'osservanza delle leggi avrà bisogno di una radicale e capillare educazione. Il suddito dovrà essere educato fin da subito a "pendere dalle labbra" del potente, altrimenti il sovrano troverà molti ostacoli nell'emanare nuove leggi, poiché il suddito avvertirà immediatamente la restrizione delle libertà già acquisite, osteggiando l'attuazione di nuovi ordinamenti giuridici. Nella contrapposizione fra i due modelli, si fa strada una visione politica comunitaria e democratica di cui Spinoza parlerà più apertamente nel Capitolo XVI, 11, dichiarando con grande fermezza che lo Stato democratico gli appare il più "naturale" e il più conforme alla libertà che la natura possa concedere a ciascuno. Nello Stato democratico non c'è, dunque, alcun suddito che trasferisca ad altri il proprio diritto di natura cedendo con esso anche il proprio consenso e assenso razionali. Lasciare il proprio stato di natura significa affidarsi, allora, alla formazione comunitaria del consenso che rende ognuno membro della comunità di eguali, così come eguali si era nello stato di natura. Un'eguaglianza, quella della comunità politica democratica che, tuttavia, presenta qualche tratto problematico. Da una lato, essa ha come riferimento l'eguaglianza dello stato di natura, il cui ordine interno, come si vedrà fra poco, è stabilito da Dio. Dall'altro, tale eguaglianza richiede un continuo esercizio del lume naturale e dunque il superamento dello stato di natura. È, infatti, nel pieno uso, anche se sofferto e non sempre raggiunto, del lume naturale che il suddito compie il proprio processo emancipatorio dallo stato di natura e, al tempo stesso, si svincola del tutto dalla condizione del "figlio", trasmutando con ciò anche il significato della ricerca dell'utile. Guardiamo, allora, cosa deve abbandonare il suddito per tale trasformazione, dedicandoci, se pur brevemente, alla descrizione dello stato di natura. Per Spinoza esso è del tutto pre-morale, vi vige un incolpevole

egoismo⁴¹ e un desiderio di potenza, i quali fanno sì che si esercitino i propri diritti seguendo esclusivamente la potenza della propria natura. L'abbandono dello stato di natura in vista dello stato civile non significa, tuttavia, passare da una condizione priva di legge all'ordine civile. Lo stato di natura non è deregolato o 'agiuridico'; esso trova le proprie norme e leggi nelle «regole della natura di ciascuno individuo per cui ognuno è determinato a vivere e ad agire in un determinato modo»⁴²; i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria e gli uomini seguendo le proprie passioni e desideri. Viene offerta qui l'idea di una legislazione naturale (o diritto di natura) che coinvolge uomini, animali e ogni ente naturale. Considerata in modo assoluto, la natura ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere e «il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, perché la potenza della natura è la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto ad ogni cosa»⁴³. L'uomo, dal canto suo, ha pieno diritto a operare «così come è naturalmente determinato senza alcuna differenza fra gli uomini e tutti gli altri individui della natura»⁴⁴. Descrivendo lo stato di natura come “diritto” alla propria potenza senza vera soluzione di continuità fra l'uomo, gli animali e gli altri enti naturali, Spinoza utilizza spesso locuzioni di ordine giuridico, come “essere lecito” o “essere vietato”; «gli uomini - si trova scritto nel cap. XVI - potendo esercitare con *pieno diritto* la propria potenza [corsivo nostro]»⁴⁵, è per loro *lecito* agire secondo le proprie passioni ed è loro *vietato* agire secondo ciò che non possono o non vogliono. «Tutto ciò che ciascuno, considerato sotto il solo potere della natura, giudica sia utile, sia perché guidato dalla sana ragione, sia perché guidato dalle passioni, gli è *lecito* perseguirlo di *pieno diritto naturale* [corsivi nostri]»⁴⁶. Ogni individuo può così perseguire il proprio desiderio in qualunque modo - ingannando, odiando, ma anche pregando - e con qualunque mezzo gli torni più comodo e utile. Tutte le leggi, che vigono prima del patto del lume naturale, che è comunque patto con il sovrano, sono determinate dalle regole di funzionamento delle passioni, che costituiscono il materiale effettivo della forma naturale del diritto. Il patto agisce su questo nucleo effettivo e passionale del diritto naturale, istituendo,

⁴¹ La mancanza di colpa nel seguire le passioni della propria natura, una sorta di innocenza passionale dell'uomo naturale, emerge nel confronto fra legge naturale e Legge della Rivelazione profetica, fra stato di natura e stato di religione. L'uomo che segue la forza e la potenza della propria natura determinata è incolpevole perché non è tenuto a conoscere la Legge della Rivelazione che è il momento in cui paolinamente si istituisce il peccato e dunque la coppia colpa e innocenza: «[...] E quindi lo stato naturale non va confuso con lo stato di religione, ma va concepito senza la religione e senza la legge, e di conseguenza senza il peccato e senza l'ingiuria, come abbiamo già fatto e abbiamo confermato con l'autorità di Paolo», *ivi*, 1999, ed. it., p. 388-389. Quanto questa posizione di Spinoza possa segnalare un rapporto sotterraneo anche con la valutazione luterana della Legge mosaica sarebbe un interessante ambito di ricerca. A questo proposito ricordiamo qui la *Prefazione* di Lutero all'*Antico Testamento* del 1523 cfr. Martino Lutero, 1983, ed. it., 1987, pp. 3-15.

⁴² Spinoza 1999, ed. it., 1972, p. 377.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, 1999, ed. it., p. 378.

⁴⁶ *Ivi*, 1999, ed. it., p. 379.

come si accennava più sopra, un nuovo significato dell'utile⁴⁷. L'utile dello stato civile non coincide più con la legge del desiderio, o con il rapporto fra miglior vantaggio e minor danno nel soddisfacimento dei propri appetiti, non corrisponde più all'utile del rapporto padrone/schiavo o padre/figlio. L'utile che contraddistingue lo Stato di diritto riguarda l'attuazione della legge della comunità e della sua sicurezza. Anzi, nel passaggio allo Stato di diritto, l'utile è espresso dal patto stesso istituito con la suprema autorità. Si tratta in definitiva del patto che la sana ragione dell'individuo fa per soddisfare il proprio desiderio razionale di sicurezza e convivenza pacifica. In questo senso va intesa l'obbedienza del suddito: il suddito è colui che, per fedeltà verso un patto di benessere e di consenso collettivo, usa ragione e obbedienza nei confronti di una suprema autorità il cui mandato politico è il rispetto della comunità e la garanzia del benessere comune.

Sorge, però, qui una questione: se si può senz'altro affermare che l'obbedienza alla legge civile comunitaria implica in definitiva obbedire alla ragione che è in ognuno di noi, per cui possiamo senza dubbio supporre che il patto fra suddito e sovrano avviò la secolarizzazione della legge divina, è altresì innegabile che il modello cui si rifà la legge del sovrano è proprio la legge scritturale. Sia la legge rivelata sia il sovrano comandano, infatti, la *pietas*, l'amore per ogni altro, comandano così di operare per la formazione di una comunità eticamente fondata, giusta, solidale, inclusiva che Spinoza, come si è visto, ha chiamato democrazia.

Il significato pratico della Rivelazione dà vita così a un modello di secolarizzazione politica basato su una particolare triangolazione fra uomo-legge scritturale-comunità in cui è la legge della *Scrittura* a mediare il rapporto fra il singolo e la comunità. Tale modello implica tuttavia anche una circolarità o implicazione reciproca fra la verticalità dell'obbedienza e l'orizzontalità della prassi comunitaria. Si può dire: solo in vista della legge divina è possibile tradurre in prassi politica il contenuto rivelato della religione universale e, nel contempo, si può affermare: solo in funzione della comunità la legge divina diviene prassi etica per l'uomo. Disobbedire alla legge divina è, infatti, immediatamente anche sabotare la giustizia comunitaria, offendere la comunità e le sue fondamenta politico-civili. In altre parole Dio, tramite la legge, media il rapporto fra il singolo e la comunità, ma al tempo stesso affida proprio all'agire comunitario, volto alla fratellanza, la capacità di dare vita e parola attiva alla propria Rivelazione. Tale circolarità, o reciprocità fra verticalità e orizzontalità della legge dell'amore, permane anche nel caso dell'obbedienza al sovrano. L'uomo incontra l'altro nel rapporto orizzontale di amore e rispetto solo tramite l'obbedienza verticale alla legge del sovrano. Al tempo stesso tale legge non fa che comandare la salvaguardia della fratellanza comunitaria presente orizzontalmente nella sana ragione di ognuno. Il processo di secolarizzazione inteso come emancipazione dalla teologia dogmatica vede la legge scritturale come elemento

⁴⁷ Pierre-François Moreau, 1990, pp. 135-151.

intermedio fra singolo e comunità, ma affida alla comunità il compito di tessere le fila della semantica politica della Rivelazione.

4. IL RAPPORTO COMUNITÀ-PERFEZIONE DIVINA IN LEIBNIZ

La centralità della *pietas* non si riscontra solo nella riflessione teologico-politica di Spinoza, ma si può rinvenire facilmente anche nella filosofia di Leibniz. Si pensa qui a ciò che Leibniz, nel *Discorso preliminare* alla *Teodicea* e nel precedente scritto del 1677-1678 *Elementa verae pietatis*, considera la vera pietà da opporre sia ai riti e culti esteriori⁴⁸, sia alla teologia dogmatica. «La vera pietà, come la vera felicità, consiste nell'amore di Dio, ma in un amore illuminato il cui ardore non sia disgiunto dalla luce»⁴⁹. La vera pietà è amore di Dio per l'uomo, dell'uomo per Dio e per il suo prossimo, come continua a dire Leibniz nel § 5 del *Discorso preliminare*. All'amore illuminato di Dio è correlativo l'amore illuminato dell'uomo, ossia l'amore rischiarato dalla ragione o, per meglio dire, dal saper dare ragioni. Esso è ardore scaturito dalla sapienza, ben distinto, dunque, dai sentimenti di timore e speranza, indotti dalle superstizioni pagane di cui Leibniz parla nel § 3 del *Disorso preliminare* alla *Teodicea*. Tale amore

fa nascere quel piacere nelle buone azioni che dà rilievo alla virtù e, rapportando tutto a Dio come centro, eleva l'umano al divino. Facendo infatti il proprio dovere e obbedendo alla ragione, si eseguono gli ordini della Ragione suprema, si dirigono tutte le proprie intenzioni verso il *bene comune, che non differisce in nulla dalla gloria di Dio; si scopre che non c'è interesse particolare più grande di quello di sposare l'interesse generale, e si giova a se stessi compiacendosi di procurare i veri vantaggi per gli uomini* [corsivi nostri]⁵⁰.

In queste poche righe Leibniz designa un vero e proprio processo di secolarizzazione del divino che si basa sull'amore e al tempo stesso sul riconoscimento della virtuosità e dei bisogni umani. Solo giustificati nella gloriosa misericordia di Dio, gli uomini diventano amanti non solo di Dio in sé stessi, come voleva Agostino,

⁴⁸ Della critica leibniziana ai culti parla anche Wolff nella sua recensione alla *Teodicea*; cfr., Christian Wolff, 2012, pp. 113 e ss. .

⁴⁹ Wilhelm Gottfried Leibniz, 1978, ed. it., 2005, p. 20.

⁵⁰ Ibidem. L'espressione leibniziana «i veri vantaggi per gli uomini» non deve trarre nel facile inganno di interpretare la nozione di vantaggio come emblema della visione utilitaristica dell'amore per l'altro. I «veri vantaggi per gli uomini», proprio perchè «veri» si inscrivono nella visione del rapporto fra gli individui che Leibniz offre nei suoi studi di diritto e, in particolare, nella sua equiparazione del diritto naturale con il diritto di pietà. Esso si lega al valore etico dell'amicizia, intesa come amore disinteressato per la felicità altrui, specchio umano della saggezza divina. Nel diritto universale benevolenza, *pietas*, amicizia sono in realtà sfaccettature della stessa identica medaglia, ossia dell'*habitus* alla cooperazione giusta e virtuosa alla felicità (morale) dell'altro e, per suo tramite, al bene della comunità. Cfr., Leibniz, 1893, ed. it., 1951, pp. 115 e ss. Per una diversa valutazione del rapporto fra utile e virtù nella riflessione leibniziana sull'amicizia cfr., Francesco Piro, 2007, pp. 80-89 e Marianina Failla, 2017a, pp. 207-225.

ma di sé negli altri e degli altri in sé stessi. Solo tramite la relazione verticale con l'amore divino, l'uomo appartiene armoniosamente a sé stesso e alla comunità, ossia riconosce come suo proprio e più grande interesse promuovere l'interesse dell'intera comunità. Ne emerge una complessa teoria dell'armonia che non riguarda solo il pur fondamentale rapporto proporzionato e misurato fra unità e varietà, che ha il suo orizzonte metafisico nell'idea dei compostibili divini. Tale teoria coinvolge anche aspetti etici e politici del pensiero leibniziano⁵¹, espressi dal carattere relazionale e comunitario della *pietas*. Pensarsi individuo nella comunità e sapersi comunità nella propria individualità è lo scopo finale della *pietas* terrena, vergata da Dio nel cuore di ogni uomo. Armonico e duraturo è anche il piacere che deriva dall'amore per l'altro, scevro da qualunque forma di utile o interesse. Tale amore, o felicità, si declina seguendo le due modalità dell'armonia stessa: l'estensione e l'intensione. Nelle pagine dedicate al diritto naturale il momento estensivo dell'armonia amorosa contiene l'avversione all'isolamento e al ripiegamento egoistico su sé stessi, da cui non possono che generarsi dolore, conflitti e morte. L'auto-referenzialità della ricerca dell'utile e il desiderio egoista sono considerati pari ad un animale parassita che, non vedendo e non curandosi della bellezza architettonica del corpo in cui dimora, lo decompone fino a farlo morire⁵². Leibniz parla non solo di estensione, ma anche di grado intensivo dell'amore.

L'amore disinteressato per l'altro non è rivolto in maniera indifferenziata a tutti gli altri uomini, ma ha un'intensità graduale diversa per ogni essere umano. Pur soggetta al principio della comparazione fra intensità proporzionalmente maggiori o minori, la differenziazione graduale dell'amore ha un proprio criterio che ne stabilisce l'ambito di operatività ed efficacia e tale criterio è l'umanità stessa: bisogna considerare l'altro sempre degno di amore disinteressato anche se è la peggiore persona al mondo. Così si esprime Leibniz nei suoi scritti giuridici: «Anche nel malvagio e nell'incapace amiamo pur sempre l'umanità, nel semplicione la probità, nello scioperato lo spirito; *nel peggiore di tutti [amiamo] almeno la potenziale capacità al bene* [corsivi nostri]»⁵³. Con queste parole egli, in definitiva, vuole dire: il limite che decide dell'intensità dell'amore morale per l'altro (felicità) non è la moralità in atto, ma la moralità in potenza. Essa garantisce il grado minimo di amore per gli altri, unendo all'intensità dell'amore la sua potenziale estendibilità a tutti gli uomini. Il carattere estensivo ed intensivo dell'armonia, e della felicità che ne deriva, testimonia la loro natura intrinsecamente relazionale, che si lega alla nozione di perfezione⁵⁴ e di perfezione divina.

⁵¹ Per lo sfondo metafisico e al tempo stesso fenomenico del concetto di armonia cfr., Frédéric de Buzon, 1995, pp. 95-120.

⁵² Leibniz, 2003, ed. it., 1951, p. 96.

⁵³ Ivi, 2003, ed. it., 1951, p. 99.

⁵⁴ Per un'analisi focalizzata sul significato matematico della perfezione (teoria delle variazioni matematiche) e sulla sua portata metafisica, ossia sul suo stretto legame con il concetto di armonia (unità della varietà qualitativa degli enti) si veda Arthur Dony, 2017, pp. 555-574.

Consideriamo, allora, cosa ci dice il giovane Leibniz sulla perfezione, quel Leibniz così vicino ai temi della *pietas* e dell'amore disinteressato:

Ora, anche il pensiero è, in qualche modo realtà; e lo è tanto maggiormente quanto più la cosa viene in certo modo moltiplicata dal fatto di pensarla: infatti le singole menti contengono ognuna una certa rappresentazione dell'intero mondo. Perciò è più perfetto quel modo di pensare attraverso il quale si ha che un solo atto di pensiero si estende a più oggetti insieme: così infatti vi è maggiore realtà in quel pensiero. Ciò d'altronde avviene grazie alle Relazioni: la relazione è infatti una specie di unità nel molteplice. E le forme di relazioni sono i nessi (*nexus*) e i rapporti delle cose fra loro, le proporzioni, le proporzionalità. Da tutte queste relazioni considerate insieme in un dato oggetto, risulta l'armonia. Pertanto quante più relazioni (il cui aggregato è l'armonia) vi sono nell'oggetto pensabile tanta più realtà o, che è lo stesso, tanta più perfezione vi è nel pensiero di esso; da ciò segue che l'Armonia è la perfezione dei pensabili, considerati beninteso, in quanto pensabili⁵⁵.

Ed è chiaro che l'armonia di tutte le cose è pensabile in modo perfetto solo da Dio. È il nesso fra armonia-perfezione-relazione a contenere la forma più interessante di secolarizzazione del divino, volta al bene comunitario e già annunciata dalla *pietas*. Partendo dal presupposto che l'Armonia sia la perfezione dei pensabili in quanto pensabili, Leibniz sostiene che la perfezione di tali pensabili esprima il grado maggiore della loro realtà. Proprio la maggiore realtà di un pensabile è poi data dalla sua capacità di *mettere in relazione* il maggior numero di oggetti ed enti. Pertanto più vasto è il numero di oggetti/enti, messi in relazione dal possibile, più intenso è il grado di realtà e più alta è la perfezione degli oggetti, degli enti pensati e della loro connessione, mostrando, fra l'altro, l'intreccio fra ordine logico e ontologico della perfezione.

Anche nel caso della perfezione, come in quello della *pietas*, insieme al rapporto di estensione (il più vasto numero di oggetti) ed intensione (il massimo grado di realtà), proprio dell'armonia, si propone una triangolazione (uomo-Dio-comunità), nella quale il vettore verticale è dato dalla perfezione stessa, il cui massimo grado di realtà è Dio, e quello orizzontale è offerto dalla capacità e produttività relazionale (comunità).

Il nesso fra armonia-perfezione-relazione offre, infatti, un dispositivo teorico fondamentale non solo per la relazione con il divino, ma anche per intendere l'individuo come inscindibile dalle relazioni e nessi intramondani. Non si può dare individuo – sia in senso concettuale e ontologico (sostanza individua) sia in senso esistenziale (persona) – se non immerso in un sistema articolato e complesso di relazioni. Il concetto di “realtà dei possibili”, la cui massima perfezione è in Dio, conterrebbe così anche il modello dell'imprescindibile intreccio intramondano fra gli individui che, grazie all'intellezione non astratta di sé e del mondo, solo la persona è in grado di vedere e sentire, agendo in esso e per esso, promulgando la

⁵⁵ Leibniz, 1948, ed. it., 2003, p. 99.

felicità⁵⁶. È proprio la concezione dell'individuazione come massimo grado di estensione relazionale a offrire al pensiero liberale moderno la base per il concetto di comunità⁵⁷, intesa come luogo della composizione (armonia) degli interessi e delle istanze individuali, cui rimanda lo stesso paradigma linguistico comunicativo di Karl Otto Apel.

Spinoza e Leibniz sembrano condividere un impianto di base, ovvero il modello triangolare che parte dall'individuo, passa attraverso la perfezione di Dio, o il suo messaggio scritturale, e, tramite essi, ritorna all'umano rappresentato ora dalla comunità e dal bene comunitario in cui il sé viene inteso come superamento della condizione naturale, la passione e la paura per Spinoza e, in definitiva, l'utile egoistico per Leibniz. La domanda che ora si vuole porre è: un tale schema triangolare ha una propria consistenza e validità anche per il rapporto tra etica e religione in Kant?

5. IL RAPPORTO FRA LIBERTÀ E DIO IN KANT

Indispensabile è a questo punto l'analisi del ruolo dell'idea di Dio nella *Kritik der praktischen Vernunft* che, anche in questo caso, si affronterà individuando una polarità o, forse, una circolarità fra intelligibilità umana e divino. Da un lato, Kant giustifica il rimando dell'idea di Dio a una sua possibile realtà oggettiva, affermando che l'unica 'consistenza' (*Bestand*) dell'idea di Dio è data dall'apoditticità della legge morale cui rinvia l'idea trascendentale di libertà (*Vorrede* alla *Kritik der praktischen Vernunft*). La possibilità di fare esperienza di Dio è, dunque, solo morale ed è del tutto affidata all'idea di libertà e alla sua legge apodittica. Dall'altro lato, in quanto

⁵⁶ Il contributo di Luca Basso, 2016, pp. 443-454 è volto a mettere in relazione le riflessioni politiche leibniziane con il tema del rapporto teoria-prassi e con l'orizzonte teologico-metafisico della felicità e della conseguente relazione individuo-comunità.

⁵⁷ Nella sua concezione dell'Apriori della comunicazione, Apel riprende argomenti legati alle concezioni leibniziane dell'intrinseca relazionalità dell'amicizia e dell'amore da intendere come declinazione politica del concetto di armonia. La prima caratteristica dell'Apriori della comunicazione è estendere l'istanza universalistica non solo alle pretese di verità degli scienziati, bensì anche alle pretese virtuali dell'umanità, ossia a tutti i potenziali bisogni di tutti gli esseri umani. Parlare di potenziali bisogni di tutti gli esseri umani implica anche riflettere sulla composizione non conflittuale delle innumerevoli istanze soggettive. Nella reinterpretazione socio-politica del carattere estensionale della teoria leibniziana dell'armonia, si innestano motivi pragmatisti. L'Apriori della comunicazione rimanda, infatti, al principio pragmatista del *self-surrender* (auto-arresa, auto-limitazione o sacrificio). Il concetto di *self-surrender* ha il compito di limitare l'imporsi soggettivo-egoistico degli interessi a vantaggio della «transoggettività della [loro] rappresentanza argomentativa». Apel si ispira qui al socialismo logico di Peirce, ma in definitiva attinge ai presupposti leibniziani del liberalismo moderno, ossia a quel nodo problematico del rapporto fra utile e amore disinteressato affrontato da Leibniz nei suoi scritti di diritto naturale. Karl Otto Apel, 1973, ed. it., 1997, pp. 260 e ss.). Per la critica di Peirce alle degenerazioni del liberalismo e all'esaltazione degli interessi particolari e della loro competizione conflittuale si veda Charles Sander Peirce, 1991 [1923], ed. it. 2003, pp. 1149-1168; per l'analisi del rapporto fra Leibniz e gli aspetti politici del pensiero di Peirce, Failla, 2019, pp. 1-36.

Sommo bene originario, Dio è l'unico oggetto possibile, l'unica determinazione e movente⁵⁸, della volontà pura (*Dialektik der praktischen Vernunft*). Stando a questi due brevi passaggi, si assiste a una circolarità (o reciproca relazione) fra libertà umana e idea di Dio che, in fondo, colloca la riflessione kantiana in linea di continuità con il modello di secolarizzazione già emerso nelle analisi della filosofia spinoziana e leibniziana. Vediamo di illustrare tutti gli elementi di questa circolarità: Kant sostiene che le Idee di Dio e d'immortalità ricevono consistenza (*Bestand*) e realtà oggettiva (*objektive Realität*) dal concetto di libertà nella misura in cui la stessa realtà (*Realität*) della libertà è dimostrata dalla legge apodittica della ragione pratica. E fin qui sembrerebbe che la possibilità del riferimento oggettivo dell'ideazione razionale del divino sia la legge morale. Con la sua apoditticità, essa, infatti, conferisce all'idea di libertà trascendentale quella realtà indispensabile a farla diventare ancoraggio oggettivo delle idee razionali di Dio e dell'immortalità:

Il concetto della libertà, in quanto la sua realtà (*Realität*) è dimostrata da una legge apodittica della ragione pratica, costituisce ora la chiave di volta (*Schlüsselstein*) dell'intero edificio di un sistema della ragione pura, anche della ragione speculativa. E tutti gli altri concetti (di Dio e dell'immortalità), che, come semplici idee nella ragione pura, rimangono senza punto d'appoggio, si legano ora a quello, e con esso e per esso ricevono consistenza e realtà oggettiva (*Bestand und objektive Realität*): in altri termini, la loro possibilità viene dimostrata per il fatto che la libertà è reale (*wirklich*). Infatti, questa idea si manifesta (*offerbart sich*) attraverso la legge morale⁵⁹.

In questi passi Kant fa una duplice operazione linguistica che si rivela fondamentale. Egli, per un verso, mette in relazione il carattere apodittico della legge della ragione pratica con la sua *Realität* e, per l'altro, specifica, immediatamente dopo, che conferire consistenza obiettiva (*objektiven Bestand*) all'ideazione razionale di Dio implica anche cercarne una dimostrazione tramite l'effettività (*Wirklichkeit*) della libertà. Si può supporre che con queste due parole, *Realität* e *Wirklichkeit*, sia in atto il duplice rapporto della libertà con la legge: da un lato, con la sua apoditticità (*Realität*) e, dall'altro, con la sua moralità effettiva (*Wirklichkeit*). Si può, altresì, ipotizzare che tale duplice rapporto serva a Kant per fornire chiarezza apodittica alla legge (che solo così può diventare appiglio oggettivo per l'intera ideazione razionale) e, al tempo stesso, per rispondere alla domanda circa il rapporto fra intelligibilità e sensibilità dell'umano. Com'è possibile che il soggetto razionale si colga, rispetto a sé stesso, come puramente intelligibile e, nel contempo, in vista della natura, si rappresenti come fenomeno nella intuizione interna, ossia nella fenomenicità temporale della coscienza?

⁵⁸ Pur mantenendo le sue reserve critiche, lo stesso Habermas ha visto nella filosofia della religione di Kant la capacità di fornire un movente in grado di vincolare l'agire dell'uomo alla legge morale. Cfr. Habermas 2005, ed. it., 2008, pp. 11-148, 2005a, pp. 19-43 e 2012, ed. it., 2015, pp. 81-215.

⁵⁹ Kant, 1908, ed. it., 2004, p. 3-4. Si vuole qui ricordare come il rapporto fra Dio e legge morale abbia indotto a supporre una continuità fra Kant e Spinoza, cfr. Roberto R. Aramayo, 2019, pp. 473-485.

Se si parte dal presupposto che il termine *wirklich* implichi la relazione sintetica fra dimensioni ed elementi diversi, si può supporre che la legge abbia a che vedere non solo con la sua chiarezza e distinzione (*Realität*) – da ricondurre a ciò che nella *Kritik der Urteilskraft* corrisponde alla bellezza aderente e alla perfezione logica di un concetto intendendola come perfezione della ragione pratica – ma anche con il rapporto fra noumenicità della libertà e azione umana, come del resto Kant aveva indicato già nella terza sezione della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*⁶⁰. L'effettività della legge morale (*Wirklichkeit*) riguarda, così, la domanda su come sia possibile per la pura intelligibilità, corrispondente all'autodeterminazione della volontà puro-pratica, normare la prassi umana. Questa domanda e la conseguente centralità della massima categorica per l'agire umano saranno di vitale importanza nell'analisi del rapporto fra l'uomo e Dio. Prima di arrivare a ciò o, proprio per arrivare a chiarire le modalità di tale rapporto, si deve mettere in evidenza che l'apoditticità (*Realität*) e l'effettività (*Wirklichkeit*) della legge costituiscono anche l'apporto che la ragione pratica può dare alla ragione teoretica. Perché, infatti, tornare sul concetto di libertà dopo averne ampiamente parlato nella prima *Critica*?

Il concetto d'incondizionato, che la ragione pura teoretica può costruire, è solo problematico. La ragione può solo attestare la sua possibilità, ma non gli può assicurare alcuna *objective Realität* e, tanto meno, può dimostrare la sua effettività (*Wirklichkeit*). Detto in altri termini: se vuole rimanere critica, la ragione pura non può trovare e offrire un oggetto all'incondizionato, può solo dichiararne la possibilità allo scopo di non essere attaccata nella sua essenza. Stabilire come impossibile e autocontraddittorio l'incondizionato implicherebbe, infatti, ammettere l'impossibilità dell'ideazione razionale *tout court*, lasciando precipitare la ragione stessa nell'abisso dello scetticismo. Il concetto problematico di incondizionato ha, dunque, lo scopo di salvaguardare l'essenza della ragione (l'ideazione razionale) legittimandola come possibile, dunque pensabile, ma non può andare oltre, non può conferire effettività e realtà alla stessa ideazione dell'incondizionato. Se la ragione teoretica non può spingersi a determinare il proprio oggetto intelligibile, essa, insieme all'idea di libertà, non può neanche ricevere alcuna spiegazione naturalistica, la sola ritenuta da Kant responsabile di quell'auto-contraddittorietà dell'incondizionato che farebbe cadere la ragione nella disperazione scettica. Sono, infatti, i fautori del naturalismo morale, a ritenerne anarchica e contraddittoria l'idea della causa intellegibile della libertà. Sostenendo che non si possa uscire dall'ambito del concetto fisico naturale di causa, unico principio filosofico da adottare in materia di libertà, i naturalisti morali asseriscono che la causalità intellegibile esautori e renda vuoto il concetto stesso di legge. Se si presuppone la presenza di una facoltà, che dia inizio assoluto a uno stato e a una serie conseguente da tale stato, dobbiamo

⁶⁰ Kant, 1911, p. 448, ed. it., 2010² p. 131: «Ora io affermo: ad ogni essere razionale che abbia una volontà, dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà sotto la quale soltanto egli agisca».

derivarne che non sarà solo la serie di stati ad assumere un inizio assoluto, ma *la spontaneità stessa che produce la serie*. Proprio in quanto causalità spontanea della serie di concatenazioni causali della natura, la causa intelligibile non ammetterà nulla come antecedente a sé stessa, non rimanderà ad alcuna altra causa. Questo provocherebbe un vuoto causale nel cuore della causalità prima, la quale diventerebbe una semplice finzione del pensiero. L'azione che effettivamente accade, e che si vuole fondare sul principio di causalità prima, sarà, pertanto, priva di legalità. L'ammissione di un principio primo causale, al di fuori della natura, porrebbe, inoltre, la libertà in opposizione inconciliabile con la causalità naturale. Se la libertà trascendentale cadesse in un rapporto oppositivo, recalcitrante ad ogni mediazione con le leggi della causalità naturale, essa non solo sarebbe una vuota finzione del pensiero, ma una sua finzione anarchica perché incapace di instaurare un rapporto con l'unico concetto di legge, ritenuto valido dai "fisiocrati", quello della natura⁶¹. Rinunciando a qualsiasi rapporto con le leggi naturali, la libertà trascendentale perderebbe anche la possibilità di garantire unità all'esperienza in generale perché non renderebbe possibile alcun riempimento intuitivo del suo concetto. La libertà trascendentale – sosterrebbero i naturalisti morali – è sì liberazione dalla costrizione della causa naturale, ma, proprio per questo, è altresì liberazione dalla guida di tutte le regole naturali; è liberazione dalla legge, pertanto è caos, anarchia. Di fronte alle obiezioni naturaliste, il nucleo problematico dell'antinomia della libertà è pensare una libertà trascendentale che non esautori, ma si ancori alla legalità⁶². A questo problema – come si diceva – la *Kritik der reinen Vernunft* risponde garantendo la pensabilità (possibilità) dell'idea razionale di libertà, mentre la *Kritik der praktischen Vernunft* cerca una risposta nel valore oggettivo e apodittico della legge. Seguendo quest'ordine di pensieri, nella *Vorrede* alla *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant inverte la relazione fra idea di libertà e idea di Dio, stabilita in precedenza, e afferma: la libertà è l'unica idea di cui noi sappiamo a priori la possibilità *senza comprendere e cogliere* perché essa sia la condizione soggettivo-razionale della legge morale, quale noi la conosciamo. Pur non potendo diventare condizioni

⁶¹ Sulla problematicità delle argomentazioni insite nell'antitesi "fisiocratica" alla causalità prima, ossia sulla effettiva capacità della causalità prima di depotenziare fino ad annullare l'efficacia del concetto di causa, si può riflettere considerando due interpretazioni opposte dei cruciali passaggi dialettici della ragione pura. Da un lato si vuole menzionare l'interpretazione arendtiana della causalità prima che ne valorizza l'efficacia, considerandola come un duplice inizio: inizio assoluto e inizio nel tempo. Dall'altro, non ci si può esimere dall'indicare l'acerrima critica di Th. W. Adorno al concetto kantiano di causalità intelligibile. Nella misura in cui Kant, per rispondere all'obiezione "fisiocratica", attribuisce alla causalità prima un'efficacia sulle azioni mondane, finisce per interpretare l'intelligibile utilizzando lo stesso modello fisiocratico-naturalista che voleva superare (causa prima come causa efficiente). Cfr. Hannah Arendt, 1978, ed. it., 1987, p. 430 e Theodor Wiesengrund Adorno, 1977, ed. it., 2004, pp. 187 e ss. L'uso del termine "fisiocrati" è giustificato dall'espressione kantiana *transzendente Physiokratie*, usata nella seconda annotazione all'antitesi della terza antinomia della prima *Critica*.

⁶² Klaus Düsing 2014, pp. 37-48; Failla, 2014, pp. 131-150.

della legge morale, le idee di Dio e d'immortalità, che qualche riga prima avevano ricevuto sussistenza oggettiva proprio tramite lo stretto legame fra libertà e legge morale, capovolgono il loro rapporto con l'idea di libertà, diventando ora *condizioni dell'oggetto necessario di un volere* determinato dalla legge morale. In questo contesto le idee di Dio e di immortalità, che avevano tratto il loro ancoraggio oggettivo dalla libertà, si trasformano in condizioni necessarie per pensare ciò che la legge morale comanda di volere al sé razionale, ossia per pensare il Sommo bene.

Con queste riflessioni ci troviamo di fronte alla seguente situazione: l'idea di libertà - tramite l'apoditticità (*Realität*) e l'effettività (*Wirklichkeit*) della legge morale - è l'unico oggetto (*Bestand*) adeguato per l'idea di Dio, ma, dal canto suo, l'idea razionale di Dio è la condizione necessaria per pensare quel Sommo bene che fornirà un oggetto adeguato alla volontà puro pratica, dunque ad una volontà positivamente libera perché autodeterminatesi. Come sopra anticipato, in questo modo si delinea un rapporto circolare fra libertà umana e idea di Dio, il quale non sembra presentare vere vie d'uscita dal modello spinoziano e leibniziano in cui il divino costituisce ancora il fulcro e l'emblema dello stesso processo di secolarizzazione.

6. COMUNITÀ E SECOLARIZZAZIONE IN KANT

In tale continuità, tuttavia, Kant introduce un elemento di rottura, rinvenibile nel primo movimento di pensiero, ossia nella convinzione che la legge morale, considerata nella sua apoditticità ed effettività, sia l'unico ancoraggio oggettivo per l'idea di Dio.

Perché si può parlare di discontinuità nella continuità?

In primo luogo, dalla supposizione che il contenuto oggettivo dell'idea di Dio sia la legge morale si può derivare un effettivo capovolgimento del rapporto individuo-legge divina-comunità. Tale capovolgimento è desumibile dalla stretta connessione fra perfezione logica della legge e sua effettività morale (*moralische Wirklichkeit*), connessione che - come si è detto in precedenza - implica la relazione fra apoditticità della legge e massime categoriche. Questo è il passaggio fondamentale: la libertà, ossia l'idea trascendentale dell'incondizionato, ha il suo fondamento ultimo non in Dio, ma nella legge morale. Grazie alla sua effettività, la legge morale non è - come ha scritto Heidegger nel 1931⁶³ - un puro nulla o un *Faktum* formale della ragione, ma si determina grazie alla dinamica di quei momenti dell'imperativo categorico: umanità-finalità-dignità, basilari per il riconoscimento comunitario del sé razionale ("regno dei fini" come comunità moralmente fondata).

Vediamo quale riscontro si può trovare nelle riflessioni morali di Kant per questo essenziale passaggio teorico. Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant

⁶³ Heidegger, 1982, pp. 270 e ss. .

vuole individuare il fondamento oggettivo delle massime pratiche, quello che unisce la loro possibilità universale alla necessità trasmutandole in dovere. Troviamo subito qui un avvertimento importante: per cogliere il fondamento oggettivo della massima dobbiamo pensare una natura razionale, la cui esistenza in sé si risolve nell'essere pura finalità. Un principio del genere, però, – ossia un principio puramente razionale, fondamento oggettivo della legge pratica e della volontà – la natura umana deve poterselo rappresentare come principio che la riguarda. L'essere umano, cioè, deve far valere per sé stesso questo principio puramente intelligibile, deve fare in modo che esso abbia il potere di determinare la propria volontà. Quest'ordine di problemi induce Kant alla famosa formulazione della massima dell'imperativo categorico che recita: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona, come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo»⁶⁴. Da questa formulazione si possono desumere due elementi fondamentali: il primo è considerare sempre nelle proprie massime la natura sintetica dell'uomo: il suo essere insieme intelligibilità finalistica e sensibilità, il suo essere esposto alle passioni, agli interessi particolari, agli abusi strumentali di sé e degli altri. Il secondo elemento è considerare non solo sé stessi, ma anche “ogni altro” come essere intelligibile.

Vale la pena soffermarsi su questo secondo elemento e Kant ci aiuta a farlo proprio quando argomenta sulla natura soggettiva ed oggettiva della rappresentazione che il soggetto si fa della pura finalità razionale. Chiediamo: quando l'idea dell'essere razionale come fine in sé, da semplice rappresentazione soggettiva, diventa principio oggettivo, cioè principio in grado di determinare necessariamente la volontà? O che è lo stesso: quando l'idea di fine in sé diventa principio determinante il dovere?

Partendo dal presupposto che fondamento della massima categorica è la finalità (essere fine in sé) dell'uomo, Kant prosegue asserendo che la finalità in sé diventa principio oggettivo solo quando riconosciamo che l'altro, anzi ogni altro, si rappresenta la propria natura razionale come finalità⁶⁵.

In definitiva, Kant ci dice che la sola rappresentazione di sé stessi come fine in sé, esibita dalla natura razionale, non è sufficiente per comandare la volontà. Il soggetto non diviene consapevole della natura incondizionata del comando della volontà nella solitudine del rapporto con sé stesso, avvalendosi solo della rappresentazione della propria natura finalistico-intelligibile. Per portare a compimento la riflessione sulla propria natura intelligibile, e sulla sua capacità di diventare comando per la volontà, è necessario arrivare al valore oggettivo della legge categorica; tale

⁶⁴ Kant, 1911, p. 429, ed. it., 2010², p. 91.

⁶⁵ Ibidem: «Così necessariamente l'uomo si rappresenta la propria esistenza e pertanto si ha un principio soggettivo delle azioni umane. Così però anche ogni altro essere razionale si rappresenta la propria esistenza, in conseguenza del medesimo fondamento razionale che vale anche per me, dunque esso è insieme un principio oggettivo dal quale devono essere derivate, in quanto supremo fondamento pratico, tutte le leggi della volontà».

valore si acquisisce solo riconoscendo la finalità razionale nell'altro. Allora possiamo dire: tramite il rapporto con un altro essere razionale, grazie al riconoscimento di altri esseri razionali, la finalità noumenica diviene «principio oggettivo» della legge della volontà. Il fatto che il soggetto si rappresenti come autolegislatore non è un principio sufficiente per comandare la volontà, il soggetto deve incontrare l'autolegislatività nell'altro perché il principio razionale «essere fine in sé» sia in grado di diventare un comando necessario della volontà. In questo modo ognuno diviene rispetto all'altro, in quanto natura intelligibile, limite oggettivo della volontà e il significato della “necessità” del comando corrisponde in primo luogo a “valido per l'intera comunità di esseri razionali”. Con il termine comunità, la necessità e l'intersoggettività noumenica diventano interdipendenti e connotano il concetto di umanità. Non solo, ma il momento «oggettivo» della finalità ha ricadute di ordine politico sullo stesso concetto di comunità. Esso sfocia, infatti, in una riflessione sull'esercizio del potere legiferante, sulla figura del “capo”, e sul rispetto della legge; riflessione che favorisce una visione della società basata sull'egualitarismo e fornisce in contropunto un modello politico, nel quale il cittadino (*Bürger*) è visto come portatore di pari diritti e doveri. Se si rimanesse al solo principio per cui ogni essere razionale è finalità in sé stessa, è autolegislatore, ogni uomo potrebbe rappresentarsi come capo, non solo rispetto a sé stesso (l'eccedenza dell'intelligibilità rispetto alla natura fenomenica del soggetto), ma anche nei confronti di tutti gli altri. Il concetto di autolegislatore della ragione potrebbe condurre all'esaltazione della propria potenza legislativa, interpretandola come esclusivo esercizio di dominio. Non c'è spazio per una volontà che voglia la propria incondizionata potenza, che Kant nell'*Opus postumum* riserba solo a Dio, richiamando proprio Spinoza. Ed è contro il pericolo di scambiare l'autonomia del sé per esercizio di potere sugli altri che nella *Grundlegung* viene delineato il “regno dei fini” come regno di pari, di eguali: il sé e l'altro da sé, in quanto nature razionali, sono concepiti come membri *inter pares* della comunità intelligibile. L'uomo deve sapersi autolegislatore, ma al tempo stesso “determinato” dall'autolegislatività, ossia si deve sapere soggetto spontaneo e, nel contempo, sottoposto (si può dire affetto o determinato) a tale spontaneità. In questa sua duplicità l'uomo è capo e al tempo stesso suddito della legge e, solo in questa doppia veste⁶⁶, “membro” della comunità intelligibile⁶⁷. Essere sottoposto alla legge,

⁶⁶ Il rapporto fra autolegislatività e sottomissione ad essa richiama la relazione dialettica fra signore e servo di cui Lutero parla nella *Libertà del cristiano* e che, nello scritto sull'autorità secolare, fa da modello per il principe cristiano, il quale, se vuole essere effettivamente cristiano, deve mettere la propria signoria al servizio della comunità, deve cioè vivere la condizione dialettica della propria libertà. Cfr. Martin Lutero, 2015, ed. it., 2015, pp. 159 e ss. .

⁶⁷ Kant, 1911, p. 433, ed. it., 2010², p. 101: «Ma un essere razionale appartiene come membro ad un regno dei fini se in tale regno egli è universalmente legislatore e però anche sottoposto a queste stesse leggi».

conservando la propria autonomia⁶⁸, è possibile se il soggetto riconosce in sé e in ogni altro la natura razionale, ossia la autodeterminazione spontanea del sé; per questo nella *Grundlegung* troviamo scritto: «Egli [...] appartiene [al regno dei fini n.d.a] come capo se, in quanto legislatore, non è sottoposto alla volontà di alcun altro»⁶⁹. Essere “membro” del regno dei fini significa riconoscere non solo in sé stessi, ma anche in ogni altro la natura razionale e finalistica dell’autodeterminazione. Solo quando riconosciamo che tutti gli uomini devono valere per ognuno come autonomi legislatori, il soggetto può sottomersi a quella stessa legge. La volontà pura non è solo autodeterminazione di sé (diritto), essa ha anche un motivo determinante (dovere), che potremmo chiamare limite, esperito e interiorizzato quando si rispetta l’intelligibilità dell’altro da sé. Dunque solo nella comunità degli esseri razionali la volontà pura si sa determinante e al tempo stesso sottoposta a determinazione. Secondo Ricoeur la volontà pura “obbedisce alla propria spontaneità”, dunque obbedienza e autonomia spontanea coincidono⁷⁰. Potrebbe sorgere, comunque, il dubbio che la volontà puro-pratica non sia del tutto spontanea: riconoscendo nella natura razionale dell’altro il comando per la propria volontà, la volontà puro-pratica si assoggetterebbe in qualche modo ad una legge oggettivamente data che non incontra in sé stessa ma nell’altro come un fatto puro-razionale che la determina e l’affetta. Quest’obiezione cade, però, se si pensa che quella legge, incontrata nell’altro, è la legge che costituisce il sé. Possiamo allora dire che la volontà rispetta la legge che essa stessa si dà o, meglio, che essa stessa è. Proprio il ritorno dall’altro al sé, dall’oggetto della volontà al suo soggetto, ci sembra il movimento teorico fondamentale per mettere a fuoco il rapporto fra obbedienza e spontaneità. Il diritto dell’altro è incontrato come limite oggettivo e assunto come proprio dovere perché è riconosciuto come proprio diritto, come il diritto costitutivo della propria persona. Il motivo che determina la volontà al rispetto morale della legge, pur incontrato nell’altro da sé (esteriorità), non è esterno o estrinseco alla ragione puro-pratica; esso, al contrario, è qualcosa di autodato e, pertanto, non risponde ad alcun interesse eteronomo della volontà, ma vede il suo unico interesse nel proprio carattere universalmente legislatore.

Il soggetto razionale non può che volere l’autonomia di sé stesso, l’incontra oggettivata nell’altro e la fa propria assumendola (riconoscendola) come oggetto della propria volizione, e pertanto come suo unico possibile interesse. Oggetto della volontà è il suo stesso principio soggettivo; esso, oggettivato nell’altro essere razionale, è tornato a sé nell’obbedienza morale alla legge, per valere come dovere.

⁶⁸ Il rapporto fra spontaneità, autonomia e categoricità della legge è interpretato da J.-L. Nancy invitando a non pensare che sia l’imperatività assoluta della massima categorica a determinare la nostra libertà, bensì al contrario che sia la libertà ad autodeterminarsi come imperativa. Cfr. Jean-Luc Nancy, 1983, ed. it., 2007.

⁶⁹ Kant, 1911, p. 433, ed. it., 2010², p. 101.

⁷⁰ Paul Ricoeur 1990, ed. it., 1993, *Ottavo studio*, pp. 301-342.

Nell'incontro con l'altro (umanità), la volontà si determina oggettivamente, sa di essere sottoposta alla legge costitutiva di ogni essere razionale, ma tornando a sé stessa diviene consapevole che la legge cui è sottoposta non è un principio eteronomo, estrinseco, esteriore, al contrario è il suo stesso principio costitutivo. La facoltà superiore del volere è senz'altro vuota di oggetti, eppure può avere comunque un oggetto, un interesse: l'interesse per il suo stesso principio costitutivo, cioè per il principio del tutto disinteressato dell'autonomia. Si vede così come il rapporto fra principio soggettivo ed oggettivo della volontà, da cui siamo partiti, non rimandi solo all'idea di umanità, ma anche al completo disinteresse della volontà verso gli oggetti del desiderio, perché l'unico oggetto che essa ha, l'unico limite che essa incontra è il suo stesso principio costitutivo. La duplice connotazione dell'uomo razionale come oggetto (suddito/obbedienza/dovere) e soggetto (capo/autolegislatività/diritto) della propria autonomia, il fatto cioè che l'autonomia razionale divenga legge a sé stessa, ha come conseguenza che l'essere razionale motiva la volontà demotivandola da ogni azione mossa dalla sensibilità. Nel momento in cui l'essere razionale si sa autonomo e nel contempo sottomesso alla stessa legge puro-pratica della propria autonomia, si sa anche privo di interessi strumentali verso sé stesso e verso gli altri. Rinunciando a qualsiasi strategia strumentale, l'uomo razionale si sa persona autonoma dotata di dignità.

È molto importante in questi passaggi che all'autonomia della volontà, Kant arrivi grazie al previo riconoscimento reciproco degli esseri razionali come finalità in sé. Si può, così, ipotizzare che la volontà arrivi a sapersi autolegislatrice (autonoma) nel medium dell'umanità, la quale si completa solo con il concetto di dignità morale. Senza la "figura" dell'umanità Kant non passerebbe a quella della autonomia della volontà, ma senza l'autonomia della volontà non si potrebbe avere l'umanità dotata di dignità. È in questo reciproco rapporto di determinazione che ha il suo pieno compimento l'egualitarismo puro pratico della "comunità di esseri razionali". Ed è proprio in questo senso che il concetto di "regno dei fini" può servire da modello per la costituzione dello Stato di diritto comunitario che deve poter regolare il rapporto singolo-comunità, sulla base della "dignità" di ogni suo "membro". Mettere in stretto rapporto la legge morale con i passaggi dell'imperativo categorico (legge-finalità-umanità-dignità) e, al tempo stesso, asserire che la legge morale consenta di dare realtà oggettiva all'idea di Dio, significa sostenere che l'ancoraggio oggettivo dell'idea di Dio, ossia la visione chiara e distinta della legge morale, deve e può essere accompagnato solo dal processo che ne determina la sua effettività. Ora noi possiamo affermare che tale processo non possa fare a meno della costituzione morale della comunità fondata sui valori dell'umanità, dignità e autonomia, guadagnati tutti tramite il rapporto di riconoscimento morale fra sé e l'altro da sé⁷¹.

⁷¹ In questa ipotesi siamo confortati, almeno in parte, da Lévinas, 2004, pp. 191-205. Pur mantenendo una riserva critica nei confronti del primato della soggetto in Kant, Lévinas pone con acume la questione

Se per la sussistenza oggettiva dell'idea di Dio non fosse preliminare, e pertanto costitutivo, il processo che dalla limitazione dei bisogni e passioni particolari (umanità) conduce al duplice riconoscimento di sé e dell'altro come pure finalità, e da qui alla dignità dell'umanità stessa, il Sommo bene non potrebbe mai determinare la volontà del sé puro-pratico; esso non potrebbe mai diventare il suo movente perché semplicemente non si darebbe alcuna volontà puro-pratica determinabile. Kant, cioè, cerca per l'oggetto intelligibile della volontà (Sommo bene) una volontà altrettanto intelligibile (puro-pratica) e questa non si può dare senza i momenti della massima categorica (legge-umanità-autonomia-dignità). Il vero motore della circolarità fra libertà (legge morale) e Dio è, pertanto, l'idea di un'umanità dotata di dignità morale e autonomia.

Se poi ci si sofferma sull'apporto dell'idea razionale o postulazione soggettiva di Dio (e dell'immortalità dell'anima) alla volontà pura-pratica si può vedere che esso è sempre in vista dell'essere umano, della sua storia, intesa come continuo processo di perfezionamento morale. Non bisogna dimenticare come nella *Dialektik der praktischen Vernunft*, Kant distingue fra la compiutezza del bene, che riguarda il bene nella sua totalità, e la sommità del bene, la sua natura puramente intelligibile, ossia il suo essere un principio primo che non rimandi ad altro da sé per determinare la volontà pura-pratica all'azione. La sommità del bene si esprime nella virtù, mentre la sua compiuta perfezione ha bisogno di includere la ricerca della felicità che, in quanto felicità moralmente determinata, è affidata completamente all'umanità. Sembrerebbe, dunque, che la sommità, ossia la determinazione intelligibile del bene, sia condizione necessaria, ma non sufficiente per la sua compiuta realizzabilità. Solo l'insieme di virtù e felicità costituisce, in una persona moralmente determinata, il possesso del bene sommo e perfetto; se la felicità è determinata dal grado massimo di moralità, essa diviene elemento imprescindibile per la realizzazione del bene. Si può così affermare: il bene, inteso come virtù somma, esprime la condizione *della dignità morale nella ricerca della felicità*, ma la felicità contiene la condizione della compiuta e piena *effettività* del bene nel mondo di esseri finiti. Non si deve solo essere degni della felicità, ma anche partecipare concretamente ad essa⁷². La felicità è così un completamento indispensabile della sommità del bene puro pratico determinato dalla legge morale. È proprio questo aspetto del bene sommo, la sua effettiva realizzabilità nel mondo tramite la felicità moralmente fondata, a risultare essenziale per comprendere il ruolo dell'ideazione razionale di Dio e dell'immortalità nei confronti dell'idea di libertà.

Ci sembra di poter dire che la postulazione soggettiva dell'esistenza di Dio divenga condizione della felicità moralmente degna per due motivi: la supposizione

della relazione intelligibile con l'altro nelle formulazioni dell'imperativo categorico. Sul tema del riconoscimento intersoggettivo degli esseri razionali Failla, 2017, pp. 251-271.

⁷² Kant, 1908, p. 199, ed. it., 2004, p. 237: «Infatti essere bisognevoli di felicità, e anche degni di essa, ma *non esserne partecipi* non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale, che avesse potestà su ogni cosa [corsivo nostro]»

di un'Intelligenza creatrice consente all'uomo di abbandonare la visione meramente meccanica della natura e di rappresentarsela come realtà finalisticamente orientata e pertanto «interamente conforme ai propri principi pratici»⁷³. Era in fondo questa la condizione già dichiarata da Kant per superare l'assoluta inconciliabilità di virtù (intelligibilità della legge morale) e felicità (mondanità), la cui sintesi dinamica e aperta all'infinito è basilare per la perfezione del Sommo bene.

Supporre l'esistenza di Dio non soddisfa, però, solo il bisogno razionale di appartenere ad una natura finalisticamente orientata alla realizzazione del bene sommo. Postulare l'esistenza di Dio risponde anche al bisogno della ragione di poter "sperare" nell'effettiva realizzabilità del bene sommo⁷⁴. Anche il postulato dell'immortalità dell'anima fa parte della legittimazione della speranza, intesa come sentimento intelligibile che corrobora e promuove la realizzabilità del Sommo bene. Solo l'idea razionale della durata infinita dell'anima può garantire la partecipazione alla felicità moralmente fondata e pertanto la realizzabilità all'infinito del Sommo bene, dunque la sua perfezione (che sembra coincidere in realtà con la sua perfettibilità). Se pensiamo che il Sommo bene, inteso come totalità, ossia come sommo e perfetto insieme, implichi l'aspirazione alla sua realizzabilità, si può asserire che esso divenga completo proprio grazie allo sprone intelligibile della speranza e fiducia nella possibilità futura di un benessere spirituale (beatitudine).

Da quanto detto fin qui sulle ideazioni razionali dell'immortalità e di Dio, possiamo trarre una serie di conclusioni: in primo luogo, esse si affidano completamente alla realizzabilità storica dell'incontro fra virtù e felicità, sono dunque ideazioni dell'umano, rivolte alle umane vicende. In secondo luogo si deve sottolineare e far valere che senza il processo tutto umano di costituzione della volontà libera e autonoma (legge, umanità, autonomia, dignità), cadrebbe ogni disponibilità della volontà a sperare fiduciosamente nel pieno compimento della propria beatitudine, anche se è incontestabile che il rimando alla postulazione del divino sia movente della volontà, ne corrobora la perseveranza nella ricerca e nell'attuazione della felicità moralmente degna.

In Kant la postulazione del divino non solo corrobora una volontà già autodeterminata come autonoma, ma se vuole avere una consistenza oggettiva, essa deve appellarsi, in ultima istanza, all'effettività morale della legge. Essa si dà, come già detto, tramite le formulazioni delle massime categoriche le quali giustificano la costituzione morale del sé razionale che ha il proprio fulcro nella comunità moralmente fondata: il "regno dei fini". Se, dunque, la sussistenza oggettiva dell'idea di Dio rimane la legge morale e se essa determina il sé come volontà intelligibile libera ed autonomia tramite il concetto di comunità intelligibile di esseri finalistici, sarà, dunque, la comunità intelligibile ad acquisire il ruolo centrale nella relazione uomo-Dio. Solo nella misura in cui il sé si sa comunità morale può dare all'idea di Dio

⁷³ Ivi, p. 224, ed. it., p. 267.

⁷⁴ Ivi, pp. 233-234, ed. it., p. 277.

ancoraggio oggettivo. Senza comunità intelligibile, Dio rimarrebbe un'idea priva di sussistenza e di contenuto effettivo.

In Kant non opera e non si mette in atto una secolarizzazione del divino che dall'amore divino mutua le idee di benevolenza comunitaria e di composizione armonica delle istanze dei singoli, come è accaduto in Spinoza e in Leibniz. In Kant accade qualcosa di più radicale perché Dio *non è più modello di secolarizzazione*, non esibisce esemplarità che la comunità civile e politica deve emulare o applicare, agendo virtuosamente. Non più emblema per la comunità politica, Dio *è esso stesso secolarizzato, ovvero oggetto di secolarizzazione*. Sono le idee intelligibili e morali di umanità e comunità intelligibile a mediare il rapporto con il divino. Per cui alla triade uomo-legge divina-comunità subentra quella uomo-comunità intelligibile-Dio. Che poi la libertà abbia bisogno dell'ideazione razionale di Dio e dell'immortalità dell'anima, come condizioni necessarie soggettive di pensabilità del Sommo bene perfetto, è solo una conseguenza del primo fondamentale passaggio che vede protagonista la legge morale. Per poter essere spronata dall'idea di Dio a realizzare fiduciosamente la felicità moralmente fondata (il bene sommo e perfetto), la volontà infatti si deve essere già costituita come autonoma attraverso i passaggi dell'imperativo categorico (umanità, finalità, dignità) che sostanziano la normatività della legge morale.

BIBLIOGRAFIA

Adorno Th. W.

1977 *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main [ed. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004].

Apel K. O.

1973 *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [ed. it. parziale, *Comunità e Comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997].

Aramayo R. R.

2019 *El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancia a lo Diderot (§ 87)*, in M. Failla, N. Sanchez Madrid (a cura di), *Le radici del senso. Un Commentario sistematico della «Critica del Giudizio»/Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la «Crítica del Juicio»*, Alamanda, Madrid, pp. 473-485.

Arendt H.

1978 *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London [ed. it., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987].

Basso L.

2016 *Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz*, Les Études philosophiques, 3, pp. 443-454.

Böckenförde E. W.

1991 *Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation*, in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 92-114 [ed. it., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2015²].

Brunner O.

1959¹ *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Rohrer, Wien-Wiesbaden [ed. it., *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Giuffrè, Milano 1983].

Buzon F. de

1995 *L'harmonie: métaphysique et phénoménalité*, Revue de Métaphysique et de Morale, 100e Année, 1, pp. 95-120.

Cassirer E.- Heidegger M.

1973¹ *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 246-268 [ed. it., *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981].

Dony A.

2017 *The measure of perfection*, Revue de Metaphysique et de Morale, 96, Issue 4, pp. 555-574.

Düll R., (Hrsg.)

1971 *Das Zwölftafelgesetz*, Ernst Heimeran Verlag, München.

Düsing K.

2014 *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in Mariannina Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 37-48.

Failla M.

2014 *Determinismo e libertà in Kant*, in Id. (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 131-150.

2017 *Reconnaissance et pratique chez Kant*, in Théophile Pénigaud Emmanuel Renault, Francesco Toto (éd), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, ENS Editions, Lyon, pp. 251-271.

2017a *Leibniz: note sull'amicizia*, in Cianca Luca, De Bastiani Marta Libertà, *Amicizie. Itinerari storici e attualità politica*, Edizioni Efestò, Roma, pp. 207-225.

2019 *Peirce e Leibniz. L'interpretazione socio-politica della logica*, EJAP, 1, <https://doi.org/10.4000/ejpap.1555>.

Fantasia F. e Meli C. A. (a cura di)

2021 *Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant. Libertà e doveri alla luce dei löse Blätter e dei testi a stampa*, Alamanda, Madrid.

Ferrini C.

2017 *Diritto romano: storia delle fonti dal 510 a.C. al 565 d.C.: Leges Regiae, XII Tavole, legislazione comiziale, ius gentium, editto pretorio, senato consulti, opere giuridiche e fonti*, Arbor sapientiae, Roma [ristampa Hoepli, Milano 1885].

Jaquet C. , Moreau P.-F. (éd.)

2012 *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Éditions de la Sorbonne, Paris.

Habermas J.

1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [ed. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986].

2005 *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main [ed. it., *Fede e sapere*, Laterza, Roma-Bari 2008].

2005a *Il confine fra fede e sapere. Sulla storia della ricezione e sul significato attuale della filosofia della religione di Kant*, Studi kantiani, XVIII, pp. 19-43.

2012 *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin [ed. it., *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari 2015].

Heidegger M.

1982 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie*, Bd. 31, Klostermann, Frankfurt am Main.

Kant I.

1908 *Kritik der praktischen Vernunft, Kant's Werke*, Bd. V., G. Reimer, Berlin [ed. it., *Critica della ragione pratica*, Bompiani, Milano 2004].

1911 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant's Werke*, Bd. IV, G. Reimer, Berlin [ed. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980].

1917 *Streit der Fakultäten, Kant's Werke*, Bd. VII, G. Reimer, Berlin, [ed. it., *Il conflitto delle Facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994].

Laux H.

1993 *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Vrin, Paris.

Leibniz G.W.

1893 *De Justitia*, in *Mittheidungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (hrsg.), Verlag von H. Haessel, Leipzig [ed. it. *La Giustizia come carità del saggio*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino 1951].

1948 *Elementa verae pietatis*, in *Textes inédits, d'après le manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, par G. Grua, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 10-17 [ed. it. *Elementi della vera pietà, ovvero sull'Amore di Dio sopra ogni altra cosa (1677-1678)*, in *Confessio philosophi*, Cronopio Edizioni, Napoli 2003, pp. 95-105].

1962 *Nouveaux Essais sur l'entementent humain*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, *Sechste Reihe Philosophische Schriften*, Bd. 6, Hildesheim [ed. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. Bompiani, Milano 2011].

1978 *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. von C. J. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Bd. VI, Hildesheim-New York [ed. it. *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005].

2003 *Entwürfe zu den Elementen des Naturrechts*, Meiner, Hamburg [ed. it. *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino 1951].

Lévinas E.

2004, *Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, in Nobert Fischer (Hrsgs.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 191-205.

Lübbe H.

1965 *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes*, Alber, Freiburg-München [ed. it., *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970].

Lutero M.

1983 *Luthers Vorreden zur Bibel*, htsg. Von Bornhkamm, Insel, Frankfurt am Main [ed. it., *Prefazioni alla Bibbia*, Marietti, Genova 1987].

2015, *Von der weltlichen Obrigkeit und wie weit ihr Gehorsam schuldig sei*, *Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Christ und Welt*, Bd. 3, H.t Zschoch (ed.), Evangelische Verlaganstalt, Lipsia [ed. it. a cura di S. Merlo, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza (1523)*, *Opere scelte*, vol. 15, Claudiana, Torino 2015].

Meiern J. G. von,

1969 *Acta pacis Westphalicae publica. Westphälische Friedenshandlungen und Geschichte*, Zeller, Osnabrück.

Moreau P.-F.

1989-1990 *Sartum Tectum. La continuation du droit naturel chez Hobbes et Spinoza*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata, vol. XXII-XXIII, pp. 135-151.

2006, *Problèmes du spinozisme*, Vrin, Paris.

Nancy J.-L.,

1983 *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion [ed. it., *L'imperativo categorico*, BESA Editrice, Nardò (LE) 2007].

Peirce Ch. S.

1991 [1923], *Evolutionary Love*, in *The Essential Peirce*, vol. 1, Peirce Edition Project, Indianapolis-Bloomington, pp. 352-371 [ed. it. *Amore evolutivo*, in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, Bompiani, Milano 2003, pp.1149- 1168.

Piro F.

2007 *Über Freundschaft bei Leibniz und Wolff*, in A. Lewendoski. *Der Philosoph Hans Poser. Eine Festschrift zu seinem 70. Geburtstag*. Sand+Soda, Berlin, pp. 80-89.

Ricoeur P.

1990 *Soi-même comme un autre*, Édition du Seuil, Paris [ed. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993].

Schmitt C.

1950 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln [ed. it., *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, Adelphi, Milano 2011¹].

1963 *Der Begriff des Politischen. Von Text 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin [ed. it., *Le categorie del Politico*, Il Mulino, Bologna 1972].

Spinoza B.

1999 *Tractatus theologico-politicus-Traité théologico-politique*. In: *Œuvres*, éd. par J. Moreau, Paris, Presses Universitaire de France [ed. it., *Trattato teologico politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1980].

Strauss L.

1996 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in *Gesammelte Schriften*, Band 1, Metzler, Stuttgart-Weimar [ed. it a cura di R. Caporali, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003].

Totaro P.

2009 *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze.

Toto F.

2017 *Religione e riconoscimento nel Trattato Teologico Politico di Spinoza*, in Mariannina Failla, Francesco Toto (a cura di), *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, Roma Tre EPress, Roma, pp. 35-56.

Wolff Chr.

2012 *Recensione di Christian Wolff ai Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, in Francesco Giampietri (a cura di), *Leibniz allo specchio. Dissimulazioni erudite*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 113-145.